Émile Bréhier

Histoire de la philosophie

QUADRIGE MANUELS



puf

Émile Bréhier

Histoire de la philosophie

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre

QUADRIGE MANUELS



PUF

ANTIQUITÉ ET MOYEN ÂGE

Édition revue et mise à jour
par Pierre-Maxime Schuhl
et Maurice de Gandillac

avec la collaboration de
E. Jeauneau, P. Michaud-Quantin
H. Védrine et J. Schlanger

XVIIe-XVIIIe SIÈCLES

Édition revue et mise à jour
par Pierre-Maxime Schuhl
et André-Louis Leroy

XIXe-XXe SIÈCLES

Édition revue et mise à jour
par Lucien Jerphagnon
et Pierre-Maxime Schuhl

ISBN 978-2-13-060796-0
ISSN 1630-5264

Dépôt légal — 1re édition : 1930, 1931, 1938, 1964
2e édition « Quadrige » : 2012, août
3e tirage : 2017, juillet

Sommaire

LIVRE SEPTIÈME

LE XIX[e] SIÈCLE APRÈS 1850
LE XX[e] SIÈCLE

PREMIÈRE PÉRIODE (1850-1890)

Préface à la nouvelle édition
Le récit et le jugement

On a souvent remarqué que la philosophie contemporaine, tout au long du XXe siècle, avait eu tendance à se laisser absorber par l'histoire. Les grands systèmes semblent avoir fait leur temps et, à bien des égards, c'est au milieu de leurs débris que s'aventurent, avec plus où moins de bonheur, ceux qui se réclament encore de la philosophie. Le développement considérable des travaux universitaires, dans le monde entier, a encore accentué cette parcellisation des approches et des connaissances qui, en philosophie plus qu'en toute autre discipline, incite à s'interroger sur sa nature, son unité et son identité. Y a-t-il encore un paysage philosophique uniforme que nous pourrions contempler, du haut de quelque belvédère, après nous êtres étonnés, comme le voulait Socrate, du panorama qui s'ouvre devant nos yeux ? Ou bien sommes-nous voués à une suite inchoative d'images disparates – la caverne, le morceau de cire, la statue de rose, les blessures de l'esprit, l'*époqué*, le *Gestell* ou les mille plateaux – que les flots du devenir auraient déposé sur la grève, un par un, avant de se retirer ? Paul Valéry se demandait, en ramassant une coquille sur le sable, si « cette chose » était construction ou hasard, calcaire ou sculpture, intention ou mécanisme ? Il en va de même quand une idée surgit de notre mémoire : est-elle philosophie ou croyance, opinion ou savoir, concept ou image ? Parlant de la culture de son temps qui est encore la nôtre et qui se montre brisée, Nietzsche affirmait que, de ces débris d'étoiles, il avait recréé un univers.

Sans doute est-ce là le destin de la philosophie moderne. Inquiète de la disparition des systèmes dont certains, écrivait

Henri Gouhier, se présentaient comme « d'immenses palais dont l'intérieur reste inachevé » et d'autres, comme « des édifices qui attendent de nouveaux étages »[1], la philosophie s'est donnée pour tâche, non de clore leur architecture, mais d'en retracer l'ordonnancement et, de proche en proche ou de palais en palais, de reconstituer une sorte de Rome idéale à travers le temps. À défaut d'élever une architectonique pour transformer la rhapsodie des connaissances en système, selon la formule de Kant, les philosophes modernes ont développé une archéologie pour retrouver les traces de leur provenance. Une époque éprise d'unité comme la nôtre, précisément parce qu'elle a eu conscience de la dislocation des systèmes et de la dispersion des principes, n'avait plus qu'un issue : reconstituer le fil d'une histoire perdue en nouant, nœud après nœud, les œuvres et les doctrines qui forment l'idéalité du paysage philosophique. Ce n'est bien entendu qu'une reconstitution artificielle et partielle. Comme le chef monteur, au laboratoire, compose le film séquence après séquence en supprimant certains plans et en rythmant à son gré, et à celui du réalisateur, ceux qu'il a gardés, l'historien de la philosophie, étranger à la prise de vue initiale, mais non à la prise de risque finale, n'élabore pas de philosophie. Il se contente de donner l'illusion d'un développement continu à partir d'images fixes qu'il a lui-même choisies en les extrayant de la situation qui leur a donné naissance. Pourtant l'illusion native du cinématographe nous fait accéder à la réalité de l'intrigue au même titre que l'illusion originelle de l'historiographe nous fait accéder à la vérité de la philosophie. Il suffit, dans le premier cas, que le chef monteur soit cinéaste, et, dans le second, que l'historien soit philosophe pour que leur commune illusion nous introduise dans le mouvement même des choses, ou des idées.

C'est ce qu'a réussi à accomplir Émile Bréhier dans sa monumentale *Histoire de la philosophie* qu'il publia entre 1926 et 1932. Bréhier était un authentique philosophe, et non seulement un historien académique qui, selon, Martial Guéroult, avait excellé dans tous les genres, hormis sans doute le dialogue et les lettres philosophiques : la traduction et le commentaire, comme son *Plotin* et son *Philon d'Alexandrie* ; l'étude monogra-

1. H. Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie*, Paris, Vrin, 1952, p. 25.

phique, comme son *Chrysippe* ou son *Schelling*; l'histoire des doctrines, comme sa théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme ; l'histoire des périodisations, comme sa *Philosophie du Moyen Âge ;* l'histoire des esprits nationaux, comme son *Histoire de la philosophie allemande ;* l'histoire générale, enfin, avec cette *Histoire de la philosophie* qui couvre, sans lacunes visibles, l'entier champ de cette discipline, depuis la physique milésienne, au VIe siècle avant notre ère, jusqu'au XXe siècle qui s'achève avec « la philosophie après 1930 » et « les critiques des tendances subjectivistes » du temps. Une œuvre ambitieuse, donc, et néanmoins modeste, car Bréhier, sensible au déclin des systèmes qui, de leur architecture, se donnaient comme *édifiants*, se défendait d'avoir orienté son *Histoire* d'après une quelconque loi. « Il ne s'agit pas de construire », confiait-il à la fin de son introduction, « mais seulement de décrire ». Son premier outil serait donc le *récit*. Une si vaste description du paysage philosophique, où il ne reconnaissait pourtant qu'une « esquisse », a occupé toute sa vie, une vie d'historien qui cherchait dans les méandres de l'histoire, non pas une orientation vers une fin préalablement donnée, mais un sens philosophique qui créerait à mesure les conditions de son apparition dans la lumière, ou le mirage, des systèmes. Car si ces derniers étaient historiquement révolus, ils continuaient à gouverner l'avancée hésitante de la philosophie, étrangère à la neutralité de la connaissance. Dans son « Essai d'une définition historique de la philosophie », Bréhier reconnaissait qu'« il n'y a pas en philosophie de concept neutre, c'est-à-dire qui puisse être employé sans référence à tout un système d'idées qui lui donne un sens »[2]. Tel serait son second outil, le *jugement* des systèmes.

Effectivement, c'est un système d'idées – compris comme « une vue d'ensemble sur le passé philosophique » et présenté comme un classement des faits et une clarification des postulats – qui donna un sens à l'existence d'Émile Bréhier. Né le 12 avril 1876 à Bar-le-Duc dans une famille d'universitaires, il fit ses études de philosophie à la Sorbonne où il suivit en particulier les cours de Victor Brochard et de Lucien Lévy-Bruhl. Après avoir obtenu l'agrégation en 1900, il ensei-

2. É. Bréhier, « Essai d'une définition historique de la philosophie », *Revue d'histoire de la philosophie*, juillet-septembre 1930, p. 2.

gna dans les lycées de Coutances, de Laval et de Beauvais jusqu'en 1909. Il fut ensuite nommé professeur dans les universités de Rennes, de Bordeaux et de Paris, à la Sorbonne, où il enseigna jusqu'à sa retraite en 1946, à l'âge de 70 ans. Il avait passé auparavant l'année 1926 à l'étranger, au Caire, comme professeur et vice-doyen de l'université égyptienne. À partir de 1940, il assura la direction de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* fondée en 1876 par Théodule Ribot. Il mourut le 3 février 1952 à Paris en laissant une œuvre importante :

Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, Vrin, 1909.

* *Philon d'Alexandrie. Commentaire allégorique des Saintes Lois*, Paris, Picard, 1909.

Chrysippe et l'ancien stoïcisme, Paris, Alcan, 1910.

La philosophie de Plotin, Paris, Vrin, 1910.

Schelling, Paris, Alcan, 1912.

Histoire de la philosophie allemande, Paris, Vrin, 1922.

Énnéades de Plotin, édition et traduction, Paris, Les Belles Lettres, 7 vol., 1924-1938.

* *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1925.

* *Histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 7 vol. 1926-1932.

* *La philosophie du Moyen-Âge*, Paris, Albin Michel, 1937.

* *La philosophie et son passé*, Paris, Alcan, 1941.

* *Science et humanisme*, Paris, Albin Michel, 1947.

* *Transformation de la philosophie française*, Paris, Flammarion, 1950.

* *Les thèmes actuels de la philosophie*, Paris, PUF, 7e édition, 1967.

Études de philosophie antique, Paris, PUF, 1955.

* *Les Stoïciens*, édition et traduction, Paris, Gallimard « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

*

Dans son introduction, Bréhier approche le concept de l'histoire de la philosophie sous une forme d'emblée systématique puisqu'il parle d'« une vue d'ensemble sur le passé philosophique ». Une telle vue n'est possible qu'à la condition

de poser d'entrée, afin de les mieux résoudre, trois problèmes préalables :

1) quelles sont les origines dans le temps, et les frontières, dans l'espace, de la philosophie ? Est-elle effectivement apparue, comme l'affirmait déjà Aristote, dans les cités grecques d'Asie mineure ou a-t-elle des sources plus anciennes dans le monde oriental ?

2) la philosophie est-elle autonome à l'égard des autres connaissances et des activités humaines, ou bien doit-on souligner sa dépendance envers la religion, la science, l'art, la morale et la politique ?

3) peut-on découvrir dans la philosophie une loi interne de développement qui, selon une évolution régulière, conduirait à manifester le progrès de la pensée au lieu d'établir une suite de systèmes arbitraires ?

Si l'auteur refuse de répondre dogmatiquement ou d'imposer une solution précise, il prend néanmoins une position traditionnelle, dans le premier cas, en faisant commencer la philosophie avec Thalès et les Milésiens. Sans trancher la question de la continuité ou de la discontinuité de l'esprit humain dans son développement, l'un des labyrinthes de la raison selon Leibniz, Bréhier admet que les premiers penseurs grecs, les « physiciens », ont travaillé sur des représentations mentales et sociales issues de civilisations plus anciennes. Il n'y pas chez les hommes de création *ex nihilo* et les fées elles-mêmes ont besoin de citrouilles pour former les carrosses. Mais si l'on admettra, à la marge de la philosophie, les cosmogonies mythiques des Grecs, on ne remontera pas jusqu'aux pensées indiennes ou chinoises que la philosophie comparée a cru bon, depuis Bréhier, de visiter. Pierre Masson-Oursel, qui avait présenté en 1923 une *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, traitera bien de « La philosophie en Orient » dans un fascicule supplémentaire, comme Basile Tatakis exposera, en 1949, les grandes lignes de « la philosophie byzantine » ; Bréhier lui-même ne se risquera pas sur ces terres dans son propre texte que cette nouvelle édition a seul retenu.

Le deuxième problème, celui de l'autonomie de la philosophie, est résolu de façon nuancée en fonction des différents rapports que la philosophie a institués, à chaque époque, avec le monde intellectuel et social dans lequel elle s'inscrit. Mais

si Bréhier campe sur la position traditionnelle du rationalisme – « il n'y a de philosophie que là où il y a une pensée rationnelle » – il n'admet pas qu'il puisse y avoir, selon l'expression de Kant, une « histoire de la raison pure ». On ne saurait sans dommage abstraire le questionnement philosophique de l'ensemble de la vie de l'esprit qui exprime, sous des formes scientifiques, religieuses ou artistiques, le tissu social du temps que Bréhier, selon la faveur de son époque, nomme « les valeurs spirituelles ». Il y a dans chaque société tout un jeu d'influences entre la philosophie et les croyances, les sentiments et les mouvements d'idées sur lesquels le philosophe viendra greffer son examen critique. En droit, la philosophie se distingue des autres disciplines intellectuelles ; en fait, elle demeure en constant dialogue avec elles en essayant d'être le maître du jeu et, pour tout, dire, d'avoir le dernier mot.

Le troisième problème retient plus longuement Bréhier, non seulement dans son introduction, mais surtout dans la composition de son ouvrage. La philosophie a-t-elle une loi de développement, ainsi que le pensaient Hegel ou Comte, et sans doute déjà Aristote, ou ne présente-t-elle qu'une succession disparate de systèmes ? Le problème peut encore se formuler différemment dans les termes de la dialectique de l'un et du multiple : la philosophie existe-t-elle en soi dans l'unité spéculative de ses manifestations historiques, ou ne constitue-t-elle qu'une série de démarches différentes et équivoques dont l'unité n'est rien d'autre que nominale ?

Bréhier remarque que l'histoire de la philosophie, considérée sous sa forme évolutive et progressive, est une idée « relativement récente ». On peut à bon droit hésiter sur ce point. Oui, si l'on pense à Condorcet, Hegel ou Comte, dans la perspective d'un progrès général de l'esprit humain qui marcherait vers son couronnement. Non, si l'on se souvient que les premiers doxographes et compilateurs de l'Antiquité cherchaient déjà, plus ou moins clairement, à donner une orientation aux doctrines des philosophes. C'est bien ainsi qu'Aristote envisageait l'apport de ses prédécesseurs, au livre Alpha de la *Métaphysique*, qui ont avancé sur la voie de la connaissance des causes premières que seul le Stagirite, au point d'aboutissement, aurait su ordonner. Avant lui, l'Étranger d'Élée du *Sophiste* avait classé les différentes thèses des doctrines antérieures à celle de Platon concernant l'unité ou

la pluralité des êtres. Bréhier trace alors une esquisse rapide des premiers historiens de la philosophie, depuis les très anciennes *Vies des philosophes* de Diogène Laërce, en remontant à la Renaissance avec Burleus, en 1477, et surtout Georges Horn (ou Hornus) qui, en 1655, présentait une *Historiæ philosophicæ libri septem ab orbe condito ad nostram ætatem.* S'il ne mentionne pas l'*Histoire de la philosophie payenne* de Jean Levesque de Burigny, parue à La Haye en 1724, il souligne l'importance de l'*Historia critica philosophiæ* de Jacob Brücker, en six volumes, parue à Leipzig de 1742 à 1767, qui sera l'ouvrage le plus utilisé au siècle des Lumières. La fin de ce siècle, et surtout le siècle suivant, avec Joseph-Marie Degerando et son *Histoire comparée des systèmes de philosophie,* en 1804, verront se multiplier les histoires de la philosophie ; elles culmineront avec August Heinrich Ritter, en 1829-1853, et surtout Hegel, avec ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* parues de 1833 à 1836. C'est l'ère de l'aboutissement des systèmes et, chez Hegel, du système absolu de l'esprit, puisque, selon l'auteur de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* :

« Auprès des diverses philosophies qui apparaissent phénoménalement, l'*histoire de la philosophie* montre, d'une part, la présence d'une seule et unique philosophie à divers degrés d'élaboration, et, d'autre part, que les *principes* particuliers qui servent chacun de base à un système, ne sont que les branches d'un seul et même tout. La philosophie la plus récente est le résultat de toutes celles qui l'ont précédée, et par conséquent elle contient nécessairement les principes de toutes les philosophies antérieures »[3].

Émile Bréhier se déprendra de cette fascination du système et du postulat hégélien de « l'unique esprit vivant » qui, à travers le temps, prend peu à peu conscience de lui-même. Il ne s'agira plus, après la grande aventure hégélienne, de clore l'histoire de la philosophie sur l'avènement de l'Esprit absolu, mais, plus modestement, de mettre en relief la *discontinuité* des philosophes que les succès de la méthode philologique, au XIXe siècle, et les progrès de l'individualisme ont permis de prendre en compte. Bréhier suivra en conséquence une voie moyenne qui est encore la nôtre au siècle suivant : mettre en

3. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques,* trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, Introduction, § 13, p. 86.

si Bréhier campe sur la position traditionnelle du rationalisme – « il n'y a de philosophie que là où il y a une pensée rationnelle » – il n'admet pas qu'il puisse y avoir, selon l'expression de Kant, une « histoire de la raison pure ». On ne saurait sans dommage abstraire le questionnement philosophique de l'ensemble de la vie de l'esprit qui exprime, sous des formes scientifiques, religieuses ou artistiques, le tissu social du temps que Bréhier, selon la faveur de son époque, nomme « les valeurs spirituelles ». Il y a dans chaque société tout un jeu d'influences entre la philosophie et les croyances, les sentiments et les mouvements d'idées sur lesquels le philosophe viendra greffer son examen critique. En droit, la philosophie se distingue des autres disciplines intellectuelles ; en fait, elle demeure en constant dialogue avec elles en essayant d'être le maître du jeu et, pour tout, dire, d'avoir le dernier mot.

Le troisième problème retient plus longuement Bréhier, non seulement dans son introduction, mais surtout dans la composition de son ouvrage. La philosophie a-t-elle une loi de développement, ainsi que le pensaient Hegel ou Comte, et sans doute déjà Aristote, ou ne présente-t-elle qu'une succession disparate de systèmes ? Le problème peut encore se formuler différemment dans les termes de la dialectique de l'un et du multiple : la philosophie existe-t-elle en soi dans l'unité spéculative de ses manifestations historiques, ou ne constitue-t-elle qu'une série de démarches différentes et équivoques dont l'unité n'est rien d'autre que nominale ?

Bréhier remarque que l'histoire de la philosophie, considérée sous sa forme évolutive et progressive, est une idée « relativement récente ». On peut à bon droit hésiter sur ce point. Oui, si l'on pense à Condorcet, Hegel ou Comte, dans la perspective d'un progrès général de l'esprit humain qui marcherait vers son couronnement. Non, si l'on se souvient que les premiers doxographes et compilateurs de l'Antiquité cherchaient déjà, plus ou moins clairement, à donner une orientation aux doctrines des philosophes. C'est bien ainsi qu'Aristote envisageait l'apport de ses prédécesseurs, au livre Alpha de la *Métaphysique*, qui ont avancé sur la voie de la connaissance des causes premières que seul le Stagirite, au point d'aboutissement, aurait su ordonner. Avant lui, l'Étranger d'Élée du *Sophiste* avait classé les différentes thèses des doctrines antérieures à celle de Platon concernant l'unité ou

la pluralité des êtres. Bréhier trace alors une esquisse rapide des premiers historiens de la philosophie, depuis les très anciennes *Vies des philosophes* de Diogène Laërce, en remontant à la Renaissance avec Burleus, en 1477, et surtout Georges Horn (ou Hornus) qui, en 1655, présentait une *Historiæ philosophicæ libri septem ab orbe condito ad nostram ætatem.* S'il ne mentionne pas l'*Histoire de la philosophie payenne* de Jean Levesque de Burigny, parue à La Haye en 1724, il souligne l'importance de l'*Historia critica philosophiæ* de Jacob Brücker, en six volumes, parue à Leipzig de 1742 à 1767, qui sera l'ouvrage le plus utilisé au siècle des Lumières. La fin de ce siècle, et surtout le siècle suivant, avec Joseph-Marie Degerando et son *Histoire comparée des systèmes de philosophie,* en 1804, verront se multiplier les histoires de la philosophie ; elles culmineront avec August Heinrich Ritter, en 1829-1853, et surtout Hegel, avec ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* parues de 1833 à 1836. C'est l'ère de l'aboutissement des systèmes et, chez Hegel, du système absolu de l'esprit, puisque, selon l'auteur de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* :

« Auprès des diverses philosophies qui apparaissent phénoménalement, l'*histoire de la philosophie* montre, d'une part, la présence d'une seule et unique philosophie à divers degrés d'élaboration, et, d'autre part, que les *principes* particuliers qui servent chacun de base à un système, ne sont que les branches d'un seul et même tout. La philosophie la plus récente est le résultat de toutes celles qui l'ont précédée, et par conséquent elle contient nécessairement les principes de toutes les philosophies antérieures »[3].

Émile Bréhier se déprendra de cette fascination du système et du postulat hégélien de « l'unique esprit vivant » qui, à travers le temps, prend peu à peu conscience de lui-même. Il ne s'agira plus, après la grande aventure hégélienne, de clore l'histoire de la philosophie sur l'avènement de l'Esprit absolu, mais, plus modestement, de mettre en relief la *discontinuité* des philosophes que les succès de la méthode philologique, au XIXe siècle, et les progrès de l'individualisme ont permis de prendre en compte. Bréhier suivra en conséquence une voie moyenne qui est encore la nôtre au siècle suivant : mettre en

3. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques,* trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, Introduction, § 13, p. 86.

évidence l'originalité de chaque doctrine en pénétrant dans sa connaissance intime et détaillée, sur le mode de la discontinuité historique, mais les réinsérer dans l'économie des doctrines antérieures pour rétablir la continuité de la tradition et comprendre leur mouvement conjoint. S'il n'y a plus d'instance transcendante pour régir, du haut d'on ne sait quel ciel platonicien, la vérité des systèmes philosophiques ; s'il n'y a plus, parallèlement, de loi générale qui commanderait de façon immanente le développement de l'histoire humaine, il reste que la philosophie, abandonnant toute prétention à définir « une marche incessante et continue » de l'esprit, est faite d'« une série d'efforts originaux et d'inventions multiples ».

L'histoire ne sera donc jamais achevée, car, dépourvue d'origine discernable, elle est aussi dénuée de fin : la philosophie n'obéit pas à une loi de développement universel. Il reste, pourtant, que Bréhier conçoit l'histoire de la philosophie « à la fois comme un récit et comme un jugement ». Si le récit, voué à la description d'un mouvement de pensée libre, relève bien de l'histoire et, à ce titre, de la contingence du passage, le jugement, qui dégage dans sa pureté l'essence du système, relève pour sa part de la philosophie et, à ce titre, de la nécessité de la détermination. Bréhier demeure ainsi platonicien, serait-ce par la médiation de Plotin : il y a bien une *unité* de la philosophie qui déploie ses multiples figures dans le temps. Dans « La philosophie et son passé », un beau texte de 1941, l'auteur reconnaît que la philosophie ne peut se contenter d'un récit qui serait « pur déroulement » ; il lui faut saisir, sous les formes historiques changeantes, des « structures mentales essentielles et pour ainsi dire intemporelles et permanentes ». Et Bréhier d'avancer de façon toute platonicienne, et en assumant le paradoxe, que, dans l'histoire de la philosophie, « l'histoire dont le domaine est le temporel, vise pourtant l'intemporel, et que, par elle, la philosophie cherche, dans son passé, son éternel présent »[4].

Cet éternel présent de 1941 est toujours le nôtre aujourd'hui. Aussi rééditons-nous à l'identique un ouvrage qui porte

4. É. Bréhier, « La philosophie et son passé », Travaux du Ier congrès national des Sociétés de philosophie de langue française, *Les Études philosophiques*, Marseille, 1938, p. 25 ; repris dans *La philosophie et son passé*, Paris, Alcan/PUF, 1940, p. 44.

son âge sans se laisser troubler par lui. L'*Histoire de la philosophie* d'Émile Bréhier, le monument le plus magistral de son siècle, correspond à un moment bien situé de la philosophie. Elle est, comme toute œuvre, *datée*, dans une réflexion écrite entre les deux guerres mondiales. Si, pour la philosophie antique et la philosophie classique, on ne découvre guère de lacunes, certains aspects du XIXe siècle et surtout du XXe siècle n'ont que des développement réduits, à l'image du transcendantalisme d'Emerson dont une citation ouvre pourtant l'Introduction de l'ouvrage ; Henry David Thoreau, pour sa part, n'est pas mentionné. La philosophie analytique n'est pas encore connue de Bréhier et le *linguistic turn* ne fait pas d'ombre à l'*historical turn* dont l'auteur avait pleine conscience : on ne trouvera pas ainsi le nom de Wittgenstein. Quant à Heidegger, il est très peu présent dans le texte car *Sein und Zeit* vient à peine de paraître en 1927. Ces limitations concernant le XXe siècle n'ont à la vérité que peu d'importance car elles ne mettent pas en péril la signification générale de l'ouvrage tant dans le *récit* historique que dans le *jugement* philosophique qui l'ordonne, les deux aspects de ce que Henri Gouhier, dans une perspective semblable à celle de Bréhier, nommera « le point de vue de l'évolution » et « le point de vue du système »[5]. Bien au contraire, elles nous révèlent cette dimension intemporelle qui témoigne de la nécessité de la raison. Toute histoire de la philosophie, Hegel l'a bien montré, est essentiellement spéculative car elle cherche à discerner, sous les traits mouvants du « passage », comme disait Montaigne, les lignes plus affermies de l'« être ». Dès que le penseur sent en lui une volonté de forme, il ne peut que déployer un effort de système. C'est à un tel prix que le philosophe saura nouer entre elles les formes historiques changeantes pour imposer à ce qui n'est jamais que fragmentaire le joug de ce que Émile Bréhier nommait joliment « le lien intelligible ».

Jean-François Mattéi
Institut universitaire de France

5. H. Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie*, Paris, Vrin, 1952, p. 9, et chapitres I et II.

NOTE

Les premières éditions de *l'Histoire de la philosophie* d'Émile Bréhier étaient constituées de fascicules brochés publiés avant la guerre chez Lacan. Réédités ensuite aux Presses universitaires de France de 1930 à 1938, ils ont fait l'objet d'une publication en trois volumes de la collection « Quadrige » en 1981 chez le même éditeur, dans une édition révisée et mise à jour en 1964 par Pierre-Maxime Schuhl et Maurice de Gandillac pour le volume I, « Antiquité et Moyen Âge » ; par Pierre-Maxime Schuhl et André-Louis Leroy pour le volume II, « XVIIe et XVIIIe siècles » ; par Lucien Jerphagnon et Pierre-Maxime Schuhl pour le volume III, « XIXe et XXe siècles ». Ces trois volumes ont été réédités à huit reprises avant de se fondre aujourd'hui en un seul volume qui constitue donc l'édition définitive.

Si les bibliographies ont été enrichies lors des éditions précédentes, il n'a pas paru utile de les modifier une nouvelle fois en accentuant le déséquilibre entre un texte écrit de 1926 à 1932 et des ouvrages parus depuis près de quatre-vingt ans. Nous préférons donner ici une bibliographie complémentaire concernant les *Histoires de la philosophie*, les *Encyclopédies* et les *Dictionnaires* qui apporteront aux lecteurs de l'ouvrage d'Émile Bréhier l'ensemble le plus complet et le plus actualisé possible sur l'histoire de la philosophie.

L'ouvrage français de référence est l'*Encyclopédie philosophique universelle*, publiée aux Presses universitaires de France sous la direction d'André Jacob. Il se compose de quatre volumes (en six tomes) :

I. *L'Univers philosophique*, dirigé par André Jacob, un tome de 1997 pages paru en 1989. Après les analyses des problèmes majeurs de la philosophie, le lecteur trouvera en fin d'ouvrage une « Bibliographie générale » de la philosophie, faite par Gilbert Varet, de la page 1741 à la page 1908, qui recense toutes les histoires de la philosophie par régions et par époques, tous les systèmes philosophiques, tous les périodiques ainsi que tous les dictionnaires, vocabulaires et encyclopédies de la philosophie du monde entier depuis les origines jusqu'en 1989. Cet ouvrage présente une approche *systématique* de la philosophie.

II. *Les Notions philosophiques*, dirigé par Sylvain Auroux, deux tomes de 3299 pages parus en 1990. Cinq mille cinq cents entrées correspondent aux concepts de la philosophie occidentale, des pensées asiatique (Inde, Chine et Japon : lexiques de sanskrit, chinois et japonais) et des notions des sociétés orales traditionnelles des cinq continents. Tables analytiques des entrées par notions, secteurs géographiques et langues. Cet ouvrage présente une approche *conceptuelle* de la philosophie.

III. *Les Œuvres philosophiques,* dirigé par Jean-François Mattéi, deux tomes de 4616 pages parus en 1992. Les auteurs ont rédigé 9100 recensions d'œuvres philosophiques de plus de 5400 auteurs de toutes les époques et du monde entier. Ici encore, ce dictionnaire des œuvres a concerné la philosophie occidentale, des textes les plus anciens de l'Antiquité (III[e] millénaire) à la pensée contemporaine (arrêtée en 1990), les pensées asiatiques de l'Inde, de la Chine, du Japon et de la Corée, ainsi que les sociétés orales traditionnelle des cinq continents. Répertoires des auteurs par disciplines, doctrines, Écoles et courants de pensée. Index général des œuvres et index général des auteurs. Cet ouvrage présente une approche *historique* de la philosophie.

IV. *Le Discours philosophique,* dirigé par Jean-François Mattéi, un tome de 2746 pages paru en 1998. Ce dernier volume, qui forme le pendant du premier, comme le volume III des *Œuvres* complète le volume II des *Notions,* concerne toutes les formes du discours philosophique (1) dans leur inscription à travers les langues, les cultures, et les philosophies nationales ; (2) dans leur diffusion permise par les chemins de la traduction et les voies du comparatisme ; (3) dans toutes les formes littéraires qu'a prises la philosophie (genres, commentaires, textes et contextes) ; (4) dans l'étude de tous les champs occupés par la philosophie (sciences et techniques, savoirs et pratiques). Cent cinquante-huit problématiques se trouvent illustrées par plus de 2 000 textes des plus grands philosophes de tous les temps et de tous les pays. Postface d'André Jacob sur les quatre volumes de l'*Encyclopédie philosophique universelle.* Index des textes, *index nominum et rerum.* Cet ouvrage présente une approche *thématique* de la philosophie.

On mentionnera en outre quelques dictionnaires et traités philosophiques généraux en langue française :

Y. Belaval (et B. Parain), *Histoire de la philosophie,* 3 vol., Paris, Gallimard, 1969-1974.

Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie,* Paris, Ophrys, 1973.

M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* Paris, PUF, 1996.

F. Châtelet, *Histoire de la philosophie,* 8 vol., Paris, Hachette, 1972-1973.

F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques,* Paris, PUF, 1986 ; réédition PUF, « Quadrige », 2001.

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique,* 3 vol., Paris, Gallimard, 1964.

C. Gauvart, A. de Libéra, M. Zink, *Dictionnaire du Moyen Âge,* Paris, PUF, « Grands Dictionnaires » et « Quadrige », 2002.

M. Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968.

D. Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 2 tomes, 1984 ; 2[e] édition revue et augmentée, PUF, 1993.

A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1922-1923 (21 fascicules) ; 4[e] éd. augmentée en 3 volumes, 1932 ; très nombreuses rééditions ; dernière réédition en collection de poche, Paris, PUF, « Quadrige », 2002.

D. Lecourt, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1999 ; réédition PUF, « Quadrige », 2003.

P. Masson-Oursel, *La Philosophie comparée*, Paris, Alcan, 1923.

P. Raynaud et S. Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996 ; 2[e] édition, PUF, 1998.

J.-F. Revel, *Histoire de la philosophie occidentale*, 2 vol., Paris, Stock, 1968-1970 ; réédition, Paris, Le livre de Poche, 1975.

A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, 6 vol., Paris, PUF, 1948-1968.

G. Varet, *Manuel de bibliographie philosophique*, 2 vol., Paris, PUF, 1956.

J.-F. M.

Introduction

Il a semblé parfois que l'histoire de la philosophie ne pouvait être qu'un obstacle à la pensée vivante, un alourdissement et une gêne pour qui s'élance vers la vérité. « Ne crois point au passé ! fait dire Emerson à la nature. Je te donne le monde neuf et point étrenné à toute heure. Tu songes, aux instants de loisir, qu'il y a assez d'histoire, de littérature, de science derrière toi pour épuiser la pensée et te prescrire ton avenir ainsi que tout avenir. Aux heures lucides, tu verras qu'il n'y a pas encore une ligne d'écrite. »[1] Paroles de pionnier conquérant, qui craint comme une sourde rancune du passé contre la liberté de l'avenir. Et c'est aussi, en un autre sens, la liberté de l'esprit que Descartes défendait contre les forces du passé, en rebâtissant à pied d'œuvre l'édifice de la philosophie.

Il n'y a, il est vrai, que trop de raisons de redouter le passé lorsqu'il prétend se continuer dans le présent et s'éterniser, comme si la seule durée créait quelque droit. Mais l'histoire est précisément la discipline qui envisage le passé comme tel, et qui, à mesure qu'elle le pénètre davantage, voit, en chacun de ses moments, une originalité sans précédent et qui jamais ne reviendra. Loin d'être une entrave, l'histoire est donc, en philosophie comme partout, une véritable libératrice. Elle seule, par la variété des vues qu'elle nous donne de l'esprit humain, peut déraciner les préjugés et suspendre les jugements trop hâtifs.

1. *Autobiographie*, I, 273, traduction R. Michaud.

Mais une vue d'ensemble sur le passé philosophique est-elle possible ? Ne risque-t-elle pas, à cause de l'énorme complication des faits, d'être ou bien très difficile, si elle ne choisit pas et veut seulement se laisser aller au rythme de pensées indéfiniment multiples, ou bien superficielle, si elle choisit ? Il est certain que l'on ne peut pas se représenter le passé sans classer les faits de quelque manière ; ce classement implique certains postulats. L'idée même d'entreprendre une histoire de la philosophie suppose, en effet, que l'on a posé et résolu, d'une manière tout au moins provisoire, les trois problèmes suivants :

I. Quelles sont les origines et quelles sont les frontières de la philosophie ? La philosophie a-t-elle débuté, au VI[e] siècle, dans les cités ioniennes, comme l'admet une tradition qui remonte à Aristote, ou a-t-elle une origine plus ancienne soit dans les pays grecs, soit dans les pays orientaux ? L'historien de la philosophie peut-il et doit-il se borner à suivre le développement de la philosophie en Grèce et dans les pays de civilisation d'origine gréco-romaine, ou doit-il étendre sa vue aux civilisations orientales ?

II. En second lieu, jusqu'à quel point et dans quelle mesure la pensée philosophique a-t-elle un développement suffisamment autonome pour faire l'objet d'une histoire distincte de celle des autres disciplines intellectuelles ? N'est-elle pas trop intimement liée aux sciences, à l'art, à la religion, à la vie politique, pour que l'on puisse faire des doctrines philosophiques l'objet d'une recherche séparée ?

III. Enfin, peut-on parler d'une évolution régulière ou d'un progrès de la philosophie ? Ou bien la pensée humaine possède-t-elle, dès le début, toutes les solutions possibles des problèmes qu'elle pose, et ne fait-elle, dans la suite, que se répéter indéfiniment ? Ou bien encore les systèmes se remplacent-ils les uns les autres d'une manière arbitraire et contingente ?

De ces trois problèmes, nous pensons qu'il n'y a aucune solution rigoureuse, et que toutes les solutions que l'on a prétendu en donner contiennent des postulats implicites. Il est pourtant indispensable de prendre position sur ces questions, si l'on veut aborder l'histoire de la philosophie ; le seul parti possible est de dégager très explicitement les postulats contenus dans la solution que nous admettons.

I

La première question, celle des origines, reste sans solution précise. À côté de ceux qui, avec Aristote, font de Thalès, au VIe siècle, le premier philosophe, il y avait déjà en Grèce des historiens pour faire remonter au-delà de l'hellénisme, jusqu'aux Barbares, les origines de la philosophie ; Diogène Laërce, dans la préface de ses *Vies des Philosophes*, nous parle de l'Antiquité fabuleuse de la philosophie chez les Perses et chez les Égyptiens. Ainsi, dès l'Antiquité, les deux thèses s'affrontent : la philosophie est-elle une invention des Grecs ou un héritage qu'ils ont reçu des « Barbares » ?

Il semble que les orientalistes, à mesure qu'ils nous dévoilent les civilisations préhelléniques, comme les civilisations mésopotamienne et égyptienne avec lesquelles les cités de l'Ionie, berceau de la philosophie grecque, ont été en contact, donnent raison à la seconde de ces thèses. Il est impossible de ne pas sentir la parenté de pensée qu'il y a entre la thèse connue du premier philosophe grec, Thalès, que toutes choses sont faites d'eau, et le début du *Poème de la Création*, écrit bien des siècles auparavant en Mésopotamie : « Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé, et qu'en bas la terre n'avait point de nom, de l'Apsou primordial, leur père, et de la tumultueuse Tiamat, leur mère à tous, les eaux se confondaient en un. »[2] De pareils textes suffisent au moins pour nous faire voir que Thalès n'a pas été l'inventeur d'une cosmogonie originale ; les images cosmogoniques, que, peut-être, il précisa, existaient depuis de longs siècles. Nous pressentons que la philosophie des premiers physiologues de l'Ionie pouvait être une forme nouvelle d'un thème extrêmement ancien.

Les recherches les plus récentes sur l'histoire des mathématiques ont amené à une conclusion analogue. Dès 1910, G. Milhaud écrivait : « Les matériaux accumulés en mathématiques par les Orientaux et les Égyptiens étaient décidément

2. DELAPORTE, *La Mésopotamie*, « Bibliothèque de synthèse historique », 1923, p. 152.

plus importants et plus riches qu'on ne le soupçonnait encore généralement il y a une dizaine d'années. »[3]

Enfin les travaux des anthropologistes sur les sociétés inférieures introduisent de nouvelles données qui compliquent encore le problème de l'origine de la philosophie. On trouve en effet, dans la philosophie grecque, des traits intellectuels qui n'ont leur analogie que dans une mentalité primitive. Les notions qu'emploient les premiers philosophes, celles de destin, de justice, d'âme, de dieu, ne sont pas des notions qu'ils ont créées ni élaborées eux-mêmes, ce sont des idées populaires, des représentations collectives qu'ils ont trouvées. Ce sont, semble-t-il, ces notions qui leur servent de schémas ou de catégories pour concevoir la nature extérieure. L'idée que les physiologues ioniens se font de l'ordre de la nature, comme d'un groupement régulier d'êtres ou de forces auxquels la destinée souveraine impose leur limite, est due au transport de l'ordre social dans le monde extérieur ; la philosophie n'est peut-être, à son origine, qu'une sorte de vaste métaphore sociale. Des faits aussi étranges que le symbolisme numérique des pythagoriciens qui admettent que « tout est nombre » s'expliqueraient par cette forme de pensée qu'un philosophe allemand appelait récemment la « pensée morphologico-structurale » des primitifs et qu'il opposait à la pensée fonctionnelle fondée sur le principe de causalité ; comme la peuplade nord-américaine des Zunis fait correspondre à la division de leur race en sept parties, la division en sept du village, des régions du monde, des éléments, du temps, ainsi les pythagoriciens ou même Platon dans le *Timée* inventent continuellement des correspondances numériques du même ordre[4]. La ressemblance affirmée dans le *Timée* entre les intervalles des planètes et l'échelle musicale nous paraît complètement arbitraire, et la logique nous en échappe tout autant que celle de la *participation*, étudiée par L. Lévy-Bruhl dans ses travaux sur la mentalité primitive.

S'il en est ainsi, les premiers systèmes philosophiques des Grecs ne seraient nullement primitifs ; ils ne seraient que la forme élaborée d'une pensée bien plus ancienne. C'est sans doute dans cette mentalité qu'il faudrait rechercher l'origine

3. *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1910, p. 127.
4. CASSIRER, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig, 1922.

véritable de la pensée philosophique ou du moins d'un de ses aspects[5]. A. Comte n'avait pas tort en voyant dans ce qu'il appelait le fétichisme la racine de la représentation philosophique de l'univers ; maintenant que, par le folklore et les études sur les peuples non civilisés, on a une connaissance plus précise et plus positive de l'état d'esprit des primitifs, on pressent mieux tout ce qui en subsiste dans la métaphysique évoluée des Grecs.

Ainsi les premiers « philosophes » de la Grèce n'ont pas eu vraiment à inventer ; ils ont travaillé sur des représentations de la complexité et de la richesse mais aussi de la confusion desquelles nous pouvons difficilement nous faire une idée. Ils avaient moins à inventer qu'à débrouiller et à choisir, ou plutôt l'invention était dans ce discernement lui-même. On les comprendrait sans doute mieux, si l'on savait ce qu'ils ont rejeté, qu'en sachant ce qu'ils ont gardé. D'ailleurs, l'on voit parfois des représentations refoulées réapparaître ; et la pensée primitive sous-jacente fait un effort continuel, qui réussit quelquefois, pour renverser les digues dans lesquelles on la contient.

Si, malgré ces remarques, nous faisons commencer notre histoire à Thalès, ce n'est donc pas que nous méconnaissions la longue préhistoire où s'est élaborée la pensée philosophique ; c'est seulement pour cette raison pratique que les documents épigraphiques des civilisations mésopotamiennes sont peu nombreux et d'un accès difficile, et c'est ensuite parce que les documents sur les peuples sauvages ne peuvent nous fournir des indications sur ce qu'à été la Grèce primitive.

*
* *

La question des *frontières* de l'histoire de la philosophie, connexe de celle des origines, ne peut être non plus résolue avec exactitude. Il est indéniable qu'il y a eu, à certaines époques, dans les pays d'Extrême-Orient et surtout dans l'Inde,

---

5. Voyez sur la question le livre très frappant de F. M. CORNFORD, *From religion to philosophy*, Londres, 1912. [Cf. É. BREHIER, « Une nouvelle théorie sur les origines de la philosophie grecque », *Études de Philosophie antique*, Paris, 1955, p. 33-43.]

une vraie floraison de systèmes philosophiques. Mais il s'agit de savoir si le monde gréco-romain, puis chrétien, d'une part, le monde extrême-oriental, de l'autre, ont eu un développement intellectuel complètement indépendant l'un de l'autre : dans ce cas, il serait permis de faire abstraction de la philosophie de l'Extrême-Orient dans un exposé de la philosophie occidentale. La situation est bien loin d'être aussi nette : pour l'Antiquité d'abord, les relations commerciales faciles qu'il y a eu à partir d'Alexandre jusqu'aux invasions arabes entre le monde gréco-romain et l'Extrême-Orient ont rendu possibles les relations intellectuelles. Nous en avons des témoignages précis ; les Grecs, voyageurs ou philosophes, ont beaucoup écrit sur l'Inde à cette époque ; les débris de cette littérature, particulièrement aux IIe et IIIe siècles de notre ère, témoignent tout au moins d'une vive curiosité pour la pensée indienne. D'autre part, au Haut Moyen Âge, s'est développée en pays musulman une philosophie dont la pensée grecque, aristotélicienne ou néo-platonicienne, formait certainement l'essentiel, mais qui, cependant, ne paraît pas avoir été sans subir, à diverses reprises, l'influence du voisinage indien. Or, on verra quelle place cette philosophie arabe a eue dans la chrétienté, depuis le XIIIe siècle jusqu'au XVIe. C'est donc une question fort importante de savoir quels sont les degrés et les limites de cette influence, directe ou indirecte. Mais c'est aussi une question fort difficile : l'influence de la Grèce sur l'Extrême-Orient, qui est aujourd'hui prouvée en matière d'art, a été sans doute très forte dans le domaine intellectuel, et beaucoup plus forte que l'influence inverse de l'Inde sur l'hellénisme. Étant donné l'incertitude des dates de la littérature indienne, les ressemblances entre la pensée grecque et indienne ne peuvent pas témoigner de laquelle des deux vient l'influence. Il semble que ce soit seulement sous l'influence grecque que les Hindous aient donné à l'exposé de leurs idées le caractère systématique et ordonné que nos habitudes intellectuelles, héritées des Grecs, nous font considérer comme lié à la notion même de philosophie.

Malgré ces difficultés, une histoire de la philosophie n'a pas le droit d'ignorer la pensée extrême-orientale : aussi, en dehors des indications que nous avons données sur les influences de l'Orient, à mesure qu'elles se manifestent en Occident, nous avons demandé à un spécialiste connu de la pensée indienne,

qui est en même temps un philosophe, P. Masson-Oursel[6], de compléter cette Histoire par un exposé du développement de la philosophie en Moyen et Extrême-Orient[7].

II

Notre second problème est celui du degré d'indépendance de l'histoire de la philosophie à l'égard de l'histoire des autres disciplines intellectuelles. Mais nous refusons de le poser dogmatiquement, comme s'il s'agissait de trancher la question des rapports de la philosophie, prise comme une chose en soi, avec la religion, la science ou la politique. Nous voulons le poser et le résoudre historiquement ; c'est dire qu'il ne peut admettre une solution simple et uniforme. L'histoire de la philosophie ne peut pas être, si elle veut être fidèle, l'histoire abstraite des idées et des systèmes séparés des intentions de leurs auteurs et de l'atmosphère morale et sociale où ils sont nés. Il est impossible de nier que, aux différentes époques, la philosophie a eu, dans ce que l'on pourrait appeler le régime intellectuel du temps, une place très différente. Au cours de l'histoire, nous rencontrons des philosophes qui sont surtout des savants ; d'autres sont avant tout des réformateurs sociaux, comme Auguste Comte, ou des maîtres de morale, comme les philosophes stoïciens, et des prédicateurs, comme les cyniques ; il y a, parmi eux, des méditatifs solitaires, des professionnels de la pensée spéculative, comme un Descartes ou un Kant, à côté d'hommes qui visent à une influence pratique immédiate, comme Voltaire. La méditation personnelle tantôt est la simple réflexion sur soi, et tantôt confine à l'extase.

Et ce n'est pas seulement à cause de leur tempérament personnel qu'ils sont si différents, c'est à cause de ce que la société, à chaque époque, exige d'un philosophe. Le noble Romain, qui cherche un directeur de conscience, les papes du XIIIe siècle, qui voient dans l'enseignement philosophique de l'Université de Paris un moyen d'affermir le christianisme, les encyclopédistes, qui veulent mettre fin à l'oppression des

6. P. MASSON-OURSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923 ; voir aussi sa contribution à l'*Inde antique et la Civilisation indienne*, 1933. Cf. OLTRAMARE, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, 2 vol., 1907 et 1923.

7. [Voir le 1er fascicule supplémentaire : *La Philosophie en Orient*.]

forces du passé, demandent à la philosophie des choses fort différentes ; elle se fait tour à tour missionnaire, critique, doctrinale.

Ce sont là, dira-t-on, des accidents ; peu importe ce que la société veut faire de la philosophie ; ce qu'il y a d'important, c'est ce que celle-ci reste, au milieu des intentions différentes de ceux qui l'utilisent ; quelles que soient leurs divergences, il n'y a de philosophie que là où il y a une pensée rationnelle, c'est-à-dire une pensée capable de se critiquer et de faire effort pour se justifier par des raisons. Cette aspiration à une valeur rationnelle n'est-elle pas, peut-on penser, un trait assez caractéristique et permanent pour justifier cette histoire abstraite des doctrines, cette « histoire de la raison pure », comme dit Kant, qui en a esquissé l'idée[8] ? Suffisant pour distinguer la philosophie de la croyance religieuse, ce trait la distinguerait aussi des sciences positives ; car l'histoire des sciences positives est complètement inséparable de l'histoire des techniques d'où elles sont issues et qu'elles perfectionnent. Il n'y a pas de loi scientifique qui ne soit, sous un autre aspect, une règle d'action sur les choses ; la philosophie, elle, est pure spéculation, pur effort pour comprendre, sans autre préoccupation.

Cette solution serait fort acceptable, si elle n'avait pour conséquence immédiate d'éliminer de l'histoire de la philosophie toutes les doctrines qui font une part à la croyance, à l'intuition, intellectuelle ou non, au sentiment, c'est-à-dire des doctrines maîtresses ; elle implique donc une opinion arrêtée sur la philosophie, bien plus qu'une vue exacte de son histoire. Isoler une doctrine du mouvement d'idées qui l'a amenée, du sentiment et de l'intention qui la guident, la considérer comme un théorème à prouver, c'est remplacer par une pensée morte une pensée vivante et significative. On ne peut comprendre une notion philosophique que par son rapport à l'ensemble dont elle est un aspect. Combien de nuances différentes, par exemple dans le sens du fameux : Connais-toi toi-même ! Chez Socrate, la connaissance de soi signifie l'examen dialectique et la mise à l'épreuve de ses opinions propres ; chez saint Augustin, elle est un moyen d'atteindre la connaissance de Dieu par l'image de la Trinité que nous trouvons en nous ; chez Descartes, elle est comme un apprentis-

8. *Critique de la Raison pure*, Méthodologie transcendantale, chap. IV.

sage de la certitude ; dans les Upanishads de l'Inde, elle est la connaissance de l'identité du moi et du principe universel. Comment donc saisir cette notion et lui donner un sens, indépendamment des fins pour lesquelles on l'utilise ?

Une des plus grosses difficultés que l'on puisse opposer à l'idée d'une histoire abstraite des systèmes, c'est le fait que l'on pourrait appeler le déplacement de niveau des doctrines. Pour en donner un exemple saillant, songeons aux ardentes polémiques, continuées durant des siècles, sur les limites des domaines de la foi et de la raison. On pourrait trouver bien des doctrines, données à un certain moment comme de foi révélée et considérées à d'autres comme des doctrines de raison. La sécheresse et la pauvreté de la philosophie proprement dite dans le Haut Moyen Âge sont compensées par les trésors de vie spirituelle qui, de la philosophie païenne, sont passés dans les écrits théologiques de saint Ambroise et de saint Augustin. L'affirmation de l'immatérialité de l'âme, qui chez Descartes est rationnellement prouvée, est pour Locke une vérité de foi. Quoi de plus frappant que la transposition que Spinoza a fait subir à la notion religieuse de vie éternelle, en l'interprétant par des notions inspirées du cartésianisme ! De ces faits que l'on pourrait aisément multiplier, il résulte que l'on ne caractérise pas suffisamment une philosophie en indiquant les doctrines qu'elle soutient ; il importe bien plus de voir dans quel esprit elle les soutient, à quel régime mental elle appartient.

C'est dire que la philosophie ne saurait être scindée du reste de la vie spirituelle, qui s'exprime encore par les sciences, la religion, l'art, la vie morale ou sociale. Le philosophe tient compte de toutes les valeurs spirituelles de son temps pour les approuver, les critiquer ou les transformer. Il n'y a pas de philosophie là où il n'y a pas un effort pour ordonner hiérarchiquement les valeurs.

Ce sera donc une préoccupation constante de l'historien de la philosophie que de rester en contact avec l'histoire politique générale et l'histoire de toutes les disciplines de l'esprit, bien loin de vouloir isoler la philosophie comme une technique séparée des autres.

Seulement ces rapports avec les autres disciplines spirituelles ne sont nullement uniformes et invariables, mais se présentent de manière fort différente selon les époques et les penseurs.

La spéculation philosophique peut être rapportée tantôt à la vie religieuse, tantôt aux sciences positives, tantôt à la politique et à la morale, quelquefois à l'art. Il est des moments où prédomine le rôle d'une de ces disciplines, tandis que les autres s'effacent presque ; ainsi, au cours de l'Antiquité classique, nous assistons, en gros, à une décroissance graduelle du rôle des sciences, accompagnée par la croissance du rôle de la religion : tandis que, à l'époque de Platon, l'évolution des mathématiques a un intérêt tout particulier pour l'historien, ce sera, à l'époque de Plotin, l'invasion des religions orientales du salut qui devra appeler l'attention ; c'est à ce moment que nous devons nous poser le problème, encore si difficile à résoudre, de l'influence propre du christianisme sur la philosophie. L'époque actuelle voit, autour de la philosophie, une lutte d'influence assez âpre pour que cette méditation sur le passé ne soit pas tout à fait inutile.

III

Il est un troisième problème, sur lequel l'historien de la philosophie est manifestement obligé de prendre position. La philosophie a-t-elle une loi de développement, ou la succession des systèmes est-elle contingente et dépendant du hasard des tempéraments individuels ? Cette question est entre toutes importante ; l'histoire de la philosophie a, derrière elle, un long passé qui pèse lourdement sur elle ; elle a, particulièrement sur le point qui nous occupe, des traditions auxquelles il est rare qu'elle ne s'accommode pas plus ou moins. Ce sont ces traditions que nous voulons dégager afin de les apprécier comme il convient.

L'idée de considérer l'histoire de la philosophie dans l'ensemble et l'unité de son développement est une idée relativement récente. Elle est un aspect de ces doctrines du « progrès de l'esprit humain » qui se font jour à la fin du XVIIIe siècle ; d'une part la philosophie positive d'Auguste Comte, d'autre part la philosophie de Hegel incluent en elles comme élément nécessaire une histoire des démarches philosophiques de l'humanité ; l'esprit humain ne se définit pas en s'isolant de sa propre histoire.

Telle n'avait pas été du tout l'histoire de la philosophie à l'aurore de l'époque moderne. Notre histoire de la philosophie est véritablement née à l'époque de la Renaissance, lorsque l'on découvrit en Occident les compilateurs de la fin de l'Antiquité, Plutarque, dont les écrits renferment un traité *Sur les Opinions des Philosophes,* Sextus Empiricus, Stobée, les *Stromates* de Clément d'Alexandrie et surtout les *Vies des Philosophes* de Diogène Laërce, qui rassemble, en un inexprimable désordre, des débris de toutes les œuvres antiques d'histoire de la philosophie depuis les travaux des disciples d'Aristote. Par ces auteurs s'ouvraient, sur la diversité des sectes antiques, sur la succession des chefs d'école et des écoles elles-mêmes, des perspectives qui avaient entièrement échappé à la pensée médiévale. Les premières histoires imitèrent sans plus ces compilations ; ce furent des traités comme celui de Burleus sur les *Vie des Philosophes* (1477).

Il suit de là que l'histoire se limite d'abord à la philosophie antique ou, plus exactement, à la période qui va jusqu'au premier siècle de notre ère, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où s'arrêtent en général les compilateurs que nous avons nommés ; l'histoire de la philosophie antique postérieure s'introduit, il est vrai, grâce à l'étude directe des grandes œuvres néo-platoniciennes ; mais l'Antiquité se trouve ainsi complètement séparée du Moyen Âge, et l'idée qu'il pourrait y avoir une continuité de l'un à l'autre échappe complètement. Cette séparation est si accusée que Jonsius, recueillant les sources de l'histoire de la philosophie, se borne encore en 1649, sauf en un court chapitre, à mentionner les écrivains anciens qui ont écrit sur l'histoire de la philosophie (*De Scriptoribus historiae philosophicae,* libri IV, 1649). Pourtant, vers cette époque, l'histoire de la philosophie du Moyen Âge a commencé à être étudiée pour elle-même ; Launoi écrit une histoire des écoles médiévales[9].

L'histoire de la philosophie est donc avant tout à ce moment l'histoire des sectes ; c'est ainsi que la conçoit Bacon dans les plans qu'il trace des sciences[10]. L'histoire des sectes est pour lui une partie, la dernière, de l'histoire littéraire. L'histoire littéraire, dans son ensemble, a pour objet de mon-

9. *De Scholis celebrioribus seu a Carolo magno seu post Carolum per occidentem instauratis,* 1672.

10. *De Dignitate et augmentis scientiarum,* liv. II, chap. IV.

trer l'origine, les progrès, les régressions et les renaissances des « doctrines et des arts ». « Qu'on y ajoute, dit Bacon, les sectes et les controverses les plus célèbres qui ont occupé les doctes ; qu'on énumère les auteurs, les livres, les écoles, la suite des chefs d'école, les académies, les sociétés, les collèges, les ordres. » C'est le plan baconien que suit Georges Horn, l'auteur de la première histoire générale de la philosophie, qui mène le développement depuis les origines jusqu'au XVIIIe siècle ; la préface renvoie à Bacon, et le titre complet de l'ouvrage en indique bien le caractère : *Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*[11]. Ce qui l'intéresse, c'est moins l'analyse et la connaissance précise du contenu des doctrines que leur énumération et leur suite ; il a, à l'égard de l'histoire de la philosophie proprement dite, la position que l'histoire de l'Église a à l'égard de celle des dogmes ; et, pas plus qu'il n'existe à ce moment d'histoire des dogmes, il n'existe une histoire véritable de la philosophie.

C'est que le but des hommes de la Renaissance n'est pas de s'informer du passé, mais bien de le restaurer et de faire remonter l'esprit humain à ses sources vives. Aussi l'on se passionne pour la secte que l'on étudie, on n'est pas historien du platonisme sans être en même temps platonicien. Il y a ainsi des platoniciens et des stoïciens, des épicuriens et des académiciens, et même des présocratiques. L'histoire tire de ces chocs le plus grand profit ; Marsile Ficin fait connaître Platon et Plotin ; dans la première moitié du XVIIe siècle, Juste Lipse étudie avec attention et classe l'ensemble des textes connus sur les stoïciens ; Bérigard, dans son *Circulus Pisanus*, appelle l'attention sur les premiers physiciens de la Grèce ; Gassendi cherche à donner un portrait fidèle d'Épicure[12].

C'est dans ces travaux des « sectaires » plutôt que dans les travaux d'érudition pure qu'il faut chercher l'histoire proprement dite des doctrines. Une de ces sectes a, au point de vue qui nous occupe, une importance particulière, c'est celle des

---

11. *Lugduni Batavorum*, apud J. Elzevirium, 1645.

12. FICIN, *Theologia platonica*, 1482 ; BÉRIGARD, *Circulus pisanus ; de vetere et peripatetica philosophia*, 1643, 2e éd. 1661 ; Juste LIPSE, *Manuductio ad philosophiam stoicam, Physiologia Stoicorum*, 1604. GASSENDI, *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, 1649 ; *Syntagma philosophiae Epicuri*, 1659 ; cf. encore MAGNENUS, *Democritus reviviscens*, 1648.

académiciens et des pyrrhoniens ; un des arguments traditionnels du scepticisme est, en effet, l'existence de la diversité des sectes ; et une des sources principales de l'historien est le grand traité de Sextus Empiricus : *Contre les Dogmatiques*, édité et traduit en partie par Henry Estienne en 1562 ; Sextus y expose très longuement les variations d'opinion sur un même sujet. Il y a à cette époque bien des académiciens, et il n'en est pas qui n'emploient le même procédé[13].

Ainsi de toute l'érudition de la Renaissance, on ne recueille qu'un résultat, c'est la fragmentation de la pensée philosophique en une infinité de sectes ; ou bien l'on choisit une de ces sectes, et l'on est sectaire à son tour ; ou bien on les détruit l'une par l'autre, et l'on est sceptique. On ne pouvait échapper à cette fatalité qu'en dégageant entièrement la philosophie de la philologie ; ce fut l'œuvre des grands penseurs du XVIIe siècle ; dès 1645, Horn remarque avec beaucoup de raison que son siècle, avec Descartes et Hobbes, est le siècle des philosophes, tandis que le précédent avait été celui des philologues ; ce que l'on veut maintenant, ce n'est plus restaurer une secte, ni substituer une secte nouvelle aux anciennes, c'est trouver, par-delà les opinions des sectes, dans la nature même de l'esprit humain, les sources de la philosophie véritable.

Dans ces conditions nouvelles, ou bien l'histoire de la philosophie continuera à être purement et simplement l'histoire des sectes ; elle ne fera alors qu'énumérer les erreurs ou aberrations de l'esprit humain et elle ne sera qu'une encombrante érudition ; ou bien elle devra transformer profondément ses perspectives et ses méthodes.

Que l'histoire de la philosophie soit comme un musée des bizarreries de l'esprit humain, c'est le thème commun des rationalistes du XVIIe et du XVIIIe siècle. Pour expliquer ce jugement défavorable sur le passé, il faut voir de quelle manière il leur était présenté par les histoires de la philosophie. Encore dans le grand travail de Brücker, l'*Historia critica philosophiae* (1741-1744), qui, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle et en particulier chez les encyclopédistes, est l'ouvrage le plus utilisé, se ren-

13. Cf. par exemple, GUY DE BRUES, *Les Dialogues contre les nouveaux académiciens*, Paris, 1557, où, dans un dialogue entre Baïf et Ronsard, l'auteur expose les diverses opinions des philosophes « qui n'apportent que confusion dans nos esprits » (p. 65).

contre un schéma traditionnel du développement historique, qui vient de la *Cité de Dieu* de saint Augustin[14] et qui a subsisté à travers les siècles : la philosophie part du commencement du monde ; les Grecs ont menti en disant qu'ils étaient les premiers philosophes ; ils ont en réalité emprunté leurs doctrines à Moïse, à l'Égypte et à la Babylonie. Le premier âge de la philosophie n'est donc pas l'âge grec, mais l'âge barbare ; presque tous les historiens, jusqu'à Brücker, commencent par une longue série de chapitres sur « la philosophie barbare » : la philosophie, qui a une origine divine, s'est transmise aux patriarches juifs, puis de là aux Babyloniens, aux mages chaldéens, aux Égyptiens, aux Éthiopiens, aux Indiens, et même aux Germains. C'est seulement ensuite que les Grecs ont recueilli ces traditions, qui s'effaçaient de plus en plus ; elles dégénèrent chez eux en une infinité de sectes ; elles aboutissent d'une part au scepticisme de la nouvelle académie, qui est la fin de la philosophie, d'autre part au néoplatonisme qui s'efforce de corrompre la philosophie chrétienne.

En un mot, l'histoire de la philosophie est l'histoire d'une décadence graduelle et continue de l'esprit humain ; de cette décadence la preuve est le nombre des sectes qui ont remplacé l'unité originelle. La pensée grecque, en particulier, n'est ni un point de départ, ni un progrès ; la fantaisie individuelle, en se donnant libre cours, y a décidément presque détruit ce que gardaient encore de vérité les traditions orientales. Les Grecs n'ont pas du tout, on le voit, dans ces vieilles histoires de la philosophie, la place et la valeur qu'ils prendront plus tard. Cette critique des Grecs provient des pères de l'Église ; presque tous les philosophes du XVIIIe siècle, Voltaire en particulier qui ne cesse de railler Platon, adhèrent pleinement au vieux préjugé. Mais il y a plus ; on apporte les mêmes préventions à l'égard de la philosophie moderne ; c'est le fond du *Traité des systèmes* de Condillac (1749) ; tous les systèmes philosophiques sont le fruit de l' « imagination ». « Un philosophe rêve facilement. Combien de systèmes n'a-t-on pas faits ? Combien n'en fera-t-on pas encore ? Si du moins on en

14. Liv. VIII, chap. IX ; comparer CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, liv. I début ; Juste LIPSE au début de sa *Manuductio ad physiologiam stoicam* utilise ces textes.

trouvait un qui fût reçu à peu près uniformément par tous ses partisans ! Mais quel fonds a-t-on pu faire sur des systèmes qui souffrent mille changements, en passant par mille mains différentes ? »[15]

Tel est, au XVIIIe siècle, l'aboutissant du jugement de la philosophie sur son propre passé ; il résulte du conflit entre une conception de l'histoire datant de la Renaissance et une conception nouvelle de la philosophie. Mais simultanément et dès le XVIIe siècle, par un mouvement inverse, la conception de l'histoire et la perspective sous laquelle on voit le passé se transforment. Le thème nouveau, c'est l'idée que l'unité de l'esprit humain reste visible à travers la diversité des sectes. Dès le début du XVIIe siècle (1609), dans son *Conciliator philosophicus*, Goclenius s'était efforcé de classer, sur chaque sujet, les contradictions des sectes ; et il ne dressait cette liste d'antinomies que pour les résoudre et pour montrer qu'elles n'étaient qu'apparentes. Ce « syncrétisme » qui affirme l'accord de la pensée philosophique avec elle-même est considéré par Horn comme le résultat véritable de l'histoire de la philosophie[16].

À ce syncrétisme, qui efface les différences entre les sectes, est lié l'éclectisme qui, lui aussi, est au-dessus de toute secte, mais qui, au lieu de réunir, choisit et distingue. « Il n'y a qu'une secte, dit déjà Juste Lipse, en laquelle nous puissions nous inscrire avec sécurité : c'est la secte éclectique, celle qui lit avec application et qui choisit avec jugement ; extérieure à toute faction, elle deviendra facilement la compagne de la vérité. » Cet esprit de conciliation et d'éclectisme, qui a au XVIIe siècle, en Leibniz, un illustre représentant[17], anime la grande *Historia critica philosophiae* de Brücker[18], la source où tous les écrivains de la seconde moitié du XVIIIe siècle ont puisé leurs connaissances en histoire de la philosophie. Le véritable usage de l'histoire, c'est de faire connaître les caractères qui

15. *Œuvres complètes*, Paris, 1803 ; t. III, p. 7, p. 27.

16. *Historia philosophica*, Leyde, 1645, p. 323.

17. Voyez aussi J.-C. STURM, *Philosophia eclectica*, 1686, et *Physica eclectica*, 1697-1722, et J.-B. DU HAMEL, *De consensu veteris et novae philosophiae*, 1663 ; vue d'ensemble de l'histoire de la philosophie chez Leibniz, *Œuvres*, éd. Gerhardt, t. VII, p. 146-156.

18. *Jacobi Bruckeri, Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram aetatem perducta*, Lipsiae, 1742-44, 5 vol.

distinguent la vraie philosophie de la fausse. L'histoire de la philosophie « développe une sorte d'histoire de l'intelligence humaine », elle montre « quelle est la puissance de l'intelligence, de quelle manière elle a été arrachée aux ténèbres et éclairée par la lumière de la vérité, comment elle est parvenue, à travers tant de hasards et d'épreuves, à la connaissance de la vérité et de la félicité, à travers quels méandres elle s'est fourvoyée, de quelle manière elle a été ramenée à la voie royale »[19]. L'histoire des sectes n'est donc qu'un moyen de nous affranchir des sectes. L'éclectisme de Brücker pénètre dans l'*Encyclopédie* ; Diderot, dans l'article *Éclectisme,* y loue l'éclectique « qui ose penser de lui-même, et, de toutes les philosophies qu'il a analysées sans égard et sans partialité, s'en faire une particulière et domestique ».

Mais le syncrétisme et l'éclectisme ne sont pas la seule manière d'interpréter le passé et de dominer la diversité des sectes. L'on cherche aussi, tout en maintenant cette diversité, à y trouver un lien et une continuité historique. Dans un ouvrage un peu antérieur à celui de Brücker, Deslandes proteste contre l'idée même d'une histoire des sectes[20]. « Recueillir séparément les divers systèmes des philosophes anciens et modernes, entrer dans le détail de leurs actions, faire des analyses exactes de leurs ouvrages, ramasser leurs sentences, leurs apophtegmes et même leurs bons mots, c'est là précisément ce que l'histoire de la philosophie contient de moins instructif. Le principal à mon avis, c'est de remonter à la source des principales pensées des hommes, d'examiner leur variété infinie et en même temps *le rapport imperceptible, les liaisons délicates qu'elles ont entre elles* ; c'est de faire voir comment ces pensées ont pris naissance les unes après les autres et souvent les unes des autres ; c'est de rappeler les opinions des philosophes anciens et de montrer qu'ils ne pouvaient dire effectivement que ce qu'ils ont dit. »

Ces efforts pour dégager l'histoire de la philosophie de la poussière des sectes trouvent naturellement un appui chez les théoriciens du progrès. Pour Condorcet, la division de la

19. BRÜCKER, p. 10-21.

20. *Histoire critique de la philosophie,* où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps ; Amsterdam, 1737 ; t. I. p. 3 et p. 5.

philosophie en sectes est un état nécessaire mais passager, dont la philosophie s'affranchit peu à peu, tendant « à ne plus admettre que des vérités prouvées », et non plus des opinions. Dans cette perspective historique, la Grèce a une place spéciale parce que l'espèce humaine doit reconnaître en elle l'initiatrice « dont le génie lui a ouvert toutes les routes de la vérité »[21].

L'hellénisme n'est plus considéré comme une décadence, mais comme un début. Ainsi se fixe un cadre du développement historique de la philosophie où l'on voit une philosophie purement occidentale commençant avec les penseurs grecs de l'Ionie, trouvant son type en Socrate qui voulait « non faire adopter par les hommes un nouveau système et soumettre leur imagination à la sienne, mais leur apprendre à faire usage de leur raison » ; c'est cette philosophie qui, après la longue éclipse du Moyen Âge, se réalise pleinement avec Descartes. On en a fini avec le fatras de la prétendue philosophie barbare et orientale et les accusations de plagiat contre les Grecs. En revanche il faut bien dire tout ce que laisse en dehors de lui ce schéma des progrès de l'esprit humain, si répandu au XVIIIe siècle finissant, et qui est en somme resté celui de nos histoires de la philosophie : c'est tout le christianisme et tout l'Orient.

Les penseurs du XVIIIe siècle ont donc cherché à introduire unité et continuité dans l'histoire de la philosophie ; or toute la première partie du XIXe siècle a vu un effort pour construire ce qui n'avait été qu'esquissé. On cherche à présent un principe de liaison interne qui permette de comprendre en elles-mêmes les doctrines et d'en saisir la signification historique. On proteste contre la légèreté avec laquelle sont rejetées comme absurdes des idées qui ne sont pas les nôtres, alors qu'elles sont des aspects nécessaires de l'esprit humain. Ce qui manquait le plus aux historiens, c'était le sens historique, la perception délicate des nuances du passé. C'est ce qu'indique très bien Reinhold, dans un article de 1791, « Sur le concept de l'histoire de la philosophie » : « La raison pour laquelle, dit-il, l'histoire de la philosophie apparaît dans nos manuels comme une histoire de la folie des hommes plutôt

21. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (écrit en 1793) ; quatrième et neuvième époques.

que de leur sagesse, pour laquelle les plus célèbres et souvent les plus méritants de l'Antiquité sont maltraités de la façon la plus indigne, pour laquelle leurs regards les plus profonds dans le sanctuaire de la vérité sont mal interprétés et compris comme les plus plates des erreurs – c'est que l'on comprenait mal leurs idées, et on devait mal les comprendre parce que, en les jugeant, on s'en tenait aux principes postérieurs d'une des quatre sectes métaphysiques principales, ou parce qu'on était habitué par les méthodes de la philosophie populaire à prévenir les recherches les plus profondes par les oracles du sens commun. »[22]

C'est le programme de Reinhold que Tennemann a suivi dans son *Histoire de la philosophie*[23] ; cette histoire ne doit supposer d'après lui aucune idée de la philosophie ; elle n'est que la peinture de la formation graduelle de la philosophie, la peinture des efforts de la raison pour réaliser l'idée d'une science des lois de la nature et de la liberté.

Mais le principe d'unité interne se présente lui-même de deux manières : d'une part comme principe d'une classification des doctrines qui se flatte de faire entrer dans un petit nombre de types, dépendant de la nature de l'esprit, toutes les sectes possibles ; d'autre part, comme un développement graduel dont chaque doctrine importante constitue un moment nécessaire.

Le premier point de vue est celui de J.-M. de Gérando[24]. Il déclare positivement qu'il abandonne, comme à la fois stérile et impossible, l'ancienne méthode de l'histoire des sectes. « Les opinions philosophique qui se sont produites dans les divers pays et dans les divers âges sont tellement variées, tellement nombreuses que le plus savant et le plus fidèle recueil ne fera que jeter le trouble et la confusion dans nos idées et nous accabler sous le poids d'une érudition stérile, à moins que des rapprochements heureusement préparés ne viennent guider l'attention. »[25] À l'« histoire narrative », il faut substituer, selon les expressions de Bacon, l'« histoire inductive et

22. *Uber den Begrif der Geschichte der Philosophie*, dans FULLEBORN, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, I, 1791, p. 33.

23. *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1798-1819, 11 vol.

24. *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris, an XII, 1804, 3 vol.

25. Introduction, p. 23.

comparée » ; elle consiste d'abord à déterminer le très petit nombre de questions primitives auxquelles doit répondre chaque système ; d'après ces réponses, on peut saisir l'esprit de chacun d'eux et les grouper en classes naturelles ; cette classification faite, on pourra les comparer, saisir leurs points de divergence, et, enfin, considérant chacun d'eux comme autant d'expériences faites sur la marche de l'esprit humain, juger quel est le meilleur. De fait, la question primitive qui donne à Gérando la base de sa classification, c'est celle de la nature de la connaissance humaine ; l'histoire des systèmes devient un « essai de philosophie expérimentale » qui montre à l'épreuve la valeur de chaque solution donnée au problème de l'origine de la connaissance.

La méthode de Victor Cousin n'ajoute pas beaucoup à celle de J.-M. de Gérando. C'est une sorte de moyenne entre la méthode du botaniste qui classe les plantes par famille, et l'explication psychologique qui les rattache aux fait primitifs de l'esprit humain. « Ce qui trouble et décourage, dit-il au début du cours de 1829, à l'entrée de l'histoire de la philosophie, c'est la prodigieuse quantité de systèmes appartenant à tous les pays et à tous les temps. » Puis « des caractères, différents ou semblables, se dégageront comme d'eux-mêmes et réduiront cette multitude infinie de systèmes à un assez petit nombre de systèmes principaux qui comprennent tous les autres ». Après la classification vient l'explication. Ces grandes familles de systèmes viennent de l'esprit humain. Voilà pourquoi l'esprit humain, aussi constant à lui-même que la nature, les reproduit sans cesse. L'histoire de la philosophie revient donc finalement à la psychologie qui, point de départ de toute saine philosophie, « fournit même à l'histoire sa plus sûre lumière »[26]. On domine donc l'histoire en la niant, puisqu'on remplace le développement des doctrines dans la durée par leur classement.

Le second point de vue qui permet d'introduire une unité dans l'histoire de la philosophie est celui d'une liaison dynamique entre les systèmes, où chacun apparaît comme un moment nécessaire d'une histoire unique. L'histoire de la philosophie ne fait ici que refléter les tendances générales du début du XIXe siècle, qui ont donné naissance aux sciences morales et sociales ; on ne croit plus que l'histoire générale

26. *Histoire générale de la philosophie*, 4e éd., Paris, 1867, p. 4.

s'oriente vers le succès d'une religion particulière ou d'un empire ; elle progresse plutôt vers une civilisation collective qui intéresse l'humanité entière. De même l'histoire de la philosophie ne s'oriente pas au bénéfice d'une secte ; elle a une loi immanente que l'on peut reconnaître par une observation directe.

« Aucune science ne saurait être comprise sans sa propre histoire, toujours inséparable de l'histoire générale de l'humanité »[27] ; il n'est nulle remarque qui condense plus nettement les idées d'Auguste Comte sur l'histoire intellectuelle : impossibilité de séparer le présent du passé, de considérer le stade présent de l'intelligence autrement que dans le progrès dynamique où il est né des stades passés ; impossibilité de séparer l'histoire du développement intellectuel de celle de l'ensemble de la civilisation. Le positivisme affirme la « continuité humaine » que niaient « le catholicisme maudissant l'Antiquité, le protestantisme réprouvant le Moyen Âge, et le déisme niant toute filiation ». La pensée de Comte se rattache au mouvement général que nous avons vu croître au XVIIIe siècle contre l'idée d'une histoire de la philosophie comme simple énumération de sectes incohérentes. « La continuité dynamique » (p. 27) nous interdit de croire qu'il y ait jamais dans les opinions humaines des « changements radicaux » ; elles se sont modifiées en vertu de la même impulsion qui les modifie encore, c'est-à-dire d'une impulsion vers une subordination croissante de nos jugements à l'ordre objectif. Chacune de ces étapes a sa place normale et nécessaire. La « logique purement subjective » (p. 31) du fétichiste qui anime les phénomènes « est, à l'origine, aussi normale que le sont aujourd'hui les meilleures méthodes scientifiques ».

Cette vision d'une marche continue qui ne peut être rétrograde amène Comte à transformer entièrement la valeur que les historiens du XVIIIe siècle donnaient à chaque période du passé, particulièrement à la pensée grecque et à la pensée du Moyen Âge. Il proteste formellement contre « les irrationnelles hypothèses de certains érudits sur une prétendue antériorité de l'état positif envers l'état théologique » (p. 73), allusion sans doute à une objection que l'on peut tirer de la science positive des Grecs précédant la pensée médiévale. Ces

27. *Système de Politique positive* (1851-1854), Paris, Crès, 1921, t. III, p. 2.

hypothèses, ajoute-t-il, « ont été renversées irrévocablement d'après une meilleure érudition ». L'union de la théologie et de la métaphysique, qui caractérise le Moyen Âge, union qui, aux yeux des écrivains protestants comme Brücker et des encyclopédistes, est un scandale et une alliance monstrueuse, est précisément ce qui fait la supériorité du Moyen Âge sur l'Antiquité, et ce qui prépare l'âge moderne. La théologie sans métaphysique, c'est nécessairement le polythéisme ; il « constitue seul le véritable état théologique, où l'imagination prévaût librement. Le monothéisme résulte toujours d'une théologie essentiellement métaphysique, qui restreint la fiction par le raisonnement ».

Comte entend donc moins par philosophie les systèmes techniques des spécialistes de la philosophie, qu'un état mental diffus à travers la société, qui se manifestera aussi bien, sinon mieux, dans des institutions juridiques, dans des œuvres littéraires ou des œuvres d'art que dans les systèmes des philosophes. Un système philosophique, nommément désigné, pourra, il est vrai, montrer avec une particulière clarté cet état d'esprit, parce qu'il concentre des traits épars ailleurs et les met en pleine lumière[28] ; mais il ne sera jamais étudié qu'à titre de symbole et de symptôme. Ce qui intéresse les historiens animés de l'esprit positiviste, ce sont les « représentations collectives », et les vues individuelles n'obtiennent leur regard que si elles sont le reflet du collectif. De là un changement de méthode : il se manifeste par le peu de souci que l'on a de la partie en quelque sorte technique de la philosophie ; ce qui intéresse, ce sont les théorèmes fondamentaux du philosophe, le contenu de leur opinion, et non leur vérité absolue ; chaque système d'opinions est en relation avec une époque et tire de cette relation la seule justification à laquelle il puisse prétendre.

Avant Auguste Comte, Hegel eut un égal souci de faire l'apologie des systèmes, en montrant que leur diversité ne s'oppose pas à l'unité de l'esprit. « L'histoire de la philosophie, dit-il[29], rend manifeste, dans les diverses philosophies

---

28. Cf. *Politique positive*, 4e éd., t. III, p. 34, sur la nécessité d'une fixation des croyances en un enseignement. « L'anarchie moderne a pu seule susciter le rêve subversif d'une foi sans organe. »

29. *Encyclopädie* (1817), Einleitung, § 13, 14.

qui apparaissent, qu'il n'y a qu'une seule philosophie à divers degrés de développement, et aussi, que les principes particuliers sur lesquels s'appuie un système ne sont que des branches d'un seul et même ensemble. La philosophie la dernière venue est le résultat de toutes les philosophies qui précèdent et doit contenir les principes de toutes ces philosophies. » Ce n'est là ni le sectarisme qui excommunie, ni le scepticisme qui profite des divergences des systèmes pour les renvoyer tous ; sectarisme et scepticisme supposent qu'il y a plusieurs philosophies ; l'histoire pose qu'il n'y en a qu'une. « Pour justifier le mépris de la philosophie, l'on admet qu'il y a des philosophies différentes, dont chacune est une philosophie et non pas la philosophie, – comme s'il y avait des cerises qui n'étaient pas aussi du fruit. » L'histoire de la philosophie est le développement d'un « unique esprit vivant » prenant possession de lui-même ; elle ne fait qu'exposer dans le temps ce que la philosophie même, « libérée des circonstances historiques extérieures, expose à l'état pur dans l'élément de la pensée ».

Unité de l'esprit humain et continuité de son développement, telles sont les certitudes *a priori* qui, s'imposant à l'historien avant même qu'il ait commencé sa recherche, lui mettent en mains le fil qui lui permettra de s'orienter. Ce que cette thèse suppose, c'est l'existence d'une sorte d'*a priori* historique, *a priori* qui consiste dans la nature de l'esprit et dont la connaissance n'est pas du tout justiciable des méthodes historiques. L'histoire de la philosophie est l'histoire des manifestations de l'Esprit ; comme telle, elle est débarrassée des contingences et des accidents ; l'historien est sûr de trouver un lien dialectique entre les systèmes qui se succèdent[30].

Avec Hegel et Comte, nous sommes à l'extrême opposé de la situation où la Renaissance avait laissé l'histoire de la philosophie ; le passé ne s'oppose plus au présent ; il le conditionne et, justifié par lui, il ne fait que dérouler l'unité d'un plan systématique et préconçu. Toute l'évolution de l'histoire de la philosophie jusqu'à nos jours repose sur une discussion de ce postulat.

30. De même, COMTE fait reposer finalement (*Politique positive*, t. III) sa loi des trois états non sur une induction historique, mais sur la nature de l'esprit humain.

En effet, la connaissance de la loi immanente à ce développement n'est pas le résultat de l'observation et de l'induction historiques. L'unité de la philosophie, chez Hegel, n'est pas une constatation, mais bien un postulat. C'est un postulat qui ne peut être accepté qu'avec la philosophie dont elle fait partie. Est-ce ainsi que l'histoire apparaît à une vue non prévenue ? « Tout homme d'un jugement ordinaire qu'on mettra en présence du spectacle qu'offre l'histoire de la philosophie s'en formera d'emblée une idée singulièrement différente de ce que voudrait le sophisme de la philosophie hégélienne. » Renouvier, qui formule cette opinion[31], revient en effet, par-delà l'éclectisme français, par-delà Hegel et Diderot, à cette tradition du sectarisme contre laquelle s'étaient élevés le XVIIIe et le XIXe siècles, parce qu'elle ne répondait pas au désir passionné de l'unité de l'esprit humain. Selon Renouvier, la division des philosophes en sectes opposées n'est point un accident historique, résultant de préjugés temporaires que feront disparaître les « Lumières », mais un phénomène normal qui tient à la constitution de l'esprit humain. « Depuis vingt-cinq siècles, en Occident, les plus grandes oppositions se sont maintenues entre les philosophes. Sans doute, la controverse et le progrès des connaissances positives ont pu éliminer certaines questions et supprimer certaines dissidences, mais la plupart et les plus graves de toutes n'ont fait que reculer ou se transporter ailleurs. » L'esprit humain est de nature antinomique ; la controverse dominante est celle qui existe entre la doctrine de la liberté et celle du déterminisme ; à cette controverse se ramènent, selon Renouvier, toutes les autres, et l'on peut classer systématiquement tous les systèmes, en faisant rentrer chacun d'eux dans l'une ou l'autre de ces deux doctrines. Or, il n'est pas à prévoir que jamais un parti puisse convaincre l'autre par des raisons contraignantes. Ainsi s'explique et se justifie l'existence des sectes. Le tort de l'éclectisme et de l'hégélianisme est d'avoir vu seulement dans les sectes tantôt un produit arbitraire de la fantaisie, tantôt un moment nécessaire mais tout provisoire dans le développement de la pensée.

Du point de vue de Renouvier, l'histoire de la philosophie se fige donc en un dialogue intemporel entre deux thèses

31. « Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques », *La Critique religieuse*, juillet 1882, p. 184.

contradictoires et toujours renaissantes ; d'une époque à l'autre il n'y a pas de différences philosophiquement importantes ; les « variations de la terminologie, la diversité des rapports sous lesquels peut être envisagé chaque problème » et qui permettent « de donner une forme et des expressions nouvelles à des opinions en réalité anciennes », voilà la seule matière qui reste à l'histoire comme telle ; elle a en revanche des cadres permanents, ceux mêmes qui permettent « la classification systématique des doctrines » ; mais ces cadres sont des nécessités de la pensée et non pas des faits historiques. La seule initiative qui reste permise à l'esprit humain, c'est non pas la construction des systèmes qui sont dans l'essentiel prédéterminés (tout comme chez Gérando, ou Cousin), mais l'adoption libre d'une des deux seules directions possibles. L'originalité n'est pas, comme on le croyait, dans l'invention intellectuelle d'un système, mais dans l'attitude de la volonté à l'égard de systèmes préformés.

Le point de vue de Renouvier marque déjà l'abandon de la doctrine d'une prétendue nécessité historique. Son époque même et plus encore la nôtre nous donnent le spectacle d'une sorte de désagrégation des grandes synthèses historiques ; notre temps a une répulsion manifeste pour les grandes constructions, qu'elles soient hégéliennes ou positivistes. Les signes extérieurs de cet état d'esprit, c'est que les œuvres marquantes dans l'histoire de la philosophie ne sont plus des histoires d'ensemble, mais des ouvrages limités à une période comme la *Philosophie des Grecs* d'Édouard Zeller, ou à une nation, ou à un problème, comme le *Système du Monde de Platon à Copernic* de Duhem, ou bien des recueils philologiques comme les *Fragments des Présocratiques* et les *Doxographes grecs* par H. Diels, ou des monographies comme celles d'Hamelin sur le *Système d'Aristote* ou le *Système de Descartes.* Les histoires générales de la philosophie ont elles-mêmes une méthode plus analytique que synthétique et visent plus à recueillir les résultats des travaux utilisés dans les monographies qu'à découvrir une loi immanente de développement, telle sous cet aspect, la *Philosophie analytique de l'histoire* de Renouvier ; telles l'*Histoire de la Philosophie européenne* de Weber, l'*Histoire de la Philosophie par problèmes* de Janet et Séailles, et plus manifestement encore la grande *Histoire de la Philosophie* d'Ueber-

weg, qui ne vise qu'à tenir le lecteur au courant des travaux originaux sur chaque question.

Les causes de cette situation, qui est nouvelle, sont de deux sortes. La première est l'immense labeur philologique, qui, depuis 1850 environ, grâce à des éditions critiques, à des découvertes de textes, à des recueils de fragments, a, en même temps qu'il précisait et enrichissait notre information, rendu difficiles ou même impossibles ces vues d'ensemble que se vantaient d'avoir les historiens d'antan. Il doit en être ainsi si l'on songe aux conditions de la méthode philologique : à son point de vue, en effet, les périodes de l'histoire se distinguent moins par des événements positifs qui en marqueraient le début et la fin que par la nature et l'état des sources qui les font connaître ; pour ne prendre qu'un exemple grossier, combien différent est l'état de nos sources relatives à la philosophie antique, avec ses rares œuvres originales, et l'état des sources de la philosophie médiévale ou moderne, dont l'abondance effraye l'imagination. Le travail de critique et d'interprétation des textes doit suivre dans les deux cas des méthodes différentes, et il implique même des habitudes d'esprit assez distinctes pour qu'on ne puisse se vanter de les posséder à la fois ; mais il en faudrait dire autant de périodes bien plus courtes ; le stoïcisme et l'épicurisme, par exemple, connus par des lambeaux de textes, ne peuvent être étudiés de la même manière que le système d'Aristote, dont l'enseignement est intégralement conservé.

D'autre part, les conclusions du philologue, quand il s'agit d'interpréter une pensée et d'en serrer de près le sens, sont souvent provisoires et à la merci d'une nouvelle découverte ou d'un nouveau rapprochement ; les interprétations des systèmes anciens comme le platonisme, ou même des doctrines modernes, comme celles de Descartes ou de Kant, sont innombrables ; comment y trouver un point d'appui solide pour une construction synthétique ?

Aux exigences de la méthode philologique s'ajoute une seconde raison, peut-être plus déterminante encore, pour nous détourner de l'ambition de décrire l'ensemble du passé philosophique. Comte et Hegel, et même Renouvier s'occupent de la philosophie et non des philosophes. Qu'ils considèrent ces représentations de l'univers qu'ils étudient, comme des cadres éternels imposés par la nature même de la raison,

ou comme des sortes de représentations collectives, évoluant elles-mêmes collectivement et se transformant avec la société, ils font de la philosophie quelque chose d'impersonnel[32], ou, du moins, l'expression personnelle que donne un philosophe des pensées de son temps n'est que l'accident ; l'essentiel est ailleurs, dans ce *dictamen* rationnel ou social, sorte de déité, à laquelle se soumettent naturellement les consciences individuelles – fussent-elles celles d'un Platon ou d'un Descartes.

Or l'histoire de la philosophie a évolué comme l'histoire en général : la minutie apportée à la recherche des sources ne s'expliquerait pas sans la volonté de l'historien d'arriver à ce qu'il y a d'individuel, d'irréductible, de personnel dans le passé ; ses recherches seraient tout à fait inutiles, s'il s'agissait, comme autrefois, de déterminer des types ou des lois ; à quoi bon un exemplaire nouveau d'un type déjà connu, si l'exemplaire n'avait son prix en lui-même et dans ce qui le distingue ?

Ce goût de l'individuel, qui est peut-être encore le trait dominant de notre critique littéraire, nous fait voir le passé sous une perspective tout à fait nouvelle ; ce ne sont plus ni des « sectes » comme à la Renaissance, ni des « systèmes » comme chez Cousin, ni des « mentalités collectives » que vise à atteindre l'historien ; ce sont des individus, dans toute la richesse nuancée de leur esprit ; Platon, Descartes ou Pascal ne sont ni des expressions de leur milieu ni des moments historiques, mais de véritables créateurs. Ce qui frappe à première vue, c'est la discontinuité de leurs efforts ; il n'y a, remarque Windelband, nul progrès continu « puisque chacun des grands systèmes donne du problème une formule nouvelle et le résout comme si les autres n'avaient pas existé »[33].

Il faut ajouter que ces deux raisons, exigences de la méthode philologique et recherche de l'individuel, bien que s'opposant l'une et l'autre à la synthèse historique, ne conduisent pas l'esprit dans le même sens. Le philologue a une tendance à chercher la parenté des pensées et des formules ; cette tendance s'exagère parfois, si elle n'est pas tempérée par le goût et par le sens des pensées vivantes, jusqu'à faire

32. En ce qui concerne Renouvier, certes le choix d'une des deux doctrines opposées est personnel et libre ; mais les doctrines entre lesquelles le choix s'exerce sont tout à fait déterminées.

33. *Geschichte der Philosophie*, Fribourg, 1892.

d'une doctrine nouvelle une mosaïque des doctrines passées, jusqu'à confondre l'inventeur avec le compilateur. Par un tour d'esprit inverse, le critique ne veut rechercher dans les doctrines que leur bigarrure, et il fait l'histoire des idées en impressionniste, ayant plus de goût pour la variété des esprits que pour l'unité profonde qu'elle peut receler.

Aux diversités purement doctrinales de l'âge antique et médiéval, l'âge moderne en ajoute une autre, c'est la diversité des esprits nationaux, qui donne sa nuance particulière à chacune des philosophies, anglaise, allemande ou française. Il faut aussi songer à l'immense complication de la culture moderne, qui est en train de se dissoudre, comme Auguste Comte le prévoyait et le craignait, en une série de cultures spéciales et techniques dont chacune absorbe la vie et les moyens d'un homme. Le philosophe, se limitant à l'une des faces de cette culture, est aujourd'hui logicien ou épistémologiste, philosophe des mathématiques ou philosophe de la religion, sans qu'il y ait de correspondance bien nette et encore moins d'unité entre un point de vue et un autre. On oscille entre une culture générale, qui est superficielle, et une culture approfondie, qui est étroite.

Ne voilà-t-il pas bien des diversités doctrinales irréductibles à la raison : diversités dues à des différences de personnalité, de caractère national, de mode et de degré de culture ? Comment l'historien mettra-t-il sur la même ligne des doctrines d'origine si différente ?

Aussi voyons-nous les meilleurs des historiens de notre temps hésiter sur la méthode à suivre. C'est par exemple Victor Delbos[34] qui, sans renoncer à l'idée d'un enchaînement rationnel entre les aspects successifs de la pensée philosophique, voit son désir d'unité balancé par la crainte de n'être pas exact et de laisser échapper la substance même de l'histoire. Et, de fait, ce vigoureux esprit a laissé une admirable série de monographies dont le titre même[35] marque la difficulté, peut-être insurmontable, qu'il devait trouver à écrire une histoire générale de la philosophie.

---

34. « La méthode en histoire de la philosophie », 2e article, *Revue de métaphysique et de morale*, 1917, p. 279-289.

35. *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1919 ; *La Philosophie française*, id.

Même hésitation, mais plus dissimulée, chez Windelband[36]. Le développement de la philosophie, comme il le reconnaît dans sa préface, dérive de trois facteurs, et l'on pourrait même dire de trois histoires juxtaposées : 1° Histoire pragmatique ; c'est l'évolution interne de la philosophie reposant sur le désaccord entre les solutions anciennes et les représentations nouvelles de la réalité ; 2° Histoire dans ses relations à l'histoire de la culture ; la philosophie reçoit ses problèmes des idées qui dominent la civilisation d'une époque ; 3° Enfin l'histoire des personnes. Sous le premier aspect, l'histoire a bien une sorte de loi de développement ; mais quelle est au juste l'importance de cet aspect par rapport aux deux autres, qui font dépendre de nombreux hasards le cours de la vie spirituelle c'est ce que l'auteur ne laisse pas pressentir.

Est-ce là l'état définitif de l'histoire de la philosophie ? Doit-elle abandonner tout espoir d'être elle-même philosophique pour devenir un chapitre de la philologie et de la critique littéraire ? Est-elle condamnée à perpétuellement osciller entre la méthode de la mosaïque et la méthode impressionniste, incapable de faire mieux que de tempérer ces deux méthodes l'une par l'autre ?

Sans doute, et malgré l'apparence, il reste quelque chose des idées d'un Comte et d'un Hegel. Ils nous ont enseigné à voir dans les systèmes de philosophie du passé mieux que des sectes fermées ou des fantaisies individuelles, des aspects de l'esprit humain. Ils ont appris à prendre le passé intellectuel tout à fait au sérieux et ont compris mieux que d'autres la solidarité intellectuelle des générations. Pourtant, à la crise qui atteint l'histoire de la philosophie, on ne peut prétendre remédier en revenant à une de ces formules générales de développement chères aux positivistes et aux hégéliens. Tout ce que l'on a tenté récemment en ce sens, est ou bien manqué, ou tout au moins prématuré[37]. Comme les deux premiers problèmes que nous avons posés, ce troisième problème ne

---

36. *Geschichte der Philosophie*, Fribourg, 1892, p. 9.

37. Parmi ces tentatives, une de celles que nous jugeons intéressantes est la *Philosophie comparée* de P. Masson-Oursel (Paris, 1923) qui essaye de dégager une loi de développement en comparant l'allure générale de la pensée philosophique en Europe et dans l'Extrême-Orient. Voyez aussi l'ingénieuse interprétation de l'histoire par J. de Gaultier, *Mercure de France*, 1er janvier 1923, p. 11.

peut être résolu que d'une manière approximative et provisoire, avec toutes les incertitudes que comporte l'histoire.

Il faut remarquer, en premier lieu, que l'érudition philologique, si elle a, comme nous le remarquions, fait crouler la construction comtiste ou hégélienne, nous met sur la voie d'une solution positive. À mesure que l'on progresse davantage dans la connaissance intime et détaillée du passé, l'on voit mieux les nouvelles doctrines prendre leur point d'insertion dans les doctrines antérieures, et l'on établit des continuités et des passages, là où l'on ne voyait d'abord que radicale originalité et absolue opposition. Des formules générales comme celles de Comte ou de Hegel, pour qui le développement doit procéder par opposition franche et nette, rendent très mal compte de la réalité nuancée que nous montre l'histoire. En revanche, cette continuité des esprits que révèle la critique historique ne saurait s'exprimer par une loi générale et doit faire l'objet de mille recherches de détail. L'idée d'étudier, dans leur continuité et leur genèse, les systèmes du monde de Platon à Copernic n'aurait pu venir aux historiens imbus de l'idée de la radicale opposition entre l'Antiquité et le Moyen Âge ; et il a fallu la merveilleuse érudition de Duhem pour retrouver à travers ce temps la continuité de deux ou trois thèmes de pensée. Le regain de faveur si légitime qu'a trouvé récemment l'histoire de la philosophie du Moyen Âge n'est pas fondé seulement sur des motifs étrangers à l'intérêt de l'histoire, mais aussi sur de véritables découvertes qui montrent son union à la philosophie moderne. L'abandon de la méthode *a priori*, loin de nuire à l'idée de l'unité de la philosophie et de l'intelligence, a donc permis de lui donner un sens plus plein et plus concret, bien que plus difficile à traduire en formules ; car elle n'est point l'unité d'un plan qui se réalise peu à peu, mais une série d'efforts originaux et d'inventions multiples.

En second lieu, l'abandon de l'idée de progrès fatal, qui a dominé l'histoire de la philosophie jusque vers 1850, n'a pas été moins favorable à une exacte appréciation du développement philosophique. L'idée d'une marche incessante et continue est tout à fait contraire à la réalité historique. Bacon avait vu plus juste que ses disciples du XVIIIe siècle lorsqu'il mentionnait, à côté des périodes de progrès, les périodes de régression et d'oubli, suivies de renaissances. La vérité est que la

courbe de la vie intellectuelle, si l'on peut ainsi parler, est extrêmement compliquée, et que seules des études de détail peuvent donner une idée de ses méandres. Encore est-il qu'elles peuvent en donner l'idée, et, là non plus, l'œuvre de la critique philologique n'est pas destructrice, tout au contraire. Elle nous montre seulement plusieurs schèmes possibles de développement, là où l'apriorisme historique n'en voyait qu'un. Il y a tantôt marche de la pensée vers un plus grand désaccord, vers une dissipation en une poussière de sectes qui s'opposent l'une à l'autre, comme en Grèce, dans la période qui a suivi la mort de Socrate, tantôt au contraire marche vers l'unité de pensée, vers l'accord presque complet, comme dans la seconde moitié du XVIIIe siècle où dominait l'empirisme anglais. Tantôt la pensée philosophique se fait mouvante, suggestive, se transforme en une méthode de vie spirituelle, en une direction mentale comme chez Socrate ou chez Platon ; tantôt elle a la forme d'une doctrine décisive qui a une réponse prête à toutes les questions et prétend l'imposer par une dialectique irréfutable, comme au temps de la scolastique. Il y a des moments où la pensée intellectuelle, comme fatiguée, renonce à affirmer sa propre valeur et cède le pas à des doctrines qui prétendent atteindre la réalité par intuition, sentiment ou révélation ; par exemple l'intellectualisme du XVIIIe siècle, avec sa confiance en la raison, est suivi de bien près de l'orgie romantique ; alternance très instructive et qui, peut-être, est une loi générale de l'histoire de la pensée[38]. On voit par ces exemples comment la critique à elle seule, sans le moindre *a priori*, permettra de classer, d'ordonner les systèmes.

L'histoire permettra même jusqu'à un certain point de les juger. En effet la valeur d'un système n'est pas indépendante de l'élan spirituel qu'il a créé. Les doctrines philosophiques ne sont point des choses, mais des pensées, des thèmes de méditation qui se proposent à l'avenir et dont la fécondité n'est jamais épuisée qu'en apparence, des directions mentales qui peuvent toujours être reprises ; les idées dont elles sont

38. Cf. CAZAMIAN, *L'Évolution psychologique de la littérature en Angleterre*, Paris, 1920, p. 4 *sq.* – Cf. des indications sur les variations régulières du style en philosophie, dans mon ouvrage *La Philosophie et son passé*, 1940, p. 8. Sur cette notion de style, voir le remarquable ouvrage de JOËL, *Wandlungen der Weltanschauung*, Tübingen, 1928, p. 51.

faites ne sont pas les inertes matériaux d'un édifice mental qui pourrait être démoli et dont les matériaux pourraient être tels quels remployés dans d'autres constructions ; ce sont des germes qui veulent se développer ; elles prétendent être un « bien capable de se communiquer »[39]. Or, la recherche historique doit nous permettre de saisir l'élan originel et la manière dont il se développe, dont il cesse, dont parfois il reprend : l'histoire n'est pas achevée, c'est ce que ne doit jamais oublier l'historien de la pensée ; Platon ou Aristote, Descartes ou Spinoza n'ont pas cessé d'être vivants. Un des plus grands services que peut rendre l'histoire est sans doute de montrer de quelle manière une doctrine se transforme ; d'une manière bien différente selon les cas. Il arrive parfois que la doctrine, en devenant permanente, se raidisse en un dogme, qui s'impose : ainsi, après trois siècles d'existence, le stoïcisme, chez Épictète, est une loi qui n'a plus besoin d'être démontrée. Il arrive aussi qu'un thème philosophique, en cherchant à se fixer en doctrine, à se réaliser en dogme, finit par s'épuiser en une sorte de complication et de maniérisme, qui fait songer aux brillantes décadences des écoles artistiques dont la formule s'est usée. Par exemple, la philosophie ionienne, au temps de Platon, est réduite aux balbutiements des derniers héraclitéens, qui, de peur de fixer le fleuve mouvant des choses, ne veulent plus utiliser le langage. Ou encore, la description des choses intelligibles, chez les derniers néoplatoniciens comme Proclus et Damascius, arrive à une si minutieuse précision qu'on est forcé d'y sentir tout l'artifice d'un technicien professionnel et d'en voir le manque de sincérité ; et l'on pourrait en dire autant des dernières formes des systèmes de Fichte ou de Schelling. On voit ainsi naître comme des catégories historiques, mouvantes, modifiables, des thèmes généraux de pensée qui doivent remplacer les catégories massives dont usaient autrefois les historiens éclectiques ou hégéliens.

Ces très brèves indications excluent la possibilité de terminer cette introduction en formulant rien qui ressemble à une loi de développement de la pensée philosophique ; il ne s'agit pas de construire, mais seulement de décrire. Ce que l'on ne peut plus faire, c'est écrire l'histoire en prophète après coup,

39. SPINOZA, *De emendatione intellectus*, début.

comme si l'on voulait donner l'impression que la pensée philosophique naissait peu à peu et se réalisait progressivement. Nous ne pouvons plus admettre comme Aristote, le père de l'histoire de la philosophie, que l'histoire est orientée vers une doctrine, qu'elle contient en puissance. L'histoire de la philosophie nous enseigne que la pensée philosophique n'est pas une de ces réalités stables qui, une fois trouvées, subsistent comme une invention technique ; cette pensée est sans cesse remise en question, sans cesse en danger de se perdre en des formules qui, en la fixant, la trahissent ; la vie spirituelle n'est que dans le travail, et non dans la possession d'une prétendue vérité acquise[40].

L'ouvrage présent s'efforce de donner une esquisse aussi claire et aussi vivante que possible de ce travail ; il a été inspiré par le désir de servir de guide dans cet immense passé de la philosophie, que les recherches historiques de détail révèlent chaque jour plus complexe et plus nuancé. Aussi a-t-il été jugé indispensable de donner au lecteur les moyens de juger de la fidélité de cette esquisse et d'en préciser les traits : c'est pourquoi chaque chapitre est accompagné de renvois aux textes les plus importants et suivi d'une bibliographie sommaire, indiquant, avec les éditions des auteurs, les ouvrages et articles qui ont paru essentiels.

40. Sur les questions de méthode en histoire de la philosophie, je renvoie à mon ouvrage, *La Philosophie et son passé*, 1949, p. 1-78. Cf. aussi dans *Activité philosophique en France et aux États-Unis*, 1950, t. I : G. BOAS, *L'Histoire de la philosophie* (p. 30-49), et t. II, mon article : *L'Esprit de l'histoire de la philosophie en France* (p. 64-75) ; en outre la préface de J. ORTEGA Y GASSET (en espagnol) à la traduction espagnole de cette *Histoire*, Buenos-Aires, 1944. (Cf. R. MONDOLFO, *Problemas y metodos de la investigation en historia de la filosofia*, Tucuman, 1949 ; H. GOUHIER, *L'Histoire et sa philosophie*, Paris, 1952 ; *La filosofia della storia della Filosofia*, par E. CASTELLI, E. GOUHIER, M. GUEROULT, etc., Archivio di Filosofia, Rome-Milan, 1954 ; V. de MAGALHAES-VILHENA, *Filosofia e Historia*, 1956 ; *Panorama do pensamento filosofico*, I, Lisboa, 1959 ; P.-M. SCHUHL. Transmission, établissement, édition des textes philosophiques (*Encyclopédie française*, t. XIX, 1957, 20, 12) ; et *Études platoniciennes*, Paris, 1960, p. 48-61.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

I. – Ouvrages généraux

Fr. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4 vol. : vol. I, *Das Altertum*, par Praechter, 12ᵉ édit., 1926 ; vol. II, *Die patristische und scholastische Zeit*, par Baumgartner, 11ᵉ édit., 1928 ; vol. III, *Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, par Frischeisen-Koehler et Moog, 12ᵉ édit., 1924 ; vol. IV, *Die deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, 12ᵉ édit., 1924 ; vol. V, *Die Philosophie des Auslandes im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, 12ᵉ édit., 1928[41].

Alfred WEBER, *Histoire de la philosophie occidentale*, réédition, Paris, 1925, tome II refondu par D. HUISMAN, 1957.

A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie*, t. I à IV, Paris, 1948-1962.

J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. I à IV, Paris, 1955-1966.

Ch. RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, 4 vol., 1896-1897.

V. DELBOS, *Figures et doctrines de philosophes*, 1918.

L. BRUNSCHVICG, *Les Étapes de la philosophie mathématique*, 1912 ; *L'Expérience humaine et la causalité physique*, 1922 ; *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, 1927.

P.-M. SCHUHL, GOLDSCHMIDT, etc., *Études sur l'histoire de la philosophie, en hommage à Martial Gueroult*, Paris, 1964.

A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961.

REVUES. – *Revue philosophique* (depuis 1876), *de métaphysique et de morale* (depuis 1893), *des sciences philosophiques et théologiques* (depuis 1911), *de philosophie* (depuis 1900) ; *Archiv für die Geschichte der Philosophie* (depuis 1886) ; *Archives de philosophie* (depuis 1923) ; *Mind* (depuis 1876) ; *Revue d'Histoire de la philosophie* (1927-1929).

Adolphe FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1885.

F. ENRIQUEZ, et G. DE SANTILLANA, *Storia del Pensiero scientifico*, vol. I, Il mondo antico, Milan, 1932 (trad. partielle chez Hermann, 3 vol. des Actualités Scientifiques, 1936).

P. DUHEM, *Le Système du Monde de Platon à Copernic*, 10 vol., Paris, 1915-1959.

R. TATON, *Histoire générale des Sciences*, 3 vol., Paris, 1957 et suiv.

M. DAUMAS, *Histoire de la Science* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, 1957 ; *Histoire générale des techniques*, t. I, Paris, 1962.

W. et M. KNEALE, *The development of logic*, Oxford, 1962.

II. – Antiquité

RITTER et PRELLER, *Historia philosophiae graecae* (Recueil de textes), 9ᵉ édit., par Wellmann, 1913.

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* (Partie I, *Die vorsokratische Philosophie*, 6ᵉ édit., par Lortzing et Nestle, 1919-1920, traduit par Boutroux sur la 4ᵉ édit., 2 vol., 1877-1882 ; Partie II, section I, *Sokrates-Plato*, 5ᵉ édit., 1922, 1ʳᵉ partie trad. par Belot, 1884 ; section 2, *Aristoteles*, 4ᵉ édit., 1921 ; Partie III, section 1 (4ᵉ édit., 1909) et 2 (5ᵉ édit., 1923), *Die nacharistotelische Philosophie*. Une traduction ita-

41. Nous signalons également l'*Histoire de la philosophie*, de A. RIVAUD, et l'*Histoire de la pensée*, de J. CHEVALIER.

lienne, révisée et complétée par R. MONDOLFO et ses collaborateurs, est en cours de publication.
Th. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce* (traduit de l'allemand par Reymond), 3 vol., 1908-1909 (jusqu'aux premiers péripatéticiens).
J. BURNET, *Greek Philosophy*, Part. I : *Thales to Platon*, 1914.
L. ROBIN, *La Pensée grecque et les Origines de l'Esprit scientifique*, 1923, 4e édit., 1948, 5e édition 1962 ; *La Philosophie grecque des origines à Épicure*, Paris, 1942.
A. et M. CROISET, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1910, 1940.
H.-J. MARROU, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948.
R. MONDOLFO, *Il pensiero antico, Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti*, Florence, 1950.
Arnold REYMOND, *Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1955.
C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy, a collection of texts*, selected and supplied with some notes and explanations, Leyden, I, 1950, II, 1953, III, 1959.
É. BREHIER, *Études de Philosophie antique*, Paris, 1955.
S. SAMBURSKY, *The physical world of the Greeks*, Londres, 1956.
P. ROSSI, *Antologia della critiqua filosofica*, I, *L'eta antica*, Bari, 1961.
W. K. C. GUTHRIE, *A history of Greek philosophy*, I, Cambridge, 1962.
W. JAEGER, *Paideia, La formation de l'homme grec*, trad. franç., t. I, Paris, 1964.
P. DEVAMBEZ, FLACELIÈRE, et P.-M. SCHUHL, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Paris, 1966.

III. – Moyen Âge

Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Texte und Untersuchungen), par Baeumker et Hertling (depuis 1891).
HAUREAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vol., 1872-1880.
M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e édit., 1912, 5e édit., tome I, 1924.
É. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, 2 vol., 1922.
É. BRÉHIER, *La Philosophie du Moyen Âge*, 1937.
P. VIGNAUX, *La Pensée au Moyen Âge*, 1938 ; 2e édit. en 1958 sous le titre : *La philosophie au Moyen Âge*.
A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN, M. DE GANDILLAC, *Le Mouvement doctrinal du XIe au XIVe s.*, Paris, 1951, t. XIII de l'*Histoire de l'Église*, de A. FLICHE, V. MARTIN, E. JARRY.
A.-C. CROMBIE, *Histoire des Sciences de saint Augustin à Galilée* (400-1650), Paris, 1959.

IV. – Temps modernes

H. HŒFFDING, *Histoire de la philosophie moderne* (traduit par Bordier), 2 vol., 1906 ; *Les Philosophes contemporains* (traduit par Tremesaygues), 1908.
KUNO FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, 10 vol., 3e à 5e édit., 1904-1921.
V. DELBOS, *La Philosophie française*, 1919.
SORLEY, *A History of english Philosophy*, 1920.
E. ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 2e édit., 1873.
E. LEROUX et A. LEROY, *La Philosophie anglaise classique*, Paris, 1951.
É. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie allemande*, 1921 ; 3e édit. complétée par P. RICŒUR, 1954.
É. BRÉHIER, *Études de philosophie moderne*, Paris, 1965.

LIVRE PREMIER
Période hellénique

Chapitre premier
Les Présocratiques

Dans la première période, la période hellénique qui s'achève avec la mort d'Alexandre (323), la philosophie s'est développée en pays grec et successivement en divers centres : cette succession correspond aux vicissitudes politiques. Elle naît au VIe siècle au pays ionien, dans les villes maritimes alors très riches et commerçantes. À partir de 546, l'Ionie est soumise par les Perses, et la grande ville de Milet est ruinée en 494. Le centre de la vie intellectuelle se déplace ; c'est dans l'Italie du Sud et la Sicile que nous voyons se transporter la philosophie. Enfin, après les guerres médiques, au temps de Périclès (mort en 429), Athènes devient la capitale intellectuelle de la Grèce comme celle du nouvel empire maritime, qui devait durer jusqu'à la guerre du Péloponnèse. Dans ce développement, les Ioniens jouent le principal rôle ; les premiers philosophes de la Grande-Grèce sont des émigrés ioniens ; et ce sont également des Ioniens qui sont, à Athènes, les premiers propagateurs de la philosophie. Pourtant, en chacun de ces centres la pensée philosophique prend des caractères différents.

I. – La physique milésienne

Il est difficile de préciser la signification exacte et la portée du mouvement d'idées qui a eu lieu à Milet au VIe siècle avant notre ère. Des trois philosophes milésiens qui se sont succédé dans la cité alors la plus puissante et la plus florissante de

l'Asie Mineure grecque, le premier[1], Thalès (640-562), n'a rien écrit, et il est connu par une tradition qui ne remonte pas au-delà d'Aristote ; les deux autres, Anaximandre (né vers 610 et vivant encore en 546) et Anaximène (fin du VIe siècle), dont chacun est l'auteur d'un ouvrage en prose que l'on a plus tard intitulé *De la Nature*, ne nous sont guère connus cependant que par ce qu'en ont dit Aristote et les écrivains de son école.

Or ce qu'Aristote cherchait avant tout dans leur enseignement, c'était une réponse à cette question : quelle est la matière dont sont faites les choses ? Cette question, c'est Aristote qui la pose, et il la pose dans le langage de sa propre doctrine ; nous n'avons aucune preuve que les Milésiens eux-mêmes se soient préoccupés du problème dont on cherche chez eux la solution. Aussi quand on nous apprend que, selon Thalès, l'eau est le principe de toutes choses, que, selon Anaximandre, c'est l'infini, et, selon Anaximène, l'air, il faut se garder de voir dans ces formules une réponse au problème de la matière[2].

Pour en pénétrer le sens, il faut chercher, s'il est possible, quels problèmes ils agitaient effectivement. Ils sont, semble-t-il, de deux ordres : d'abord des problèmes de technique scientifique ; c'est ainsi qu'Anaximandre passe pour avoir inventé le gnomon et y avoir tracé les lignes des solstices et de l'équinoxe ; il aurait aussi dessiné la première carte géographique, et découvert l'obliquité du zodiaque. Mais ce sont avant tout des problèmes concernant la nature et la cause des météores ou phénomènes astronomiques, tremblements de terre, vents, pluies, éclairs, éclipses, et aussi des questions générales de géographie sur la forme de la terre et les origines de la vie terrestre.

De ces techniques scientifiques, nos Milésiens ne firent sans doute que propager en pays grec ce que les civilisations mésopotamienne et égyptienne leur transmettaient. Les Babyloniens étaient observateurs du ciel ; de plus, pour leur cadastre, ils dressaient des plans de villes et de canaux, et ils tentèrent

1. ARISTOTE, *Métaphysique* A, 3, 983 b 20.
2. *Ibid.* A, 3, 983 b 6-11 ; 984 a 2-7.

même de dessiner la carte du monde[3]. Quant aux arts mécaniques, ils présentent dans tous les pays helléniques, du VIIe au Ve siècle, un développement très riche et varié[4] dont les philosophes ioniens sont les témoins plus sans doute que les instigateurs : témoins très sympathiques, qui voyaient la supériorité de l'homme dans son activité technique et dont l'opinion a trouvé sans doute sa plus frappante expression chez un Ionien du Ve siècle, Anaxagore ; selon lui, l'homme est le plus intelligent des animaux parce qu'il a des mains, la main étant l'outil par excellence et le modèle de tous les outils[5].

L'originalité des Milésiens paraît avoir été le choix des images par lesquelles ils se représentaient le ciel et les météores ; ces images ne gardent rien de fantastique des mythes ; elles sont empruntées soit aux arts, soit à l'observation directe : il y a dans toutes les analogies qui constituent leur science, avec une extrême précision imaginative qui n'admet, comme le mythe, aucun arrière-plan mystérieux, un grand désir de comprendre les phénomènes inaccessibles par leurs rapports avec les faits les plus familiers.

Une de ces observations courantes, c'était pour un Milésien, particulièrement préoccupé de navigation, celle des orages et des tempêtes ; on voit se former, dans le calme, des nuées épaisses et noires, qui sont subitement déchirées par un éclair, annonciateur de la tourmente de vent qui va suivre. Anaximandre, cherchant à les expliquer, enseignait que le vent, enfermé dans le nuage, l'a rompu par sa violence, et que l'éclair et le tonnerre accompagnent cette brusque rupture[6]. Or, c'est par analogie avec l'orage qu'il conçoit la nature et la formation des astres : il suffit, pour obtenir la conception qu'Anaximandre se faisait du ciel, de remplacer la gaine de nuages épais par une gaine opaque d'air condensé (l'« air » ne désignant pour lui autre chose que les vapeurs), le vent intérieur par du feu, les déchirures de la gaine par des sortes d'évents ou tuyaux de soufflet par lesquels le feu fait irruption. Si l'on suppose que ces gaines sont de forme circulaire et

3. DELAPORTE, *La Mésopotamie*, 1923, p. 260-261 ; sur leurs connaissances mathématiques, cf., entre autres, THUREAU-DANGIN, *Revue d'Assyriologie*, 1940.

4. ESPINAS, *Les Origines de la technologie*, 1897, p. 75 *sq.* P.-M. SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, 2e édit., Paris, 1946, chap. I.

5. ARISTOTE, *Des parties des animaux*, IV, 10, 687 a 7.

6. AETIUS, *Placita*, III, 6, 1.

disposées autour de la terre comme les jantes des roues autour du moyeu d'un char, les astres ne seront pour nous que la partie du feu intérieur qui sort par ces évents : par la fermeture momentanée de ces évents s'expliqueront les éclipses et les phases de la lune. Anaximandre admettait qu'il y avait trois de ces gaines circulaires, animées d'un mouvement rotatoire ; au plus loin de la terre, celles du soleil et de la lune, qui n'ont qu'un évent ; au plus bas, celles des étoiles fixes (sans doute la voie lactée) qui a un grand nombre d'évents[7].

Des assimilations de ce genre permettent de formuler d'une manière nouvelle le problème cosmogonique ; la formation du ciel n'est pas foncièrement différente de celle d'un orage ; il s'agit de savoir comment le feu qui, primitivement, encerclait la terre, comme l'écorce fait l'arbre, s'est brisé et réparti à l'intérieur des trois anneaux circulaires. Or, la cause en jeu, pour Anaximandre, semble bien être celle qui est à l'origine des pluies, des orages et des vents. Ce sont les vapeurs qui, produites sur la mer, par l'évaporation, brisent cette sphère de feu et l'engainent en des anneaux[8].

Le phénomène fondamental dans cette physique milésienne est bien l'évaporation de l'eau de la mer sous l'influence de la chaleur. Les produits de cette évaporation (vapeurs, vents, nuages, etc.), sont considérés traditionnellement en Grèce comme ayant des propriétés vitales[9]. Anaximandre ne fait donc que suivre une opinion fort ancienne, lorsqu'il admet que les êtres vivants naissent dans l'humidité chaude évaporée par le soleil. Aussi insiste-t-il sur l'antériorité des formes de la vie marine, des poissons, des êtres enfermés dans une écorce épineuse, qui ont dû modifier leur genre de vie lorsque, l'écorce éclatant, ils ont été placés sur terre[10].

Ces vues d'Anaximandre nous permettent peut-être de préciser le sens des affirmations sur la substance primitive qu'Aristote considère comme le centre de leur doctrine. Ces affirmations semblent porter, non sur la matière des êtres,

7. AETIUS, *Placita*, II, 13, 7 ; 15, 6 ; 20, 1 ; HIPPOLYTE, *Réfutations des Hérésies*, I, 6, 4-6.

8. AETIUS, III, 6, 1 (origine du vent), comparé à ARISTOTE, *Météorologiques*, II, 1, 353 b 5. Cf. BURNET, *L'Aurore de la philosophie grecque*, trad. Reymond, 1919, p. 67.

9. PLUTARQUE, *Défaut des oracles*, 18 ; ARISTOTE, *De l'âme*, A, 5, 410 b, 27.

10. AETIUS, V, 19, 1.

mais sur la chose d'où est venu le monde. Thalès, en enseignant que c'est l'eau, ne fait que reproduire un thème cosmogonique extrêmement répandu ; mais, d'après le développement de la pensée milésienne, il faut sans doute entendre par cette eau quelque chose comme l'étendue marine avec toute la vie qui s'en dégage. Il enseignait d'ailleurs que la terre est comme un disque plat porté sur l'eau primitive comme un navire sur la mer. Qu'est-ce qui conduisit Anaximandre à remplacer l'eau de Thalès par ce qu'il appelle l'Infini ? Sur le sens de cette expression on s'accorde fort peu. Est-ce une forme milésienne du mythe hésiodique du Chaos, antérieur aux dieux, à la terre et au ciel, comme la thèse de Thalès se référait à une ancienne cosmogonie ? L'Infini serait alors la chose qualitativement indéterminée d'où naissent les choses déterminées, feu, eau, etc., ou tout au moins le mélange où sont confondues toutes les choses qui se séparent ensuite pour former le monde. Il semble que l'Infini d'Anaximandre est bien plutôt l'illimité en grandeur, ce qui est sans bornes, par opposition au monde qui est contenu dans les bornes du ciel, puisque cet infini contient les mondes[11].

Cette interprétation cadre avec la thèse de la pluralité des mondes, une des thèses d'Anaximandre qui sera reprise par Anaximène ; il admet, en effet, l'existence simultanée de plusieurs mondes qui naissent et périssent au sein de l'infini éternel et sans vieillesse. De cet infini les mondes naissent, nous est-il dit, par un « mouvement éternel », c'est-à-dire par un mouvement de génération incessamment reproduit qui a pour effet de séparer l'un de l'autre les contraires, le chaud et le froid ; ces contraires agissant l'un sur l'autre produisent, on l'a vu, tous les phénomènes cosmiques[12].

Anaximène, en prenant l'air comme principe c'est-à-dire comme premier commencement, ne s'écarte pas d'Anaximandre. Le mot air ne fait que préciser la nature de l'Infini ; car son principe est un air infini (sans limite), d'où naissent toutes choses ; il est, comme l'Infini d'Anaximandre, animé d'un mouvement éternel. Mais il semble qu'Anaximène n'ait pas

---

11. THÉOPHRASTE, cité par Simplicius (DIELS, *Doxographi graeci*, 376, 3-6). Cf. BURNET, *Aurore de la philosophie grecque*, p. 61-66.

12. HIPPOLYTE, *Réfutations des Hérésies*, 1, 6, 1-2, comparé à ARISTOTE, *Physique*, III, 4, 203 b, 25 (cité par BURNET, *Aurore*, p. 66, n. 1).

cru que ce mouvement pouvait résoudre le problème de l'origine des choses ; un mouvement d'agitation comme celui qu'on imprime à un crible peut bien séparer des choses mélangées, mais non pas les produire. À ce mouvement éternel, Anaximène a donc superposé une autre explication de l'origine des choses : l'air, par sa raréfaction, donne naissance au feu, et, par ses condensations successives, au vent, au nuage, à l'eau et finalement à la terre et aux pierres. Dans ce dernier ordre de transmutations, il pense sans doute à des phénomènes très concrets et accessibles à l'observation : formation des vents dans l'air calme et invisible, puis formation des nuages qui se résolvent en pluies, ces pluies donnant naissance aux fleuves qui déposent des alluvions. Le procès inverse, celui de la raréfaction, est celui qui donne naissance au feu, c'est-à-dire sans doute à tous les météores ignés et aux astres [13].

La physique des Milésiens est donc une physique de géographes et de météorologistes, mais leur vision d'ensemble de l'univers n'annonce en rien les progrès de l'astronomie que verra le siècle suivant ; la terre est pour Thalès et Anaximène un disque plat que l'un fait flotter sur l'eau et l'autre sur l'air ; c'est pour Anaximandre une colonne cylindrique dont le diamètre de base est égal au tiers de la hauteur et dont la partie supérieure, que nous habitons, est légèrement renflée ; elle se tient en équilibre, parce qu'elle est à égale distance des confins de l'univers. Anaximène revient même à une image mythique tout à fait ancienne, s'il est vrai qu'il croit que le soleil après son coucher ne passe pas sous la terre, mais contourne l'horizon où il est caché à la vue par de hautes montagnes, pour revenir à l'Orient. A peine pressent-on dans la détermination qu'Anaximène donne des distances des anneaux célestes à la terre quelque lueur de ce que sera l'astronomie mathématique [14].

D'autre part, à cette physique, où n'interviennent que des images sensibles et familières, se superpose un mode d'explication d'un genre tout différent ; la naissance et la destruction des mondes sont réglées selon un certain ordre de justice :

13. HIPPOLYTE, *Réfutations*, I, 4, 1-3.

14. Thalès, d'après ARISTOTE, *Métaphysique*, A 3, 983 b, 21 ; Anaximène dans HIPPOLYTE, *Réfutation*, I, 7, 4 et 6 ; Anaximandre dans HIPPOLYTE, I, 6, 3, et PLUTARQUE, *Stromata* (DIELS, *Doxographi*, 579, 11).

« C'est dans les choses dont ils sont venus que les êtres se détruisent selon la nécessité ; ils se payent l'un à l'autre le châtiment et la punition de leur injustice, selon l'ordre du temps. » Ici émerge l'idée d'un ordre naturel de succession qui est en même temps un ordre de justice : image sociale d'un ordre du monde, très répandue dans les civilisations orientales, et qui jouera un rôle de premier plan dans la philosophie grecque. À cette notion de la justice se rattache sans doute le caractère divin que les Milésiens donnent au monde et à la substance primordiale qu'Anaximène appelle immortelle et impérissable [15].

II. – Cosmogonies mythiques

À cette sagesse ionienne aux images si claires s'opposent les efforts faits sans doute vers cette époque pour donner un regain de faveur aux anciennes cosmogonies mythiques. Onomacrite, qui vivait à Athènes auprès de Pisistrate (mort en 527) passe, mais sans doute à tort, pour avoir rassemblé ces antiques légendes ; ce sont sans doute les débris de sa compilation ou des compilations de ce genre que nous trouvons dans nos plus anciens documents, qui ne remontent pas plus haut que Platon, Aristote et son disciple Eudème. Chacune de ces cosmogonies, comme chez Hésiode, présente une série de formes mythiques issues les unes des autres ; mais leur fantastique dépasse celui d'Hésiode ; nous avons affaire ici à une véritable décadence ; il ne s'agit plus d'introduire un ordre, mais de frapper les imaginations. Chez Platon on voit le Ciel et la Terre s'unir pour engendrer Océan et Thétys, d'où naît le couple de Chronos et de Rhéa, qui produit à son tour Zeus, Héra et leurs frères [16]. Chez Aristote, les théologiens prennent la nuit pour principe [17]. Nous connaissons par Eudème, disciple d'Aristote [18], tout un lot de cosmogonies analogues, qui d'ailleurs peuvent être des pastiches d'époque relativement récente : moins réservé que ses maîtres, il nous

15. Théophraste chez Simplicius (DIELS, *Doxographi graeci*, 476, 8-11). Cf. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, p. 174 et 176.
16. TIMEE, 40 e.
17. *Métaphysique*, 1071 b 25.
18. Dans DAMASCIUS, *Des Principes*, chap. 312.

montre mieux la grossièreté d'imagination de ces théologiens ; c'est par exemple Hellanicos, selon qui le premier couple, l'Eau et la Terre, ont engendré Chronos ou Héraclès, qui est un dragon ailé tricéphale avec un visage de dieu entre une tête de taureau et une tête de lion ; il s'unit à Anangké ou Adrastée pour engendrer dans Éther, Érèbe et Chaos un œuf d'où sortira le monde. De ces élucubrations, celle qu'Eudème attribue spécialement à l'association religieuse des orphiques (les rapsodies orphiques), et qui montre Chronos, être suprême, engendrant l'Éther et le Chaos d'où sortent l'œuf du monde et le dieu ailé Phanès, n'a rien qui la distingue des autres.

Mais, prises dans l'ensemble, les théogonies d'Eudème offrent un trait remarquable, c'est la place qu'elles font à des formes mythiques telles que Chronos, le Temps, ou Adrastée, c'est-à-dire à ces formes mi-abstraites qui désignent une loi ou une règle ; ce sont elles que nous avons vu intervenir sous le nom de Justice dans les cosmogonies ioniennes. D'autre part, il semble que ces cosmogonies se cantonnent peu à peu dans les groupes religieux orphiques et forment corps avec l'ensemble de leurs croyances sur l'origine et la destinée des âmes. C'est Platon qui nous donne les détails les plus anciens et les seuls dignes de foi sur ces croyances : l'âme prisonnière dans le corps comme en un tombeau doit après la mort prendre place en un banquet où elle s'enivre éternellement[19]. Peut-être les tablettes d'or découvertes dans des tombeaux du IIe siècle, en Grande-Grèce, à Thurioi, à Pétélia, à Éleutherne, sur lesquelles sont gravées, comme dans un livre des morts égyptien, des recommandations sur l'itinéraire que doit suivre l'âme après la mort et les formules qu'elle doit prononcer, n'appartiennent-elles pas à la secte orphique[20]. C'est, en tout cas, au cycle de mythes orphiques et au cycle dionysiaque que se rattache la légende, d'âge incertain, de l'origine divine de l'homme, à laquelle Platon fait allusion[21] ; les Titans, ennemis de Zeus, sont poussés par Héra à faire périr son fils Dionysos ; Dionysos est déchiré par eux, et ils en mangent les membres

---

19. *République*, 363 c, *Phédon*, 62 b, 69 c.
20. Cf. Ch. PICARD qui a posé le problème du rapport avec les mystères (Société Ernest-Renan).
21. Cf. ROHDE, *Psyche*, vol. II, p. 116.

sanglants, sauf le cœur qui est avalé par Zeus et d'où renaîtra un nouveau Dionysos ; Zeus foudroie alors les Titans ; de leur cendre naît la race humaine où le bien, qui vient de Zeus, est mêlé au mal, à l'élément titanique. Le poète Pindare, qui fleurit en 478, nous est un témoin de l'extension qu'ont prise, de bonne heure, des croyances analogues. « Le corps de tous cède à la mort toute-puissante ; mais, vivante encore, reste une image de notre être ; car seule elle vient des dieux[22]. » Nous allons retrouver ces croyances chez les philosophes ; mais ce sera loin de l'Ionie.

III. – Les pythagoriciens

À partir de 494 (date de la destruction de Milet), avec l'école milésienne disparaît momentanément toute trace de la physique ionienne. La vie intellectuelle s'était déjà d'ailleurs transportée dans les florissantes colonies de la Grande-Grèce et de la Sicile. Plusieurs des hommes qui s'y font connaître viennent pourtant d'Ionie. Pythagore est né à Samos, Xénophane à Colophon. Et ce sont eux qui donnent chacun l'impulsion, dans les colonies d'Italie, à un mouvement d'idées important, à la philosophie des nombres d'une part, à l'éléatisme d'autre part, qui, l'une et l'autre, vont dominer tout le développement ultérieur des idées.

Le pythagorisme n'est pas seulement un mouvement intellectuel, mais un mouvement religieux, moral et politique, aboutissant à la formation d'une confrérie qui cherche à faire de la propagande et à s'emparer du pouvoir dans les cités de la Grande-Grèce. De ce mouvement très complexe, il est difficile de se faire une idée exacte : d'abord la vie de Pythagore lui-même n'est connue qu'au travers de légendes qui se sont formées dès les premières générations[23] ; de plus, l'histoire du pythagorisme est composée de deux périodes très distinctes, dont la première a duré depuis la fondation de l'école à Crotone (vers 530) jusque vers la mort de Platon (350), et la seconde, celle du néo-pythagorisme, a débuté vers le Iᵉʳ siècle de notre ère. Or, même en admettant que l'on puisse

22. *Thrènes*, fragm. 2, éd. et trad. Puech, IV, p. 196.
23. Isidore Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, 1926.

faire le départ entre les doctrines du premier âge et celles du second (ce qui est difficile, puisqu'on doit souvent utiliser des textes datant du nouveau pythagorisme pour connaître l'ancien), les doctrines attribuées en bloc aux pythagoriciens du premier âge contiennent de si flagrantes contradictions qu'il est bien impossible de les attribuer au seul Pythagore, et que l'on doit se contenter de les classer, sans pouvoir déterminer ni leurs liens ni leurs auteurs.

Pythagore, né en 570, fonde une association religieuse à Crotone vers 530. Il n'y a là rien de remarquable ; des associations de ce genre, comme celles des orphiques, existaient en Grèce ; la mission qu'elles se donnaient était d'enseigner des méthodes de purification qu'elles tenaient secrètes pour les initiés. Telle était bien aussi l'association pythagoricienne ; elle avait des secrets qu'elle interdisait de révéler aux impurs[24]. Des traditions assez anciennes rattachent à l'enseignement de Pythagore des promesses de vie heureuse après la mort pour les initiés. La société, ouverte aux femmes et aux étrangers, dépassait les limites d'une religion de la cité. Les fameuses interdictions contenues dans le catéchisme pythagoricien (ne pas manger de fèves, ne pas parler dans l'obscurité, ne pas porter sur une bague l'effigie d'un dieu, ne pas sacrifier de coq blanc, etc.)[25] sont des tabous du genre le plus vulgaire[26] où il ne faut chercher aucun symbolisme moral, comme on le fit plus tard, mais des signes qui doivent suffire à distinguer des autres hommes les membres de la secte.

La doctrine de la transmigration des âmes à travers des corps d'hommes et d'animaux, doctrine qu'un très ancien document[27] attribue à Pythagore, ne peut non plus passer comme le fruit d'une réflexion philosophique : croyance fréquente chez les primitifs qui ne voient en la naissance qu'une réincarnation[28], elle se rattache à ces contes, si fréquents dans le folklore, qui montrent l'âme sortant du corps, et allant

24. Cf. dans JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 75-78, lettre de Lysis à Hipparque sur le secret pythagoricien.

25. JAMBLIQUE, *ibid.*, 83-84. Cf. LARGUIER DE BANCELS, « Sur les origines de la notion de l'âme, à propos d'une interdiction de Pythagore », dans *Archives de Psychol.*, XVII, 1918.

26. FRAZER, *Le Rameau d'Or*, tr. fr., t. I, p. 328.

27. XÉNOPHANE, fragment 7.

28. LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 398.

résider dans un animal ou un objet inanimé[29] ; elle ne peut nullement être rattachée à une origine historique précise. Enfin, le précepte d'abstinence de la viande, s'il a réellement fait partie du catéchisme primitif de l'école, provient sans doute de la même foi en l'unité de tous les vivants, qui a donné naissance à la doctrine de la transmigration.

Qu'est-ce qui distingue donc Pythagore des sectes orphiques, si incapables de progrès et si cantonnées dans leur rituel et leurs mythes fantastiques ? Hérodote raconte que le Thrace Zamolxis, ayant été l'esclave de Pythagore, à Samos, apprit de lui « la manière de vivre des Ioniens[30] ». Il semble bien aussi que Pythagore apporta en Grande-Grèce la cosmologie milésienne ; il enseignait, comme Anaximène, que le monde était plongé au sein d'un air infini ; de cet infini, il absorbe, par une sorte de respiration, les parties les plus proches, qui, entrées en lui, séparent et isolent les choses les unes des autres ; l'air illimité, appelé aussi obscurité, nuit ou vapeur, produit ainsi dans les choses la multiplicité et le nombre[31]. Comme les Milésiens, Pétron, un pythagoricien de la plus ancienne époque, passe pour avoir admis la pluralité des mondes[32], une pluralité définie, il est vrai, et des mondes rangés en ordre géométrique. Entre la physique milésienne de Pythagore, et les règles pratiques de l'ordre, il nous est d'ailleurs impossible de saisir la moindre affinité.

Nulle parenté visible non plus entre cette cosmologie et la doctrine célèbre attribuée à Pythagore par la tradition : toutes les choses sont des nombres. Cette doctrine elle-même se présente à nous sous trois aspects différents dont le lien n'apparaît aucunement. En premier lieu elle désigne une certaine relation entre les nombres et les formes géométriques ; Pythagore représentait les nombres non pas par le symbolisme habituel des lettres, mais un peu à la manière dont ils sont représentés sur nos dominos, chaque nombre étant un groupe contenant autant de points qu'il a d'unités, et ces points étant rangés selon un ordre géométrique ; d'où les nombres triangulaires, c'est-à-dire représentables par des points disposés en

29. FRAZER, *Le Rameau d'Or*, trad. fr., t. I.
30. IV, 95.
31. ARISTOTE, *Métaphysique*, M, 3, 1091 a, 17.
32. Phanias d'Érèse, dans PLUTARQUE, *Défaut des Oracles*, chap. XXII et XXIII.

triangle, comme 3, 6, 10, etc., carrés, représentés par des points disposés en carré, comme 4, 9, etc., oblongs, représentés par des points disposés en rectangle comme 6, 12, etc.[33]

Deuxième aspect de la doctrine : les trois accords musicaux, quarte, quinte, octave, sont représentés par des rapports numériques simples, à savoir $\frac{2}{1}$, $\frac{3}{2}$, $\frac{4}{3}$, et de plus on peut définir une certaine proportion, dite proportion harmonique, qui les contient tous les trois ; c'est la proportion 12 : 8 : 6, où la moyenne est inférieure au plus grand extrême, d'un tiers de cet extrême, et supérieure au plus petit, également d'un tiers de lui-même $8 = 12 - \frac{12}{3} = 6 + \frac{6}{3}$.

Enfin, troisième aspect, un symbolisme tout à fait primitif, d'après lequel les nombres représentent l'essence des choses, 7 l'occasion, 4 la justice, 3 le mariage, selon les plus arbitraires des analogies. En laissant de côté ce dernier aspect, d'où viendra l'arithmologie fantastique à laquelle les hommes s'amuseront pendant des siècles, on voit comment Pythagore était amené à mettre en lumière et à étudier d'une part certaines séries numériques, d'autre part certains rapports numériques privilégiés. S'il les étudia d'abord moins pour eux-mêmes que pour les choses qu'ils représentaient (attribuant par exemple une valeur singulière au nombre triangulaire 10, la fameuse tétractys, somme des 4 premiers nombres, par laquelle juraient les membres de la secte), il n'en était pas moins conduit à reconnaître toutes sortes de nouvelles propriétés arithmétiques[34]. D'autre part, la découverte du théorème dit le Pythagore l'amenait à considérer qu'il y avait entre certaines lignes, ici entre le côté d'un carré et sa diagonale, un rapport qui n'était pas numériquement exprimable : la science pythagoricienne trouvait donc, dès son début, ses bornes.

Organisation religieuse, cosmologie ionienne, mathématisme physique, ces trois traits doivent être complétés par un autre ; c'est l'activité politique de l'ordre. Dans quelles conditions l'ordre s'empara du pouvoir à Crotone, et quelles étaient

33. Cf. BURNET, *Aurore de la philosophie grecque*, trad. Reymond, p. 112 *sq.*

34. Harmonie, dans JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 115, Symbolisme, d'après ARISTOTE, *Métaphysique*, M, 4, 1078 b, 21 ; serment pythagoricien, JAMBLIQUE, *ibid.*, 150.

les tendances politiques des pythagoriciens, c'est ce que nous ignorons complètement ; le fait seul est certain ; ce qui est également sûr, c'est qu'un des personnages les plus nobles et les plus riches de la ville, du nom de Cylon, dirigea contre les nouveaux maîtres une révolte qui réussit ; on entoura et l'on incendia la maison où étaient réunis les principaux pythagoriciens de Crotone ; deux seulement purent s'échapper, Archippos et Lysis, qui fut ensuite à Thèbes le maître d'Épaminondas. C'est sans doute à partir de cette catastrophe, qui eut lieu vers le milieu du Vᵉ siècle, que les pythagoriciens essaimèrent dans la Grèce continentale, où nous les retrouverons[35].

IV. – Héraclite d'Éphèse

Héraclite dit l'Obscur et Xénophane sont les deux premiers penseurs dont nous possédions des fragments quelque peu étendus : ils nous ramènent l'un et l'autre vers les cités ioniennes. Héraclite était d'Éphèse, où il florissait sans doute vers la fin du VIᵉ siècle : l'Ionie entière était soumise aux Perses depuis 546, et l'on peut supposer qu'Héraclite fut témoin de la révolte des villes ioniennes qui toutes, à l'exception d'Éphèse, se réunirent pour combattre la domination perse en 498, et furent très cruellement châtiées par Darius : c'est au milieu de ces catastrophes civiles que vécut Héraclite, et peut-être sous ces impressions que sa pensée prit cette tournure pessimiste, cet aspect distant et hautain, si caractéristique, qui se traduit en un style bref et brillant, sentencieux, plein d'images somptueuses ou familières. Son œuvre, *De l'Univers*, écrite en prose, est la première où nous voyons nettement une véritable philosophie, c'est-à-dire une conception du sens de la vie humaine entée sur une doctrine réfléchie de l'univers. C'est peut-être lui qui a divisé son ouvrage en ces trois parties devenues traditionnelles : physique, théologie et politique[36] ; c'est sous ces trois chefs que nous pouvons ranger les cent trente courts fragments qui nous restent.

Par beaucoup de ses aspects, la cosmologie d'Héraclite est

35. Récit d'Aristoxène, contemporain d'Aristote, dans JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 248-251.

36. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, IX, 5.

d'origine milésienne. On y retrouve ses deux thèmes principaux : l'explication des astres (feux brillants) par une sorte d'évaporation sèche émanée de la terre, et celle des nuages ou vents par des vapeurs nées de la mer ; l'explication de la transmutation du feu en eau, puis en terre, et des transmutations inverses par la condensation et la raréfaction, comme chez Anaximène[37]. On y trouve aussi, nettement dégagée, la pensée impliquée par toute la doctrine milésienne, de l'autonomie du monde, qu'aucun des dieux ni des hommes n'a fait[38]. Mais il y ajoute des traits nouveaux, tout au moins pour nous ; c'est d'abord un dédain de la recherche minutieuse et exacte, de cette polymathie qui désigne à la fois l'érudition d'un Hésiode et d'un Hécatée recueillant toutes les traditions, pour écrire poème ou histoire, et la science naissante d'un Pythagore[39]. De ce goût pour l'intuition immédiate (« les yeux étant de meilleurs témoins que les oreilles ») [40] viennent les images de sa cosmologie, qui ne dépassent pas beaucoup le mythe : les astres sont produits par l'accumulation des évaporations sèches dans des sortes de barques célestes, dont l'ouverture est tournée vers nous ; les éclipses ont lieu quand ces barques se retournent ; l'éclat et la chaleur du soleil sont expliqués par la proximité de la barque solaire avec la terre, bien qu'elle soit au-dessus de la région brumeuse où la lune perd clarté et chaleur ; la création quotidienne d'un nouveau soleil, et, peut-être, la négation de l'hémisphère sud, tout cela indique, plutôt que des progrès, un singulier mépris des recherches raisonnées et une régression vers des formes primitives de pensée[41].

La méditation personnelle d'Héraclite se développe sur quatre thèmes distincts dont l'unité n'est pas facile à saisir : d'abord, la guerre (Polemos) est le père de toutes choses ; la naissance et la conservation des êtres sont dues à un conflit de contraires qui s'opposent et se maintiennent l'un l'autre. Souhaiter, avec Homère, voir « la discorde s'éteindre entre les

37. AETIUS, *Placita*, II, 17, 4 ; Théophraste (DIELS, *Doxographi*, 475, 15 *sq.*) ; DIOGÈNE LAERCE, IX, 9.
38. Fragment 20 (d'après l'ordre de BYWATER).
39. Fragments, 16-17.
40. Fragment 15.
41. DIOGÈNE LAËRCE, IX, 9 ; AETIUS, *Placita*, II, 22, 2 ; 29, 3 ; fragment 32 ; BURNET, *Aurore*, p. 151, n. 4.

dieux et les hommes », c'est demander la destruction de l'univers. Ce conflit fécond est en même temps harmonie, non pas au sens d'un rapport numérique simple comme chez les pythagoriciens, mais au sens d'un ajustement de forces agissant en sens opposé, comme celles qui maintiennent bandée la corde d'un arc : ainsi se limitent et s'unissent, harmonieux et discordants, le jour et la nuit, l'hiver et l'été, la vie et la mort. Tout excès d'un contraire, qui dépasse la mesure assignée, est châtié par la mort et la corruption ; si le soleil dépasse ses mesures et ne se couche pas à l'heure marquée par le destin, son feu brûlera toute chose. On le voit, le thème des contraires s'applique à la fois aux contraires simultanées qui se limitent dans l'espace, et aux contraires successifs, suite réglée d'excès et de manque, de satiété et de famine, qui se limitent dans le temps. Leur union solidaire est maintenue par Dikê, la Justice, au service de qui se trouvent les Erinyes vengeresses ; ainsi, chez Hésiode et Pindare, les Heures, filles de Thémis, étaient des déesses de la règle, de la justice et de la paix (Eunomia, Dikê, Eiréné)[42].

Le deuxième thème héraclitéen, c'est l'unité de toutes choses ; c'est là la vérité par excellence, que le vulgaire, incapable de prendre garde aux choses qu'il rencontre, ne remarque pas, l'or qu'on ne trouve qu'en remuant beaucoup de terre et que la nature aime à cacher, comme l'Apollon de Delphes révèle l'avenir tout en le cachant sous des mots énigmatiques ; c'est la sagesse qui n'est point la vaine érudition d'un Hésiode ou d'un Pythagore recueillant toutes les légendes, mais cette unique chose, séparée de tout, qui se fie aux yeux plus qu'aux oreilles, à l'intuition plus qu'à la tradition, et qui consiste à reconnaître l'unique pensée qui dirige toutes choses. Qu'est donc cette unité ? Est-elle l'unité de la substance primordiale, comme chez les Milésiens ? Oui, en un sens : la substance primordiale est le feu, en lequel peuvent s'échanger toutes choses, comme toute marchandise s'échange contre de l'or ; tout naît et progresse selon que le feu, éternellement vivant, s'allume ou s'éteint avec mesure. Mais le feu n'est plus un de ces grands milieux physiques, comme l'étendue marine ou

42. Voyez successivement fragments 44, 43, 45, 36, 59, 29, et H. GOMPERZ, *Reihenfolge einiger Bruchstücke des Heraklits*, Hermes, 1923, p. 20-56, Sur la Justice, frag. 60-61-62.

l'atmosphère génératrice de tempêtes, qui obsédaient l'imagination des Milésiens : c'est plutôt une force incessamment active, un feu « toujours vivant ». Le choix que fait Héraclite appelle donc l'attention moins sur la substance des choses que sur la règle, la pensée, le logos qui détermine les mesures exactes de ses transformations[43].

Le troisième thème héraclitéen est celui du perpétuel écoulement des choses. « Tu ne peux pas descendre deux fois dans le même fleuve ; car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi. » L'être est inséparable de ce continuel mouvement ; la bière se décompose si elle n'est pas remuée ; on ne se repose qu'en changeant ; le temps déplace les choses, comme un enfant qui joue aux dames ; le jeune devient vieux ; la vie cède la place à la mort, la veille au sommeil. Les choses froides deviennent chaudes ; ce qui est humide se sèche[44].

Le quatrième thème est une sorte de vision ironique des contrastes, un renversement qui nous révèle dans les choses l'opposé de ce que nous y voyions d'abord. Pour les porcs, la fange vaut plus que l'eau limpide, et pour les ânes, la paille est supérieure à l'or ; l'homme le plus sage, vis-à-vis de Dieu, n'est qu'un singe ; l'eau de la mer est la plus pure et la plus impure, salutaire aux poissons, funeste aux hommes[45].

Ces thèmes, certes, sont parents entre eux : les opposés ne peuvent se maintenir que grâce à l'unité qui les enveloppe et les limite l'un par l'autre. Toutes les intuitions d'Héraclite tendent vers une doctrine unique et d'une singulière profondeur ; tous ses contrastes se retrouvent dans un contraste unique : le permanent ou Un et le changeant ne sont pas exclusifs l'un de l'autre ; c'est tout au contraire dans le changement même, dans la discorde, mais dans un changement mesuré et dans une discorde réglée que se trouvent l'Un et le permanent[46]. Héraclite a eu l'intuition que la sagesse consiste à découvrir la formule générale, le logos de ce changement. Parmi ces régularités, une des principales concerne les changements périodiques du temps, qui ramène, après un cycle toujours pareil, les jours, les mois, les années ; s'inspirant de

43. Cf. successivement frag. 1, 5 à 11, 16 à 19, 22, 20, 21.
44. Frag. 41, 84, 83, 79, 78, 39.
45. Frag. 53, 51, 97, 99, 52.
46. Frag. 59.

traditions fort anciennes qui remontent à la civilisation babylonienne, Héraclite s'efforça de déterminer une grande année qui fût, à la vie du monde, ce qu'une génération est à la vie humaine[47]. La fin de cette grande année était marquée, si l'on en croit des documents postérieurs, par une conflagration universelle ou résorption de toutes choses en feu, après laquelle le monde renaissait du feu ; mais peut-être est-ce là une fausse interprétation d'Héraclite par les stoïciens ; sans doute, pour lui, tout se transforme en feu ; mais à tout moment cette transformation est équilibrée par une transformation inverse du feu dans les autres choses ; « le chemin du haut », la conflagration, est identique au « chemin du bas » ou extinction du feu en air ; en même temps, « il se disperse et se rassemble, il avance et se retire »[48].

La sagesse d'Héraclite n'a pour le vulgaire que mépris : mépris d'abord pour la religion populaire, pour la vénération des images et particulièrement pour les cultes mystérieux, orphiques ou dionysiaques, avec leurs ignobles purifications par le sang, pour les trafiquants de mystères qui entretiennent l'ignorance des hommes sur l'au-delà ; mépris aussi de ce noble, né d'une famille où le titre de roi était héréditaire, pour l'incapacité politique de la foule, qui chassait les meilleurs de la cité. Sans doute son Dieu était-il la réalité même du monde, « qui ne veut pas et qui veut être appelé du nom de Zeus », qui est jour et nuit, hiver et été, et prend des formes variées. L'unité de Dieu, au début de la pensée grecque, est comme un reflet de l'unité du monde[49].

Du succès de l'héraclitéisme au courant du Vᵉ siècle et au début du IVᵉ, il nous reste deux échos : d'abord le traité *Sur le Régime*, conservé dans la collection des œuvres attribuées à Hippocrate, puis la peinture d'ensemble, si palpitante de vie, que Platon fait des mobilistes de son temps dans le *Cratyle* et le *Théétète*. Le traité médical applique à la théorie de la santé la doctrine cosmologique d'Héraclite ; c'est l'harmonie du tout, c'est-à-dire l'ajustement des deux forces opposées, le feu

47. AÉTIUS, II, 32, 3.

48. Cf. la discussion de BURNET, *Aurore*, p. 180 ; frag. 69-40.

49. Frag. 124 à 130 ; 60, 110 à 115 ; DIOGÈNE LAERCE, IX, 6 ; sur les « rois » d'Éphèse : STRABON, *Géographie*, XIV, 1. Certains interprètes, comme TANNERY (*Pour l'Histoire de la science hellène*, p. 182 *sq.*), croient voir des croyances orphiques dans le frag. 38 et quelques autres.

moteur et l'eau nourrissante, qui constitue la santé. Nous verrons d'ailleurs dans la suite qu'il n'est pas une doctrine cosmologique qui ne soit en même temps médicale ; l'idée que l'homme est un microcosme est, dans ce temps, une des plus banales et répandues qui soient. Notre médecin héraclitéen accumule, non sans virtuosité de style, tous les paradoxes du maître : « Tout est semblable, étant dissemblable ; tout identique, étant différent ; tout en relation et sans relation ; tout intelligent et sans intelligence. »[50] Quant à ceux dont nous parle Platon, c'est-à-dire son propre maître Cratyle et ses disciples, ce sont des héraclitéens exaspérés qui, poussant jusqu'au bout le mobilisme universel, nient qu'il y ait rien de stable et se refusent à toute discussion et même à toute parole, sous prétexte que discussions et paroles impliquent la subsistance des choses dont on discute. L'héraclitéisme, en ses derniers prolongements, est donc hostile à la philosophie dialectique que nous verrons se développer au cours du Ve siècle[51].

V. – Xénophane et les Éléates

Ce furent sans doute les malheurs de l'Ionie à la suite de la conquête des Perses (546) qui forcèrent Xénophane de Colophon à s'expatrier ; c'est alors que les Ioniens, fuyant leur pays, fondèrent plusieurs colonies dans la mer Tyrrhénienne, parmi lesquelles Élée, sur la côte lucanienne ; Xénophane était de ces émigrés qu'il représente dans un poème se rencontrant en terre lointaine et s'interrogeant mutuellement : « De quel pays es-tu... et quel âge avais-tu quand le Mède arriva ? »[52] De ses *Élégies* et de ses *Satires*, il nous reste assez de vers pour nous faire une idée de ses préoccupations. Xénophane garde en un sens l'esprit des Milésiens, expliquant les astres et le soleil par des émanations ou nuages venus de l'évaporation de la mer, voyant dans la terre une sorte de dépôt d'alluvions de la mer, et tirant une preuve de l'existence des fossiles, admettant enfin les mondes innombrables. Mais il n'a pas les mêmes tendances scientifiques que ses prédéces-

50. L'origine héraclitéenne est surtout sensible au liv. I, chap. III-XXIV ; cf. BERNAYS, *Gesammelte Abhandlungen*, I, p. 1 *sq.*
51. PLATON, *Théétète*, 179 d, 180 c.
52. Frag. 22 (ordre de DIELS, *Die Vorsokratiker*).

seurs ; peu lui chaut de savoir la forme du monde et celle de la terre ; il admet que le soleil d'aujourd'hui continuera indéfiniment sa course en ligne droite et sera remplacé demain par un autre, et que la terre s'étend infiniment loin sous nos pieds[53].

C'est que ses préoccupations sont ailleurs : chez lui se précise une idée, déjà explicite chez Héraclite, l'incompatibilité de la raison humaine, mûrie par la science milésienne et par l'expérience, avec les images traditionnelles du mythe. Les dieux d'Homère et d'Hésiode, engendrés comme les hommes et coupables de tous les forfaits, avec des vêtements, une voix et une forme humaine, sont des inventions des hommes ; un Éthiopien les imagine noirs ; un Thrace leur donne des yeux bleus ; des bœufs ou des chevaux, s'ils en avaient, leur donneraient la forme de leur espèce[54]. Contrairement à Pindare, Xénophane est non seulement le grand contempteur des mythes, mais il n'a que paroles de mépris contre le goût de ses contemporains pour les jeux olympiques[55]. Mais à ces négations il joint, d'une manière prudente il est vrai, et sans prétendre atteindre la certitude, une théorie positive du dieu unique qui n'est point semblable aux hommes puisqu'« il voit et pense tout entier, et que, tout entier, il entend », et puisque, complètement immobile, il gouverne toutes choses par la puissance intelligente de sa pensée[56]. Il semble bien que cet être un, intelligent et immobile, est une divinisation de la nature ; avec Xénophane et Héraclite, nous sommes au moment où la physique ionienne donne naissance à une théologie tout opposée à celles des mythes, où Dieu prend quelque chose de l'impersonnalité, de l'immobilité et de l'intelligibilité d'une loi naturelle.

De bien autre portée est l'œuvre de Parménide. Citoyen d'Élée, colonie ionienne fondée en Italie, sur la mer Tyrrhénienne, vers 540, il florissait dans cette ville vers 475, et il lui donna des lois. Nous connaissons le nom de deux pythagoriciens, Aminias et Diochètés, dont il fut le disciple[57]. C'est là un tout autre milieu intellectuel que l'Ionie ; la forme litté-

53. Frag. 28 à 30 ; AETIUS, *Placita*, II, 20, 3 ; HIPPOLYTE, *Réfutation*, I, 14, 5.
54. Frag. 10 à 16.
55. Frag. 2.
56. Frag. 35, 23 à 26.
57. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, IX, 23, 21.

raire même est nouvelle ; Parménide est le premier à écrire une œuvre philosophique en vers ; nous en avons le début qui est solennel comme le récit d'une initiation religieuse : le poète se voit conduit sur un char par les filles du Soleil, jusqu'aux portes du jour, que garde la Justice vengeresse ; la Justice, suppliée par ses guides, lui ouvre les portes ; il entre et reçoit de la déesse les paroles de vérité[58]. Récit probablement imité de quelque livre des morts orphique et bien éloigné, avec sa machinerie fantastique, de la simplicité de la prose ionienne, et aussi des images si réalistes d'Héraclite. Le peu que nous savons de sa cosmologie trahit aussi un esprit tout nouveau ; s'il est vrai qu'il a enseigné la sphéricité de la terre et l'identité de l'étoile du soir avec l'étoile du matin[59], c'est une preuve qu'il possédait du monde une image géométrique précise, bien éloignée du ciel que les Ioniens imaginaient sur le modèle des météores.

De fait, ce sont les thèses fondamentales de la cosmologie ionienne, surtout sous la forme que lui avait donnée Héraclite, qui sont ruinées à fond par la doctrine de Parménide ; elles ne s'en relèveront pas. La naissance et le devenir des choses, leur séparation et leur réunion alternées, leurs oppositions, leurs divisions, leurs altérations, voilà tout ce qu'Héraclite prétendait emprunter à l'expérience directe, et tout ce que Parménide nie au nom du raisonnement. À la voie de l'opinion, qui, sous la conduite des sens et des habitudes de langage, mène à la cosmologie ionienne, il oppose la voie de la vérité, qui conduit à une tout autre conception du réel. La nouveauté de la pensée de Parménide est dans cette méthode rationnelle et critique, qui est le point de départ de toute la dialectique philosophique en Grèce. Du réel, dès qu'on y pense, on doit dire : il est ; on ne peut dire : il n'est pas ; car on ne peut ni connaître, ni exprimer ce qui n'est pas. Or, c'est ce que font les Ioniens en admettant une substance primordiale qui, tout à la fois, est et n'est pas ce qui en dérive, est la même que ses produits sans être la même. C'est ce qu'ils font en admettant la naissance des choses, la physis, qui fait croître les êtres ; car de ce qui n'est pas ne peut venir ce qui est. Impossible que les choses se dissipent et se divisent ; car ce qui est n'a pas de

58. Frag. 1 (d'après l'ordre de DIELS, *Die Vorsokratiker*).
59. DIOGÈNE, *ibid.*

degrés et ne peut être moins en une place qu'en une autre ; on ne peut les concevoir mobiles, puisqu'il n'y a ni naissance ni corruption ; enfin la substance infinie des Ioniens est absurde, puisque, à l'infini, il manque tout pour être pleinement[60].

Au monde ionien, Parménide substitue la seule réalité qui puisse être pensée ; une sphère parfaite et limitée, également pesante à partir du centre dans toutes les directions, satisfait seule aux conditions de ce qui est : elle est incréée, indestructible, continue, immobile et finie. Ce qui est n'est donc point pour Parménide une notion abstraite, ce n'est pas non plus une image sensible : c'est, si l'on peut dire, une image géométrique, née au contact de la science pythagoricienne. D'autre part, la sphère de Parménide prend pour elle le caractère divin qu'avait l'ordre du monde chez Héraclite ; ces divinités mi-abstraites, Justice, Nécessité, Destin, qui, chez les Ioniens, dirigeaient le cours régulier des choses, sont invoquées par Parménide pour garantir la complète immobilité de sa sphère[61].

Telle est la voie de la vérité : est-ce dire à que l'on ne doit pas suivre la voie de l'opinion ? Nullement, à condition que l'on sache bien qu'il s'agisse d'opinions humaines. Aussi, à sa philosophie, Parménide a-t-il superposé une cosmologie ; mais elle ne paraît pas vouloir faire autre chose que recueillir les opinions traditionnelles sur la naissance et la destruction des choses. Elle est par là d'esprit différent de la cosmologie ionienne ; car elle admet en elle des mythes théogoniques comme ceux d'Hésiode et des orphiques ; elle considère, par exemple, l'amour comme le premier dieu[62]. D'autre part, elle n'admet point au principe une substance primordiale, mais bien un couple de deux termes opposés, le Jour et la Nuit, ou encore la Lumière et l'Obscurité[63] ; ces termes rappellent la fantaisie hésiodique plus que le positivisme ionien ; quant au couple d'opposés, c'est un trait de pensée tout à fait pythagoricien. Enfin, nouvelle marque de l'esprit religieux et traditionnel, le ciel est chez lui, comme il le sera dans certains

60. Frag. 5, 6, 8.
61. Frag. 8.
62. PLATON, *Banquet*, 195 c ; fr. 13.
63. Frag. 8 et 9.

mythes de Platon, le lieu de passage des âmes, où siège la Nécessité, Anangké, qui leur distribue leurs lots[64]. Il faut ajouter, il est vrai, que, dans l'explication de détail, Parménide est tributaire des Ioniens : la structure de son ciel, composé de couronnes concentriques, au centre desquelles se trouve la terre, rappelle les anneaux d'Anaximandre ; il y a une couronne de feu pur ou de lumière ; c'est la plus éloignée, qui touche aux extrémités du monde ; les autres couronnes, intermédiaires, sont mélangées d'obscurité et de lumière ; les astres en sont les parties lumineuses[65].

Avec Parménide, nous voyons se dessiner deux courants opposés dans la pensée grecque : d'une part le positivisme ionien, intuitif, expérimental, ignorant la mathématique physique, ennemi déclaré des mythes, des traditions religieuses et des nouveaux cultes d'initiation, pour cette raison peu populaire et peu disposé à l'être ; d'autre part le rationalisme de Parménide et de Pythagore, cherchant à construire le réel par la pensée, tendant vers la dialectique, peu sympathique à l'expérience directe, et, pour cette raison, dès qu'il s'agit des choses sensibles, ami des mythes, disposé à faire une grande place au problème de la destinée, naturellement populaire et ayant le goût de la propagande. La solidarité intime du rationalisme avec l'imagination mythique contre le positivisme semble être le trait saillant de cette période.

De la pensée de Parménide, son disciple Zénon d'Élée, qui fleurit vers le milieu du Ve siècle, développa d'abord l'aspect critique. Aristote fait de lui le fondateur de la dialectique[66], c'est-à-dire de l'art de réfuter un interlocuteur en partant des principes admis par lui ; s'il n'a pas écrit lui-même de dialogues, il était sur la voie qui menait à cette nouvelle forme littéraire. Platon nous dit qu'il établissait la thèse de Parménide, l'existence de l'un immobile, en montrant les absurdités qui résultaient de la thèse contraire[67]. Il est à remarquer que par la thèse contraire, Zénon n'entend pas du tout les doctrines cosmologiques ioniennes visées par Parménide, mais bien la thèse pythagoricienne que les choses sont nombres,

64. AETIUS, *Placita*, II, 7, 1 (DIELS, *Doxographi*, 335, 15), à condition d'admettre la leçon des manuscrits κληροῦχον.
65. AETIUS, *ibid.*
66. D'après DIOGÈNE, *Vie des Philosophes*, VIII, 57.
67. *Parménide*, 128 a b.

c'est-à-dire faites d'unités discrètes, telles que des points. Le contraste chez Zénon est entre deux représentations qui visent l'une et l'autre à la rationalité, entre la continuité de la sphère parménidienne et la discontinuité du monde pythagoricien. Cette discontinuité est absurde ; en effet, composer le multiple d'unités sans grandeur ou de points, c'est le composer de riens ; mais donner à chaque unité une grandeur, c'est dire qu'elle n'est pas l'unité, puisqu'elle est alors composée. De plus, comment, si le point, ajouté à une grandeur, ne la rend pas plus grande, pourrait-il être le composant de cette grandeur ? Enfin, à supposer une grandeur faite de points, il y aura entre deux de ces points une grandeur qui devra être faite d'autres points, et ainsi à l'infini[68]. Ajoutons les célèbres arguments par lesquels Zénon démontre l'impossibilité du mouvement, dans l'hypothèse où une grandeur est faite de points : l'argument du coureur : il est impossible que le coureur arrive au bout du stade, puisqu'il doit franchir une infinité de points. Achille et la tortue : Achille poursuivant la tortue ne la rattrape pas, puisqu'il doit d'abord atteindre la place d'où la tortue est partie, puis en repartir pour atteindre la place où elle est actuellement, et ainsi à l'infini, s'il est vrai que la distance entre lui et la tortue sera toujours composée d'une infinité de points. Argument de la flèche ; à chaque moment du temps, la flèche qui vole occupe un espace égal à elle-même ; elle est donc à chaque instant en repos si l'on suppose que le temps est composé de moments indivisibles. Argument du stade : si deux coureurs se meuvent avec une rapidité égale en sens opposé et se rencontrent en passant devant un objet immobile, ils se mouvront, l'un par rapport à l'autre, deux fois plus vite que par rapport à l'objet ; or, à supposer que les corps soient composés de points et que l'intervalle d'un point à un autre soit franchi en un instant indivisible, il s'ensuivra que, pour le coureur, l'instant nécessaire pour passer d'un point de l'objet immobile au point suivant sera moitié de l'instant nécessaire pour passer d'un point de l'autre coureur au point suivant[69]. En définitive, c'est donc bien la sphère continue de Parménide que Zénon défend contre les pythagoriciens, en leur montrant que leur

68. Frag. 1 à 3 (dans DIELS, *Die Vorsokratiker*).
69. ARISTOTE, *Physique*, VI, 9, 239 b 8 *sq.*

principe même, qui est de composer les choses d'unités ou de points, détruit leur propre thèse.

Chez Mélissos de Samos, disciple de Parménide, d'une dizaine d'années plus jeune que Zénon, le conflit avec la physique ionienne revient, au contraire, au premier plan. Vu son origine (Mélissos est le général samien qui mit à mal la flotte de Périclès en 440) [70] il n'a dû connaître la doctrine éléate qu'après la philosophie ionienne. Ainsi s'expliquerait que, s'il donne au réel les propriétés de la sphère parménidienne, unité, éternité, continuité et plénitude, il garde quelque chose du ionisme en la faisant infinie en grandeur. De plus, il insiste avec beaucoup de force sur l'insuffisance de la connaissance sensible ; si, en effet, nous affirmons avec vérité qu'une chose est chaude, il faudra taxer d'erreur la sensation qui nous montre une chose chaude devenant froide, c'est-à-dire toutes les observations sur lesquelles se fondait l'image du changement dans la physique ionienne [71].

VI. – Empédocle d'Agrigente

Malgré l'attitude hostile de Parménide, la spéculation physique reprend avec vigueur au milieu du Ve siècle ; c'est l'époque d'Empédocle d'Agrigente, né vers 494, mort après 444, d'Anaxagore de Clazomènes (500-428), des jeunes pythagoriciens, et à la fin du siècle, du grand Démocrite d'Abdère (né vers 460).

Mais un trait entièrement nouveau est commun à toutes ces doctrines : il n'y a pas de transformation, de naissance véritable [72], car rien ne vient de rien ; il y a seulement des combinaisons diverses d'un nombre immense de très petits corpuscules, dont chacun est immuable et doué de propriétés tout à fait permanentes. Autant de manières d'imaginer ces corpuscules et les modes de leur union et de leur séparation, autant de cosmologies différentes.

En un poème chargé d'images, Empédocle expose la doctrine des quatre éléments ou plutôt « racines » des choses : le

70. PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, 26.

71. Infinité, frag. 3 à 6 (d'après l'ordre de DIELS, *Die Vorsokratiker*) ; contre la connaissance sensible, frag. 8.

72. EMPÉDOCLE, frag. 8 (ordre de DIELS, *Die Vorsokratiker*).

feu, l'air, l'eau et la terre ; ils sont au monde comme les couleurs dont se sert le peintre, ou comme l'eau et la farine avec lesquelles on fait la pâte ; tout vient de leur réunion, de leur séparation, de leurs divers dosages ; mais nul d'entre eux n'est premier ; également éternels, ils ne proviennent pas l'un de l'autre [73]. Cette doctrine reconnaît pour la première fois l'existence et l'indépendance de l'air atmosphérique. Empédocle prouve cette existence par l'expérience d'une clepsydre que l'on plonge dans l'eau en bouchant l'orifice supérieur avec le doigt ; l'air contenu dans l'appareil résiste à l'entrée de l'eau par les orifices inférieurs [74]. Tout changement a lieu soit par combinaison, soit par dissociation des éléments : donc deux puissances actives, l'une qui les réunit quand ils sont séparés, c'est l'Amitié, l'autre qui les sépare quand ils sont réunis, c'est la Haine. L'Amitié et la Haine acquièrent alternativement la prépondérance l'une sur l'autre : si nous partons de l'état où tout est uni par l'Amitié, du *sphaeros* (analogue à la sphère de Parménide), la Haine s'introduit peu à peu, chasse graduellement l'Amitié jusqu'à ce que les choses soient dans l'état de complète séparation, où l'Amitié a complètement disparu ; puis, par un mouvement inverse, l'Amitié rentrant graduellement dans le monde en fait sortir la Haine et ramène au sphaeros d'où l'on était parti. Il y a donc, éternellement alternants, deux cours du monde inverses l'un de l'autre : celui qui va du mélange à la dispersion, celui qui va de la dispersion au mélange, ordre inéluctable, parce que la Haine et l'Amitié se sont engagées par serment à se céder alternativement la prépondérance [75]. Notre monde actuel [76] est celui où la Haine progresse ; du sphaeros se sont séparés d'abord l'air qui l'entoure comme une atmosphère, puis le feu, qui s'est porté à la plus grande hauteur, puis la terre, et de la terre a jailli l'eau ; dans un des hémisphères célestes le feu est prépondérant et il produit la lumière du jour ; dans l'hémisphère nocturne, il n'y a au milieu d'une masse d'air obscur que des traces de feu [77]. Le soleil et la lune ne sont pas au reste des masses ignées. Empédocle sait que la lune ne fait que refléter

73. Frag. 6, 8, 9, 25, 33, 34, 17.
74. Frag. 100.
75. Frag. 16, 17, 26 ; sur la sphère, 27, 28.
76. Comme le montre BURNET, *Aurore*, p. 267.
77. AETIUS, *Placita*, II, 6, 3 ; PLUTARQUE, *Strom.* (DIELS, *Doxographi*, 582).

la lumière du soleil, et il connaît la véritable cause des éclipses et la nature de la nuit, qui n'est que l'ombre de la terre ; la lune, masse d'air condensée, renvoie la lumière comme les miroirs de verre qui commencent à se répandre en Grèce au Ve siècle [78]. Empédocle applique, d'une manière d'ailleurs obscure, cette théorie spectaculaire au soleil ; le soleil est un reflet de l'hémisphère igné sur le ciel [79]. La génération actuelle des animaux par l'union des sexes, qui a succédé à un état primitif d'androgynie, est un autre témoignage du progrès de la Haine [80]. À ce tableau de notre monde, Empédocle oppose une esquisse, d'ailleurs vague, du monde où progresse l'Amour, et de la génération de créatures nouvelles par l'union ; à cette phase se rapporte la description de ces membres solitaires errants qui cherchent à s'unir, têtes sans cou et bras sans épaules, et dont l'union donne d'abord naissance aux monstres les plus étranges, bœufs à faces d'hommes ou hommes à têtes de bœufs [81].

La physique d'Empédocle est riche en explications physiologiques de détail ; la doctrine des quatre éléments donne naissance à une école médicale, connue par le nom de Philistion ; les propriétés de ces éléments, le chaud du feu, le froid de l'air, l'humidité de l'eau, le sec de la terre, sont considérées comme les forces actives dont une certaine combinaison dans l'organisme produit la santé, le degré d'intelligence et les divers tempéraments ou caractères [82]. Une théorie importante, dont on voit mal le lien avec le reste, est celle de la perception extérieure ; des effluves émanent des êtres et viennent rencontrer des pores placés dans les organes des sens ; s'il y a la correspondance convenable, l'effluve y pénètre et la perception se produit. La vision (idée que Platon dans reprendra le *Timée*) est produite par la rencontre entre l'effluve qui vient de la lumière extérieure et le rayon igné qui émane du feu contenu dans l'œil [83].

---

78. Frag. 45 à 48 ; cf. KAFKA, *Zur Physik des Empedokles*, Philologus, vol. 78, p. 283.

79. PLUTARQUE, *ibid.*

80. AETIUS, *Placita*, V, 19, 5 ; cf. BIGNONE, *Empédocle*, p. 570.

81. Frag. 35, 61.

82. GALIEN, *Œuvres*, éd. Kuhn, X, p. 5 : fragments de Philistion dans WELLMANN, *Fragmentsammlung der griechischen Aerzte*, vol. I, 1901.

83. THÉOPHRASTE, *De sensibus*, § 12 (DIELS, *Dox.*, 502).

Empédocle n'est pas seulement un physicien ; il se donne aux Agrigentins comme un prophète inspiré qui, couronné de bandelettes, sait les guérir et leur enseigne l'origine et la destinée de l'âme et les purifications nécessaires. Empédocle est de la lignée des orphiques et des pythagoriciens. Il croit à la transmigration des âmes en des corps d'animaux, et fonde sur cette croyance le précepte de l'abstinence de la chair. Il sait que l'âme est un démon, et que la suite de ses vies mortelles est une expiation qui doit durer trente mille ans, pour un crime, meurtre ou parjure, qu'elle a commis ; la terre est la caverne, le pays sans joie où sont la mort et la colère[84]. On ne voit pas très bien le lien de cet enseignement religieux avec la cosmologie ; ne doit-on pas remarquer cependant le rapport qu'il y a entre le pessimisme d'Empédocle et sa croyance que la phase actuelle de l'histoire du monde est dominée par la Haine ?

VII. – Anaxagore de Clazomènes

Avec Anaxagore de Clazomènes nous quittons de nouveau la Grande-Grèce, avec ses prophètes et ses initiés, pour revenir à l'inspiration positive des Ioniens. Événement capital : cet Ionien, d'un pays où s'étaient conservées, nous ignorons comment, les traditions milésiennes, vint résider à Athènes, la florissante Athènes d'après les guerres médiques, la capitale du nouvel empire maritime ; il y séjourna trente ans, et il y fut l'ami de Périclès[85], le maître du jour. Malgré cet appui, le vieil esprit athénien, si bien représenté par les *Nuées* d'Aristophane, ne s'accommodait pas de ces Ioniens, qui niaient la divinité des choses célestes et enseignaient que le soleil était une pierre incandescente et la lune une terre. Il fut accusé d'impiété et chassé d'Athènes[86]. Mais son influence resta vivante, comme en témoigne Platon.

Anaxagore donne une solution nouvelle au conflit de Parménide avec l'esprit ionien. Il reste attaché au principe main-

---

84. Frag. 112 à 148 que l'on rapporte à un poème différent du premier et intitulé : *Purifications*.

85. PLATON, *Phèdre*, 270 a.

86. PLATON, *Apologie de Socrate*, 26 d ; DIOGÈNE LAËRCE, II, 12, 14 ; cf. *Nuées*, 364-380 où la théorie d'Anaxagore est mise dans la bouche de Socrate.

tenant dominant qu'il n'y a ni génération ni corruption : « Rien ne naît ou n'est détruit, mais il y a mélange et séparation des choses qui sont. »[87] Mais il s'agit d'expliquer le changement, et comment une chose peut venir d'une autre. Anaxagore sent très vivement, comme tous les Ioniens, l'infinie diversité des choses ; il y a beaucoup de choses et de toutes sortes : os, chair, etc., dont chacune a des propriétés irréductibles ; son point de vue est, au moins implicitement, opposé à celui d'Empédocle ; celui-ci expliquait les choses par la combinaison et le dosage de quatre qualités élémentaires ; Anaxagore pense, au contraire, que l'os, la chair, le cheveu sont comme tels des qualités indécomposables. D'autre part, nous voyons les choses venir les unes des autres, le cheveu de ce qui n'est pas cheveu, la chair de ce qui n'est pas chair. Comment est-ce possible s'il n'y a pas réellement naissance ? C'est que le produit existait déjà dans le producteur. La production n'est alors que séparation ; d'un état où les choses sont mélangées et où, à cause de ce mélange, on ne peut les distinguer les unes des autres, on passe à un état où elles se séparent. Bien plus qu'à l'art du peintre qui combine, la nature serait comparable à l'art du métallurgiste qui extrait le fer du minerai. Mais les transformations des choses sont infinies, nulle chose ne cesse de donner naissance à d'autres ; il faut donc que chaque chose contienne, en elle, mélangées et invisibles à cause de leur mélange, les semences de toutes choses : « Les choses ne sont pas coupées les unes des autres avec une hache, ni le chaud du froid, ni le froid du chaud. »[88] Chaque chose est dénommée d'après la qualité qui prédomine en elle ; mais l'infinité des autres qualités y est présente quoique indistincte ; donc la séparation, qui est en voie de se faire, n'est jamais accomplie, et elle est même toujours aussi loin de l'être ; c'est un mouvement qui n'a pas de terme. Ce sont ces semences de toutes choses, dont chacune contient une infinité, qu'Aristote a appelées, d'un nom devenu traditionnel, les homéoméries ou parties homogènes[89] ; mais il faut bien remarquer qu'elles ne sont pas des parties composantes des choses, en nombre limité ; Anaxagore ne peut en effet

87. Frag. 17 (d'après l'ordre de DIELS, *Die Vorsokratiker*).
88. Frag. 8 ; cf. 10, 11.
89. ARISTOTE, *De la génération*, I, 1, 314 a, 18.

admettre l'infinité du mouvement de division que parce qu'il admet corrélativement l'infinie divisibilité et, avec elle, dans un corps limité, une infinité d'homéoméries qui laissera indéfiniment possible le processus de séparation [90].

Dès lors on peut traduire en nouveau langage les vieilles cosmogonies milésiennes. L'Infini d'Anaximandre devient le mélange infiniment grand où « toutes choses sont ensemble et ne peuvent être distinguées à cause de leur petitesse » [91]. La cosmogonie sera l'histoire du processus continu de séparation par lequel les parties du monde s'isolent les unes des autres ; d'une part le dense et l'humide, le froid et le sombre, qui se réunissent vers le centre, tandis que le rare et le chaud se portent vers la région extérieure [92]. Mais Anaxagore s'est posé d'autres questions : et d'abord, dans cet infini parfaitement homogène, quelle pouvait être l'origine du mouvement ? Elle ne peut être que dans une réalité extérieure et supérieure au mélange, tout comme, chez Empédocle, elle est extérieure aux éléments. Cette cause sans mélange, simple, existant par soi, qui est principe de l'ordonnance du monde, est l'Intelligence *(Noûs)*. Par quel mécanisme agit le *Noûs ?* Anaxagore, sous l'impression des changements produits par les révolutions célestes, admet que la première cause qui sépare les choses les unes des autres est un mouvement circulaire ou tourbillon ; il imagine donc le Noûs animé d'abord lui-même d'un mouvement circulaire, puis produisant dans un espace limité un petit tourbillon, qui s'étend peu à peu autour de son centre, se propageant à travers l'espace infini. La séparation des choses est produite, d'une manière difficile à saisir, par l'action mécanique de ce tourbillon ; les astres, par exemple, viennent de ce que l'éther arrache des pierres à la terre et les enflamme par la rapidité de son mouvement. Le même procès peut d'ailleurs se produire en d'innombrables points de l'espace illimité, et il faut accepter, selon l'enseignement milésien, une infinité de mondes [93].

La biologie d'Anaxagore n'a point de liaison sensible avec sa cosmologie ; il soutenait sans doute que tous les êtres

90. Frag. 3 et 7.
91. Frag. 1.
92. Frag. 15.
93. Frag. 12 à 16 ; frag. 4 (cf. BURNET, *Aurore*, p. 310).

vivants, y compris les plantes, avaient en eux un fragment de l'intelligence universelle[94]. Il enseignait que la sensation se fait par les contraires ; c'est dans la pupille, parfaitement obscure, que peut apparaître une image lumineuse ; c'est ce qui est plus chaud ou plus froid que nous qui nous réchauffe ou nous refroidit ; et c'est pourquoi toute sensation implique peine, parce que la peine est le contact du dissemblable[95].

VIII. – Les médecins du Ve siècle

Après Anaxagore, au cours du Ve siècle, l'esprit ionien gagne du terrain, mais sans avoir de représentants remarquables ; les physiciens sont raillés par les comiques, Hippon par Cratinos[96], Diogène d'Apollonie par Aristophane ; et Platon dans le *Cratyle* (409 b) parle des anaxagoriens. On voit revivre toutes les vieilles thèses milésiennes ; Hippon prend pour principe l'eau ; Diogène d'Apollonie, l'air ; Archélaos d'Athènes admettait avec Anaxagore le Noûs et le mélange primordial. Mais ces auteurs s'intéressent en général moins à la cosmologie qu'à la physiologie et à la médecine[97].

Nous possédons, sous le nom d'Hippocrate, né à Cos en 450, une série de quarante et un traités médicaux, qui nous montrent l'immense importance qu'a eue la médecine dans la vie intellectuelle des Grecs vers la fin du Ve siècle. Tous les auteurs sont détachés des vieilles superstitions, et l'on connaît le magnifique début du traité de l'*Épilepsie*. « Je pense que l'épilepsie, appelée aussi maladie sacrée, n'a rien de plus divin et n'est pas plus sacrée que les autres ; les hommes lui donnèrent d'abord une origine et des causes divines par ignorance. » Pourtant il naît entre eux un important conflit de méthode, concernant les rapports de la médecine avec la cosmologie philosophique. Les uns, comme l'auteur du traité *Sur l'ancienne médecine*, craignent avant tout pour leur art le dogmatisme et l'incertitude de la physique ; il ne convient pas d'avoir recours à de vaines hypothèses, comme celle du froid

94. Frag. 11 ; ARISTOTE, *De plantis*, I, 1.
95. THÉOPHRASTE, *De sensibus*, 27 (DIELS, *Doxographi*, p. 507).
96. Scholie à *Nuées*, 94.
97. Hippon, dans HIPPOLYTE, *Réfutation*, I, 16, 1 ; Diogène dans THÉOPHRASTE (DIELS, *Doxographi*, 477, 5) ; Archelaüs dans HIPPOLYTE, I, 9.

et du chaud, du sec et de l'humide, comme causes de la maladie et de la santé ; de pareilles suppositions sont bonnes quand on veut traiter des mouvements célestes, dont on ne peut rien dire d'assuré ; la véritable médecine est autonome, et elle a découvert par l'observation, sans le secours de ces hypothèses, une infinité de choses dont elle est sûre. À cette méthode empirique s'opposent les médecins physiologistes dont Platon a si parfaitement défini le point de vue dans un passage de *Phèdre* (270 c). Il n'est pas possible, pense Platon, de comprendre la nature de l'âme sans celle de l'univers, et, s'il faut en croire Hippocrate, l'on ne peut même pas, sans cette méthode, parler du corps ; il faut examiner à propos de chaque être s'il est simple ou composé, et, au cas où il est composé, faire le dénombrement de ses parties, et examiner à propos de chacune d'elles les actions et passions qui lui appartiennent.

IX. – Les pythagoriciens du Vᵉ siècle

Les pythagoriciens de la même époque se partagent aussi : les acousmatiques forment un ordre purement religieux où la pratique et la croyance restent le principal, tandis que les mathématiciens[98] cherchent seulement le développement scientifique des mathématiques, de l'astronomie, de la musique, c'est-à-dire des sciences qui vont être considérées par Platon comme le point de départ de la philosophie ; ils forment le groupe très mal connu dont le chef paraît avoir été Philolaüs, et qui comprend Cébès et Simmias, que Platon nous représente dans le *Phédon* conversant avec Socrate, Archytas de Tarente, chef politique de son pays, qui fut l'ami de Platon et le roi philosophe selon son goût, Timée de Locres, par qui Platon fait exposer sa propre physique : de ce milieu intellectuel où s'esquissent les dogmes du platonisme, il est bien impossible de faire une histoire précise. Nous n'avons pour tout document certain, à part les fragments de Philolaüs dont l'authenticité est contestée[99], que les textes où Aristote expose les doctrines des pythagoriciens, sans préciser

98. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 81, implique que la scission est postérieure à Pythagore.
99. BURNET, *Aurore*, p. 324.

davantage. Un trait doit en être retenu, c'est leur émancipation à peu près complète de la cosmogonie ionienne ; dire en effet, comme ils le font, que les choses sont faites de nombres, cela ne peut avoir le même sens que de dire qu'elles sont faites de feu ou d'air. De quelque manière qu'on imagine ces nombres, comme des rangées de points ou comme des grandeurs [100], ils ne sont point comme le feu ou l'air des substances capables de se transformer en d'autres, ils supposent un ordre fixe et permanent. D'où le caractère de leur cosmologie qui ne comporte point de cosmogonie à la manière ionienne, mais, se contentant de décrire un ordre, un cosmos, tend à devenir, au lieu d'une physique, une pure astronomie mathématique. Dans leur système du monde, le centre est occupé par un feu autour duquel gravitent une première planète appelée l'antiterre, puis la terre, qui passe au rang de planète, puis le soleil, les cinq planètes et les étoiles fixes ; de ce système, rien n'indique qu'ils aient cherché l'origine ; bien plus, la place qu'ils assignent à la terre exclut complètement les idées des Ioniens qui, ayant l'esprit plus ou moins hanté par l'assimilation des phénomènes célestes aux phénomènes météorologiques, supposent invinciblement par là même la terre immobile au-dessous de la voûte nuageuse. Quant à l'imagination de ces réalités astronomiques inaccessibles à l'observation, l'antiterre et le feu central qui éclaire l'hémisphère terrestre que nous n'habitons pas, l'une, le feu central, n'a aucun caractère cosmogonique mais est destinée à donner de la lumière solaire une explication déjà rencontrée chez Empédocle, l'autre, l'antiterre, à expliquer les éclipses par l'interposition de ce corps opaque entre le feu central et la lune ou le soleil [101]. Ce pythagorisme nouveau paraît donc être, en un sens, une véritable libération de la physique dynamique et qualitative des Ioniens, qui donnait, avec les derniers anaxagoréens et héraclitéens, des marques d'épuisement. Il dut y avoir, vers cette époque, une floraison d'hypothèses sur l'ordre et les mouvements des corps célestes, mais il ne nous en reste que des traces ; l'une d'entre elles est peut-être celle du pythagoricien Hicétas, qui explique le mouvement diurne par la rotation de la terre sur son axe ; nous le connaissons

100. Comparer ARISTOTE, *Métaphysique*, M, 6, 1080 b, 18 et 1083 b, 8.
101. ARISTOTE, *Du ciel*, II, 13 ; AETIUS, *Placita*, II, 20, 12.

par un passage de Cicéron qui, bien des siècles plus tard, frappa l'attention de Copernic[102].

X. – Leucippe et Démocrite

Pourtant, à la même époque, l'esprit ionien reprenait une vigueur singulière, mais dans une tout autre direction. Leucippe de Milet, qui reçut à Élée l'enseignement de Zénon, fut l'initiateur du mouvement que continua Démocrite d'Abdère, né vers 460 et qui fonda son école à Abdère vers 420. Avec celui-ci, qui est d'une dizaine d'années plus jeune que Socrate et qui mourut âgé, se développe une physique encyclopédique, qui a le goût des très vastes collections d'observations zoologiques et botaniques. « Personne, disait-il de lui-même, n'a voyagé plus que moi, vu plus de pays et de climats, entendu plus de discours d'hommes instruits. » L'on a conservé les titres d'une cinquantaine de traités sur les sujets les plus divers : morale, cosmologie, psychologie, médecine, botanique, zoologie, mathématiques, musique, technologie, rien ne lui échappe ; de son œuvre vaste comme celle d'Aristote et qui, par son ambition d'universalité, porte bien le cachet de l'époque des sophistes à laquelle elle appartient, il ne reste que quelques fragments[103].

Dans son dessin général, la cosmogonie de Leucippe, qu'on ne peut distinguer de celle que Démocrite exposait dans ses deux Diacosmoi ou Systèmes du Monde, est fidèle au schème milésien : une masse infinie où sera puisée la matière de mondes innombrables qui se produisent successivement ou simultanément ; pour qu'un monde se forme, il suffit qu'un fragment se détache de cette masse et qu'il soit animé d'un mouvement tourbillonnaire ; la distinction et la disposition des parties du monde sont, comme chez Anaxagore, les effets nécessaires du mouvement tourbillonnaire[104]. Certains détails du monde de Démocrite ont même, pour la fin du Ve siècle, un caractère franchement archaïque : tout comme

102. Théophraste dans CICÉRON, *Premiers Académiques*, § 39 ; ajouter les considérations sur l'harmonie des sphères, c'est-à-dire des sons produits par les étoiles dans leur course ; ARISTOTE, *ibid.*, II, 9.

103. DIOGÈNE, *Vie des Philosophes*, IX, 47.

104. DIOGÈNE, IX, 31-33.

Anaximandre, il donne à la terre la forme d'un tambourin ou d'un disque[105].

Mais dans ce moule archaïque, il introduit une nouveauté considérable, c'est la doctrine des atomes ; la physique démocritéenne est la première physique corpusculaire bien nette : la masse infinie où se trouvent mélangées les semences de tous les mondes est faite d'une infinité de petits corpuscules, invisibles à cause de leur petitesse, indivisibles (atomes), complètement pleins, éternels, gardant chacun la même forme, mais présentant une infinité de formes différentes, à qui il donne le nom d'*idées*, celui même que Platon donnera plus tard à des essences également éternelles ; entre les atomes, nulle autre différence que leur grandeur et leur forme, ou bien, s'ils ont même grandeur et même forme, que leur position ; entre plusieurs combinaisons des mêmes atomes, nulle différence que l'ordre relatif des atomes[106]. D'autre part, l'origine d'un monde, à savoir le détachement d'une portion de la masse infinie, suppose un vide dans lequel tombe cette portion ; sans vide, pas de mouvement ; et par vide il faut entendre l'espace entièrement privé de solidité, ce qui n'est pas, par opposition à ce qui est ; affirmer le vide, c'est donc affirmer la nécessité d'existence de ce qui n'est pas, c'est contredire le grand principe de Parménide[107]. L'amas d'atomes est, nous l'avons dit, animé d'un mouvement tourbillonnaire dont l'origine est d'ailleurs obscure ; l'effet de ce mouvement est de produire de multiples chocs entre les atomes de tout poids. Comme il arrive dans un tourbillon de vent ou d'eau, les atomes les plus légers sont repoussés vers le vide extérieur, tandis que les atomes compacts se réunissent au centre, où ils font un premier groupement sphérique ; dans cette sphère se distingueront peu à peu une enveloppe sphérique, qui devient de plus en plus mince, et un noyau central qui s'agrège en partie les atomes enlevés à la membrane ; dans la membrane se forment les corps célestes, aux dépens des atomes extérieurs qui touchent le tourbillon et s'y agrègent[108].

105. AETIUS, *Placita*, III, 10, 4-5.
106. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 4, 985 b, 15.
107. THÉOPHRASTE (DIELS, *Doxographi*, 484), 1-3.
108. DIOGÈNE LAËRCE, IX, 31.

Ainsi, pour la première fois dans une cosmologie grecque, nul appel n'est fait à des puissances qualitatives telles que le froid et le chaud ; nul appel non plus à des causes motrices extérieures aux réalités élémentaires telles que l'Intelligence, l'Amitié ou la Haine. Rien qu'une mécanique corpusculaire, où jouent seules un rôle les propriétés de figure, d'impénétrabilité, de mouvement, de position. La vraie réalité appartient à l'atome et au vide ; les autres propriétés que nous donnons aux choses, saveur, chaleur ou couleur, leur appartiennent simplement par convention[109] ; elles sont de simples affections de la sensation, qui naissent dans l'altération de l'organe par l'objet, comme dans la doctrine que Platon prête au sophiste Protagoras d'Abdère et selon laquelle la qualité perçue est le résultat du concours de deux mouvements ; c'est bien ainsi que Démocrite concevait la vision : l'air placé dans l'intervalle de l'œil et de l'objet vu se contracte sous la double influence des effluves qui émanent de chacun des deux ; l'air est ainsi apte à recevoir l'impression qu'il transmet jusqu'à la pupille où a lieu le reflet de l'objet[110].

Ainsi, en même temps qu'une physique mécaniste, naît tout naturellement le scepticisme à l'égard des sens ; la connaissance qu'ils nous donnent est une « connaissance bâtarde » ; la « connaissance légitime » vient de la raison.

La mobilité dépend donc, non pas d'une puissance qualitative quelconque, mais de la forme ou de la dimension des atomes ; c'est pourquoi la physique corpusculaire contient une théorie de l'âme ; l'âme étant mobile et cause de mouvement est faite d'atomes sphériques comme ceux du feu ou comme les poussières que l'on voit voltiger en un rayon de soleil ; ses atomes, qui sont en nombre égal à ceux du corps et se juxtaposent à eux en alternant un à un avec eux, sont continuellement rénovés par la respiration[111].

De l'œuvre de Démocrite, nous entrevoyons à peine les principes ; il faut pourtant, d'après l'ensemble de ses traités, comme d'après les témoignages anciens, le considérer moins comme un théoricien que comme un observateur. Aristote nous fait connaître, non sans intention critique, que Démo-

109. SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, VII, 135.

110. PLATON, *Théétète*, 52, comparé à THÉOPHRASTE, *Des sens*, § 63 (RIVAUD, *Le Problème du devenir*, 1905, p. 160).

111. ARISTOTE, *De l'âme*, I, 2, 404 a 5 ; LUCRÈCE, *De la nature*, I, 370.

crite se contente de recueillir les faits qui se produisent et de noter, quand il y a lieu, leur constance, sans vouloir déterminer plus avant leur principe, collectionnant et classant les faits naturels avec la même curiosité et dans le même esprit que les historiens ioniens du Ve siècle, Hécatée de Milet ou Hérodote, recueillent les faits de l'histoire [112].

À cette science d'esprit si positif, Démocrite ajoutait une morale qui, complètement étrangère au sens tragique de la vie et de la destinée qui se manifeste chez les poètes philosophes de la Grande-Grèce, a pour thème principal le calme d'une âme exempte de crainte et de superstition. Démocrite admet l'existence des dieux, mais ce sont, au même titre que les hommes, des combinaisons d'atomes passagères et soumises à la nécessité universelle [113].

XI. – Les sophistes

Les derniers philosophes dont nous avons parlé vivent au milieu de l'extraordinaire effervescence spirituelle qui marque la fin des guerres médiques (449) ; la Grèce est soustraite au danger barbare ; l'empire maritime athénien comprend une parties des îles de l'Égée et la vieille terre de civilisation qu'est l'Ionie : Périclès (mort en 429) introduit à Athènes la constitution démocratique. Ébranlement moral très profond, qui se traduit dans le théâtre : tandis qu'Eschyle (mort en 546) représentait sur la scène les dangers de la démesure et les crimes qui consistent à dépasser les limites marquées par la justice divine, Euripide (mort vers 411) ne cesse pas de marquer le caractère humain, provisoire, conventionnel des règles de la justice. D'autre part, la comédie attique, défendant les vieilles traditions, raille, parce qu'elle les craint, les idées nouvelles qu'introduisent la science ionienne et aussi l'enseignement des sophistes.

La sophistique, qui caractérise les cinquante dernières années du Ve siècle, ne désigne pas une doctrine, mais une manière d'enseigner. Les sophistes sont des professeurs qui vont de ville en ville chercher leur auditoire et qui, pour un

112. ARISTOTE, *Physique*, VIII, 1.

113. DIOGÈNE LAËRCE, IX, 45 ; CICÉRON, *De la nature des Dieux*, I, 28 ; fragments très contestés des ouvrages moraux dans STOBÉE, *Florilège*.

prix convenu, apprennent à leurs élèves, soit en des leçons d'apparat, soit en une série de cours, les méthodes pour faire triompher une thèse quelle qu'elle soit. À la recherche et à la publication de la vérité est substituée la recherche du succès, fondé sur l'art de convaincre, de persuader, de séduire. C'est l'époque où la vie intellectuelle, dont le centre passe en Grèce continentale, prend la forme d'un concours ou d'un jeu, cette forme agonistique si familière à la vie grecque ; il ne s'agit que de thèses défendues ou combattues par des concurrents auxquels un juge souverain, qui est souvent le public, décerne le prix. Tel est le débat qu'Aristophane nous montre, s'élevant entre la thèse juste et la thèse injuste : « Qui es-tu ? demande le juste. – Une thèse. – Oui, mais inférieure à la mienne. – Tu prétends m'être supérieur et je tiens la victoire. – Quelle habileté as-tu donc ? – J'invente des raisons nouvelles. » Tel le débat sur l'idéal de vie qu'Euripide dépeint dans l'*Antiope* entre l'ami des muses et l'homme politique. Platon nous montre, par contraste, Socrate se dérobant à ces concours ; c'est, dans le *Protagoras*, Hippias essayant vainement d'instituer un débat de ce genre entre Socrate et Protagoras ; c'est, dans le *Gorgias*, Calliclès, qui, après avoir prononcé un discours en faveur de la justice naturelle, se plaint que Socrate contrevienne aux règles du jeu en ne lui répondant pas par un autre discours [114]. Il y a là une préoccupation de l'auditoire que nous connaissions à peine jusqu'ici. Le philosophe ne révèle plus la vérité, il la propose et se soumet d'avance au verdit de l'auditeur. C'est un trait qui devient permanent : à la suite de l'époque des sophistes, on prend à tâche de définir le philosophe par rapport à l'orateur, au politique, au sophiste, c'est-à-dire à tous ceux qui s'adressent à un public [115].

Dans ces conditions les principales valeurs intellectuelles sont l'érudition, qui met l'homme en possession de toutes les connaissances utiles à son objet, et la virtuosité, qui lui permet de choisir ses thèmes avec à propos et de les présenter d'une manière captivante. De là, les deux caractères essentiels des sophistes : d'une part ce sont des techniciens, qui se vantent

---

114. ARISTOPHANE, *Nuées* (de l'année 423), v. 887 *sq.* ; EURIPIDE, fragm. 189, éd. Nauck ; DIOGÈNE LAËRCE, IX, 52, attribue à Protagoras l'institution des joutes de discours ; PLATON, *Protagoras*, 338 a ; *Gorgias*, 187 b c.

115. Par exemple chez ARISTOTE, *Problèmes*, 30, 9 et 11.

de connaître et d'enseigner tous les arts utiles à l'homme ; d'autre part, des maîtres de rhétorique, qui enseignent à capter la bienveillance de l'auditeur.

Au premier égard, la sophistique peut passer pour l'affirmation de la supériorité de la vie sociale, fondée sur les techniques, depuis les plus humbles métiers jusqu'à l'art le plus élevé, que les sophistes se vantent d'enseigner, à savoir la vertu politique[116]. C'est la marque commune de quatre grands sophistes, qui nous sont surtout connus par les portraits qu'en fit Platon à la génération suivante : Protagoras d'Abdère, qui florissait vers 440, et qui scandalisa les Athéniens par son indifférence en matière de religion ; Gorgias de Léontium, qui fut en 427 ambassadeur de sa cité à Athènes et mourut presque centenaire vers 380, et dont les élèves athéniens ne sont pas des philosophes, mais des écrivains comme Isocrate, Thucydide, enfin Prodicus de Céos et Hippias d'Elis.

De cet humanisme, qui attend tout de l'art et de la culture, fait foi le fameux début du traité de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses, de ce qu'elles sont pour celles qui sont, de ce qu'elles ne sont pas pour celles qui ne sont pas. » C'est, au surplus, des seules choses humaines que l'homme doit s'occuper. « Quant aux dieux, je ne puis savoir ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas ; trop d'obstacles s'y opposent, obscurité du sujet et brièveté de la vie. »[117] Il y a là tout un programme qui aspire à une culture humaine et rationnelle ; on cherche l'homme en général ; c'est Hippias qui, d'après Platon, considère tous les hommes comme « des parents, des proches, des concitoyens selon la nature, sinon selon la loi »[118]. C'est Protagoras qui, dans un mythe célèbre, raconte comment Zeus a sauvé l'humanité qui allait périr, faute de moyens naturels de défense, en donnant à tous les hommes la justice et la pudeur, vertus naturelles et innées, qui leur permettent de fonder des cités et de perpétuer leur race en s'aidant les uns les autres : magnifique éloge de la vie sociale[119]. Le sophiste est toujours prêt à défendre les arts ; tel Hippias se vantant chez Platon d'être, grâce à eux, indé-

116. Comparer PLATON, *Hippias*, II, 368 b-d et *Protagoras*, 318 d, 319 a.
117. DIOGÈNE LAËRCE, IX, 51.
118. *Protagoras*, 337 c.
119. PLATON, *Protagoras*, 320 c-323 a ; cf. l'article de NESTLE, *Philogus*, vol. 70, d. 26-28.

pendant puisqu'il sait même fabriquer les habits qu'il porte. Telle surtout l'anonyme *Apologie de la Médecine*, dans la collection des œuvres d'Hippocrate ; elle montre, contre leurs détracteurs, l'utilité des médecins et elle débute par ces mots si caractéristiques de l'esprit de progrès du temps : « Bien des gens s'exercent à décrier les arts... Mais le vrai but d'un bon esprit, c'est ou de trouver des choses nouvelles, ou de perfectionner celles qu'on a déjà inventées. »[120]

Dans ce milieu, les questions morales devaient se poser : Prodicus de Céos, en particulier, paraît être le moraliste du groupe : sous son nom, Xénophon expose le fameux apologue d'Hercule, choisissant entre le vice et la vertu, auquel les beaux esprits du temps opposaient, pour le défendre, Pâris préférant la déesse Aphrodité à Athéné et à Héra. Ces thèmes moraux, comme le thème pessimiste du caractère passager des biens de la vie humaine, devaient être le sujet de véritables prédications qui continueront par la suite[121].

Mais c'est dans la politique que les sophistes affirmaient surtout le pouvoir et l'autonomie de l'homme : la loi est une invention humaine, et, en une certaine mesure, artificielle et arbitraire ; c'est ce que montre par le fait l'œuvre des législateurs du temps qui, soit à Athènes, soit dans les colonies, reprennent à chaque instant à pied d'œuvre le travail de la constitution ; Protagoras donne des lois à Thurioi, comme Parménide l'avait fait à Élée. La loi s'oppose donc, comme une œuvre artificielle, à la nature. Il y a bien, il est vrai, des lois non écrites, des coutumes traditionnelles, qui ont une valeur religieuse ; mais elles ne pèsent point à côté de l'œuvre réfléchie du législateur. Tel est le point de vue d'Antiphon le sophiste, dont les fragments ont été récemment découverts ; il ne se fait pas faute d'opposer la justice artificielle des lois à la justice naturelle ; par exemple la loi, en obligeant l'homme à témoigner la vérité devant les tribunaux, nous oblige souvent à faire tort à qui ne nous en a fait aucun, c'est-à-dire à contredire le premier précepte de la justice ; mais en ce caractère

120. Cf. GOMPERZ, *Die Apologie der Heilkunsl*, 1910.

121. Comparer XÉNOPHON, *Mémorables*, II, 1, 21 *sq.*, et ISOCRATE, *Éloge d'Hélène*, chap. XX, où est soutenue aussi la supériorité de Thésée, le héros athénien, sur Hercule. GOMPERZ (*Les Penseurs de la Grèce*, t. I. p. 453) lui attribue la paternité des discours pessimistes de pseudo-Platon, *Axiochos*.

conventionnel des lois, Antiphon semble voir une supériorité[122].

Ce mouvement d'idées, dont on sent toute l'importance, a eu une assez triste issue ; il aboutit, au début du IVe siècle, d'une part au cynisme politique, d'autre part à la pure virtuosité. D'une part, c'est le cynisme politique des aristocrates athéniens, Critias et Alcibiade, qui s'exprime si souvent dans l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide[123], et que Platon a immortalisé dans le Calliclès du *Gorgias* : c'est à la dépravation politique et morale d'un Calliclès, pour qui le pouvoir n'est plus qu'un moyen de satisfaire ses appétits, qu'aboutit l'enseignement de la rhétorique par Gorgias. L'autre issue, c'est la pure virtuosité, celle que l'on trouvait déjà dans le traité de Gorgias sur le non-être, où, se servant des moyens dialectiques de l'éléatisme, il démontre qu'il n'y a rien, ou que si quelque chose existe, c'est inconnaissable, ou que, si c'est connaissable, c'est impossible à transmettre aux autres[124]. Virtuosité qui se marque par l'importance que l'on attribue au bien dire, l'enseignement rhétorique de Gorgias, les travaux de grammaire générale de Protagoras, les recherches de Prodicus sur les synonymes. Virtuosité qui trouve ses ressources d'argumentation dans de petites œuvres comme les *Doubles discours*, qui résument schématiquement la double thèse contraire que l'on peut avoir à soutenir sur des questions morales ; virtuosité qui a enfin sa dernière manifestation dans l'art de dispute ou éristique, dont Platon s'est si cruellement moqué dans l'*Euthydème* : l'éristique a des moyens très faciles de venir à bout de son adversaire par deux ou trois principes fort simples, tels que, l'erreur est impossible, et, toute réfutation est impossible[125].

Tels étaient, malgré les talents supérieurs des sophistes, les résultats d'une conception de la vie intellectuelle uniquement

122. Sur la loi non écrite, cf. SOPHOCLE, *Antigone*, v. 450-455 ; fragm. d'Antiphon dans *Oxyrinchus Papyri*, t. XI et XV (A. CROISET, *Revue des Études grecques*, 1917).

123. En particulier III, 83, 1 ; cf. *Gorgias*, 482 c *sq.*, et les citations d'un sophiste anonyme dans JAMBLIQUE, *Protreptique*, chap. XX.

124. Sur le traité de Gorgias, cf. pseudo-ARISTOTE, *Sur Gorgias, Xénophane et Mélissos*, fin ; sur Protagoras, ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 5 ; sur Prodicus, PLATON, *Protagoras*, 337 b c.

125. Cf., sur les rapports de la sophistique et de l'éristique, ISOCRATE, *Éloge d'Hélène*, introduction.

dirigée par le succès. Pourtant de ce mouvement, pas plus que des précédents, rien de positif n'est perdu : naturalisme ionien, rationalisme de la Grande-Grèce, esprit religieux d'Empédocle et des pythagoriciens, humanisme des sophistes, nous allons voir tous ces traits s'unir chez le plus prestigieux des philosophes grecs, chez Platon.

BIBLIOGRAPHIE

Textes

H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker ; griechisch und deutsch*, Berlin, 1903 ; 7e édit., par W. KRANZ, 3 vol., 1954.

H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879. V. les éditions des fragments de Xénophane *(Senofane)*, de *Parménide* et des *sophistes* procurées dans la *Biblioteca di Studi Superiori* par M. UNTERSTEINER, et celle des Pythagoriciens *(Pitagorici)* due à Mme TIMPANARO-CARDINI (I, 1958).

Pour Héraclite, cf. l'édition des fragments par R. WALZER, *Eraclito*, Florence, 1939, et la traduction de K. AXELOS, *Les fragments d'Héraclite d'Éphèse*, Paris, 1958.

C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy*, t. I, Leyden, 1950.

G. S. KIRK et J.-E. RAVEN, *The presocratic philosophers*, Cambridge, 1957.

J. VOILQUIN, *Les Penseurs grecs avant Socrate*, Paris, 1964.

Études d'ensemble

J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, Londres, 1892, 3e édit., 1920 (trad. par REYMOND : *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919).

A. REY, *La Jeunesse de la science grecque*, 1933.

R. MONDOLFO, traduction italienne de E. ZELLER, *La filosofia dei Greci*, 1re partie, vol. I, *Origini e periodi della filosofia greca*, 1932 ; vol. II, *Ionici e Pitagorici*, Florence, 1938 ; vol. IV, *Héraclite*, Florence, 1961 ; le traducteur a ajouté des notes étendues. Cf. son livre : *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Florence, 1954 ; 2e éd. 1956 (*L'infinito nel pensiero dell'Antichita classica*).

F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy ; a study in the origins of western speculation*, Londres, 1912.

A. DIES, *Le Cycle mystique : la divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Paris, 1909.

A. RIVAUD, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1905.

P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934, 2e édit., 1949.

P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène : de Thalès à Empédocle*, Paris, 1887 ; 2e édit., 1930.

H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.

W. JAEGER, *The theology of the early greek philosophers*. Oxford, 1947.

H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951 ; *Wege und Formen früh-griechischen Denkens*, 2e éd., Munich, 1961.

R. B. ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge, 1951.

E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1956.

R. SCHAERER, *L'Homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, 1958.
J.-P. VERNANT, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962.
– *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965.

Études spéciales

I. – Articles de DŒRFLER sur Thalès dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXV, 1912, p. 305 ; de TANNERY et de DIELS sur Anaximandre (*ibid.*, VIII, 1895, p. 443 ; X, 1897, p. 228).
Charles H. KAHN, *Anaximander and the origins of greek cosmology*, New York, 1960.

II. – W. GUTHRIE, *Orpheus and greek Religion, a study of the Orphic Movement*, Cambridge, 1935.
O. KERN, *Orphica*, 1922 ; *de Orphaei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis.*
Miss J. HARRISSON, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge, 1903, p. 574.
H. JEANMAIRE. *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.
Cl. RAMNOUX. *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959.

III. – A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne* (dans : Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études, sciences historiques), Paris, 1915.
– *La Vie de Pythagore, de Diogène Laërce*, édition critique, Bruxelles, 1922.
– *La Politique pythagoricienne* (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liége), Liége-Paris, 1922.
G. MEAUTIS, *Recherches sur le pythagorisme* (Recueil de travaux de la faculté des lettres de Neuchâtel), 1922.
A. OLIVIERI, *Civiltà Greca nell'Italia Meridionale*, Naples, 1931.
P. KUCHARSKI, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, Paris, 1952.
J. E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.
J.-P. VERNANT, « Le fleuve Amélès », *Rev. phil.*, 1960, p. 163.
M. DÉTIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles, 1962.
C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Assen, 1966.

IV. – Max WUNDT, « Die Philosophie des Heraklits », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXIX, p. 431.
V. MACCHIORO, *Eraclito*, Bari, 1922.
G. S. KIRK, *Heraclitus, the cosmic fragments*, Cambridge, 1954.
– « Logos, harmonie... dans Héraclite », *Rev. phil.*, 1957, p. 289-299.
Cl. RAMNOUX, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite (Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots)*, Paris, 1959.
– « Études présocratiques », *Rev. phil.*, 1961, p. 93-107 et 1962, p. 76-89.
A. JEANNIÈRE, *La Pensée d'Héraclite d'Éphèse*, Paris, 1950.
R. MONDOLFO, E. ZELLER, *La filosofia dei Greci*, I, 4, 1961.

V. – M. LÉVI, *Senofane e la sua filosofia*, Turin, 1904.
H. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht, griechisch and deutsch*, Berlin, 1897.
V. BROCHARD, *Sur Zénon d'Elée*, Études de philosophie ancienne et moderne, 1912, p. 3-22.
– W. J. VERDENIUS, *Parmenides*, Groningen, 1942.
A. KOYRÉ, Remarques sur les paradoxes de Zénon, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961, p. 9-32.
CHIAPELLI, *Sui fragmenti e sulle dottrine di Melisso di Samo* (Rendiconti della Academia degli Lincei), 1890.
G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, Rome, 1932.
R. MONDOLFO, *L'infinita dell' Essere in Melisso*, Sofia, 1933, p. 159.

J. H. M. LOENEN, *Parmenides, Melissus, Gorgias*, Assen, 1959.

VI. – J. BIDEZ, *La Biographie d'Empédocle* (Trav. de l'univ. de Gand), 1894.
E. BIGNONE, *Empedocle, Studio critico*, Turin, 1916.
M. DÉTIENNE, « La "démonologie" d'Empédocle », *Revue des Études grecques*, LXXII, 1959, p. 1-17.
J. BOLLACK, *Empédocle*, Paris, 1965.
J. BRUN, *Empédocle*, Paris, 1966.

VII. – J. GEFFCKEN, *Die Asebeia von Anaxagoras*, Hermes, XLII, n° 1.
F. M. CLÈVE, *The philosophy of Anaxagoras*, 1949.

VIII. – *Œuvres d'Hippocrate*, texte et trad. par Littré, 10 vol., Paris, 1839-1861.
DIES, « Les Œuvres d'Hippocrate », *Revue de philosophie*, XXI, 1912, p. 56 et 663.
P.-M. SCHUHL, « Les premières étapes de la philosophie biologique », *Revue d'Histoire des Sciences*, 1952, p. 197-221.
– « Les débuts de la psycho-pharmacologie dans l'Antiquité grecque », *Annales Moreau de Tours*, t. I, p. 4-8, Paris, 1962.
L. BOURGEY, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953.

IX. – E. FRANCK, *Plato und die sogenannien Pythagoreer*, Halle, 1923.

X. – A. DYROFF, *Demokritstudien*, Munich, 1899.

XI. – H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912.
W. NESTLE, *Die Schrift des Gorgias über die Natur*, Hermes, LVII, 1922, p. 51.
BODRERO, « Protagoras », *Rivista di filologia*, XXXI, p. 558.
F. DUPREEL, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948.
M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Turin, 1949.
W. VOLLGRAFF, *L'oraison funèbre de Gorgias*, Leyden, 1952.
A. CAPIZZI, *Protagora*, Florence, 1955.
J. ROLLAND DE RENEVILLE, *Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'attribution chez Platon et les sophistes*, Paris, 1962.

Chapitre II
Socrate

Le siècle qui a précédé la mort d'Alexandre (323) est le grand siècle de la philosophie grecque ; c'est en même temps surtout le siècle d'Athènes : avec Socrate et Platon, avec Démocrite et Aristote, nous atteignons un moment d'apogée, où la philosophie, sûre d'elle-même et de ses méthodes, prétend appuyer sur la raison même son droit à être l'universelle conductrice des hommes : c'est l'époque de la fondation des premiers instituts philosophiques, qui sont l'Académie et le Lycée. Mais dans le même siècle les sciences mathématiques et l'astronomie prennent aussi une extraordinaire extension. Enfin, le brillant développement des systèmes de Platon et d'Aristote ne doit pas nous dissimuler l'existence d'écoles issues de Socrate, étrangères ou hostiles au mouvement platonico-aristotélicien ; elles préparent les doctrines qui domineront à partir de la mort d'Alexandre et qui feront négliger pour longtemps Platon et Aristote.

Au mois de février de l'année 399, Socrate, âgé de 71 ans, mourait, condamné par ses concitoyens ; devant le tribunal démocratique, il avait été accusé d'être un impie qui n'honorait pas les dieux de la cité et introduisait de nouvelles divinités, et de corrompre la jeunesse par son enseignement[1]. Cet homme extraordinaire n'était pas, comme les sages dont nous avons parlé jusqu'ici, un chef d'école ; les écoles qui se récla-

1. Sur la date du procès, article de PRAECHTER, 1904, p. 473 ; sur les chefs d'accusation, PLATON, *Apologie*, 24 bc ; *Euthyphron*, 2 d 3 b ; XÉNOPHON, *Mémorables*, I, 1.

meront de Socrate sont nombreuses et sur bien des points opposées l'une à l'autre ; elles n'ont en commun nulle tradition doctrinale. Nous n'atteignons donc Socrate ni directement puisqu'il n'a rien écrit, ni par une tradition unique, mais à travers des traditions multiples qui nous en donnent autant de portraits différents. Ajoutons que ces portraits n'ont nullement l'intention d'être fidèles ; le plus ancien de tous, celui des *Nuées* d'Aristophane (en 423, Socrate a alors 47 ans), où Socrate est mis en scène, est une satire. Puis vient, après sa mort, toute la littérature des *Discours socratiques*, dialogues où des disciples donnent à leur maître le premier rôle ; ces dialogues constituent un genre littéraire qui ne se targue nullement d'exactitude : au premier rang, les œuvres socratiques de Platon, d'abord les dialogues apologétiques, écrits sous le coup de l'indignation de suite après la mort de son maître *(Apologie, Criton)*, puis les portraits idéalisés *(Phédon, Banquet, Théétète, Parménide)*, enfin les œuvres où Socrate n'est plus que le porte-parole de la doctrine de l'Académie. Au second rang, les *Mémorables* de Xénophon, écrits assez tardivement (vers 370), sorte d'apologie où l'auteur, qui n'est rien moins que philosophe, sous couleur de reproduire les entretiens du maître, donne une assez plate imitation de discours socratiques antérieurs. Parmi les travaux parus sur Socrate, celui d'E. Wolff, qui conteste l'historicité de l'*Apologie* de Platon, et surtout celui d'O. Gigon restent très sceptiques sur la possibilité de reconstituer la doctrine de Socrate. Il faut y ajouter les titres et très minces fragments qui restent des dialogues de Phédon et d'Eschine, quelques données d'Aristote ; enfin une tradition hostile à Socrate, qui persiste jusqu'à la fin de l'Antiquité, chez Porphyre (IIIe siècle), chez le rhéteur Libanius (IVe siècle), se fait jour chez les épicuriens et se rattache au pamphlet écrit par Polycrate en 390[2] ; l'on voit par exemple l'épicurien Philodème de Gadara blâmer l'ironie socratique comme une forme de l'orgueil[3].

2. Sur Polycrate, DIOGÈNE LAËRCE, II, 38 : hostilité chez Épicure (CICÉRON, *Brutus*, 85). PORPHYRE, *Histoire des Philosophes*, fragm. 8 et 9. éd. Nauck. [Cf. J. HUMBERT, *Polycratès, l'accusation de Socrate et le Gorgias*, 1930.]

3. Dans le *De Vitiis*. col. X, 23, éd. Jansen, et col. XXI, 36 à XXIII, 37. Cf. sur les diverses formes de l'ironie, ARISTOTE, *Éthique Nicom.*, IV, chap. VII. Montaigne, au contraire : « Socrates faict mouvoir son âme d'un mouvement naturel

Certes, tous s'accordent sur l'étrangeté et l'originalité de ce sage : le fils du tailleur de pierres et de la sage-femme Phénarète, qui, vêtu d'un manteau grossier, parcourait les rues pieds nus, qui s'abstenait de vin et de toute chère délicate, d'un tempérament extraordinairement robuste, l'homme à l'extérieur vulgaire, au nez camus et à la figure de silène [4], ne ressemblait guère aux sophistes richement habillés qui attiraient les Athéniens, ni aux sages d'autrefois qui étaient, en général, des hommes importants dans leur cité : type nouveau, et qui va devenir le modèle constant dans l'avenir d'une sagesse toute personnelle, qui ne doit rien aux circonstances : non pas homme politique, mais seulement excellent citoyen, toujours prêt à obéir aux lois, qu'il s'agisse de tenir son poste au combat de Potidée, ou de lutter, dans la magistrature où le sort l'a appelé, contre les fantaisies illégales du tyran Critias, ou enfin de refuser, par respect pour les lois de son pays, l'évasion que Criton lui propose pour échapper à la mort après sa condamnation [5].

Ni sophiste ni politique, il n'a en effet, dans les conversations de hasard qu'il tient dans les boutiques du marché [6] et dans les stades comme dans les maisons de riches, nulle doctrine, nulle législation à proposer. C'est qu'il a, avant tout, la volonté nette de faire échapper son enseignement à la forme agonistique ; il n'a pas de thèses à faire juger, il prétend seulement faire en sorte que chacun devienne son propre juge. Dans les dialogues de Platon, Socrate est presque toujours le trouble-fête qui ne veut pas se plier aux règles du jeu et qui le fait cesser. « Choisissez, conseille Callias à Socrate et Protagoras, qui refusent de discuter plus longtemps, choisissez un arbitre, un épistate, un prytane » ; Socrate répond plaisamment « qu'il serait malséant de choisir un arbitre, puisque ce serait faire injure à Protagoras » (338 b). Mais la vérité est que son but est d'examiner des thèses, de les passer à l'épreuve et non de les faire triompher. Le scénario de la troisième partie

et commun ; [...] d'un pas mol et ordinaire, il traicte les plus utiles discours » (*Essais*, liv. III, chap. XII).

4. DIOGÈNE LAËRCE, II, 18 ; le comique Ameipsias dans DIOGÈNE, II, 28 ; ARISTOTE, *Nuées* ; 410-417, PLATON, *Banquet*, 215 a sq., *Criton*.

5. PLATON, *Apologie*, 281 ; 32 c ; DIOGÈNE LAËRCE, II, 24.

6. Un dialogue socratique de Phédon porte le nom du cordonnier Simon (DIOGÈNE, II, 105).

du *Gorgias* est à cet égard caractéristique : le discours de Calliclès contre la philosophie est une sorte de morceau de concours ; Platon l'a assez fait voir en rappelant à plusieurs reprises l'*Antiope* d'Euripide, pièce dans laquelle deux frères soutenaient alternativement, dans une de ces joutes dont le tragique est coutumier, la supériorité de la vie pratique et celle de la vie consacrée aux muses ; comme le second des frères, Socrate aurait dû, en réponse à Calliclès, prononcer une apologie de la philosophie ; rien de pareil ; il n'énonce lui-même aucune opinion, mais force Calliclès, par ses questions, à s'examiner lui-même. En définitive, la philosophie (et peut-être est-ce ce qui la rendait suspecte, ou tout au moins étrange aux yeux d'un Athénien du Ve siècle), c'est ce qui ne peut prendre la forme agonistique, et ce qui, par conséquent, se soustrait au jugement de la foule.

Avant d'enseigner les autres, il a dû s'éduquer lui-même ; nous ne savons rien de cette formation personnelle ; le Socrate des *Nuées* (423) est un homme d'âge mûr, et il avait dépassé la soixantaine quand Platon l'a connu ; du moins, un précieux document nous révèle en Socrate un homme de passion violente ; c'est le témoignage de son contemporain Spintharos, dont le fils Aristoxène a rédigé les souvenirs sur Socrate : « Nul n'était plus persuasif grâce à sa parole, au caractère qui paraissait sur sa physionomie, et, pour tout dire, à tout ce que sa personne avait de particulier, mais seulement tant qu'il n'était pas en colère ; lorsque cette passion le brûlait, sa laideur était épouvantable ; nul mot, nul acte dont il s'abstînt alors. » Sa maîtrise de soi est donc une victoire continuelle sur lui-même[7].

Cette poussée intérieure qu'il contient est sans doute la raison du pouvoir fascinant qu'il exerce sur toutes les natures ardentes, sur celle d'un Alcibiade[8] comme sur celle de Platon. Le tempérament de Socrate est trop riche pour qu'il se borne à une pure réforme intérieure et pour qu'il n'aspire pas à répandre sa sagesse autour de lui ; ce n'est pas dans la solitude qu'il veut vivre, c'est avec les hommes et pour les hommes, à qui il veut communiquer le bien le plus précieux qu'il a acquis, la maîtrise de soi. Cette force intérieure qui le pousse

7. D'après PORPHYRE, *Histoire des Philosophes*, p. 9, liv. 3, éd. Nauck.
8. Cf. *Banquet*, 215.

vers les autres, Socrate la sent comme une mission divine. Il faut insister sur ce caractère religieux : le point de départ de son activité à Athènes n'est-il pas la réponse de la Pythie de Delphes à son enthousiaste ami Chéréphon, à qui il fut révélé que personne n'était plus sage que Socrate ? C'est Apollon « qui lui avait assigné pour tâche de vivre en philosophant, en se scrutant lui-même et les autres »[9] ; rien d'exceptionnel d'ailleurs, en ce temps, à l'interprétation que Socrate donne de ses propres tendances ; il ne manquait pas d'hommes, comme Euthyphron dont parle Platon, qui se croyaient en rapport spécial avec le divin[10] ; et Socrate en particulier semble avoir éprouvé en lui-même la présence divine par le fameux démon, ou plutôt ce signe démoniaque, cette voix intérieure qui, dans les cas où la sagesse humaine est impuissante à prévoir l'avenir, lui révélait les actes dont il faut s'abstenir[11]. Toutefois, sur cet aspect religieux de la pensée de Socrate, il faut bien s'entendre : la religion lui donne foi et confiance en lui-même, mais il n'en tire aucune vue doctrinale sur la destinée humaine, et il n'y a aucune raison de croire qu'il ait été adepte de l'orphisme.

Qu'enseignait-il ? À en croire Xénophon et Aristote, Socrate serait avant tout l'inventeur de la science morale et l'initiateur de la philosophie des concepts. « Socrate, dit Aristote, traite des vertus éthiques, et à leur propos, il cherche à définir universellement [...] ; il cherche ce que sont les choses. C'est qu'il essayait de faire des syllogismes ; et le principe des syllogismes, c'est ce que sont les choses. [...] Ce que l'on a raison d'attribuer à Socrate, c'est à la fois les raisonnements inductifs et les définitions universelles qui sont, les uns et les autres, au début de la science. Mais pour Socrate les universaux et les définitions ne sont point des êtres séparés ; ce sont les platoniciens qui les séparèrent et ils leur donnèrent le nom d'idées. »[12] Donc, selon Aristote, Socrate comprit que les conditions de la science morale étaient dans l'établissement méthodique, par voie inductive, de concepts universels, tels que celui de la justice ou du courage. Cette interprétation

9. PLATON, *Apologie*, 21 a ; 28 e.

10. PLATON, *Euthyphron*, 3 bc.

11. PLATON, *Euthyphron*, 3 b ; *Alcibiade*, 103 à 105[c] ; XÉNOPHON, *Mémorables*, I, 1, 2-4 (Le démon signe divinatoire).

12. *Métaphysique*, M, 4, 1078 b, 17 : comparer XÉNOPHON, *Mémorables*, IV, 6.

d'Aristote, qui n'a d'autre but que de rapporter à Socrate l'initiative de la doctrine idéaliste qui, par Platon, continue jusqu'à lui, est évidemment inexacte ; si son but avait été de définir des vertus, il faudrait admettre que, dans les dialogues où Platon montre Socrate cherchant, sans aboutir, ce qu'est le courage *(Lachès)*, la piété *(Euthyphron)* ou la tempérance *(Charmide)*, il a pris à tâche d'insister sur l'échec de la méthode de son maître. Est-ce bien ce théoricien des concepts qui dirait de lui-même qu'il est « attaché aux Athéniens par la volonté des dieux pour les stimuler comme un taon stimulerait un cheval », et qu'il ne cesse de les exhorter, de les morigéner, en les obsédant partout du matin jusqu'au soir [13] ? L'enseignement de Socrate consiste en effet à examiner et à éprouver non point les concepts, mais les hommes eux-mêmes et à les amener à se rendre compte de ce qu'ils sont : Charmide, par exemple, est, dans l'opinion de tous, le modèle d'un adolescent réservé ; mais il ignore ce que c'est que la réserve ou la tempérance, et Socrate conduit l'interrogatoire de manière à lui montrer qu'il ignore ce qu'il est lui-même ; de même Lachès et Nicias sont deux braves qui ignorent ce qu'est le courage ; le saint et pieux Euthyphron, interrogé de toutes les manières, ne peut arriver à dire ce qu'est la piété. Ainsi toute la méthode de Socrate consiste à faire que les hommes se connaissent eux-mêmes ; son ironie consiste à leur montrer que la tâche est difficile et qu'ils croient à tort se connaître eux-mêmes ; enfin sa doctrine, s'il en a une, est que cette tâche est nécessaire, car nul n'est méchant volontairement et tout mal dérive d'une ignorance de soi qui se prend pour une science. La seule science que revendique Socrate, c'est de savoir qu'il ne sait rien [14].

Un pareil entretien transforme l'auditeur ; le contact de Socrate est comme celui de la torpille ; il paralyse et déconcerte ; il amène à regarder en soi-même, à donner à son attention une direction inhabituelle [15] : les passionnés, comme Alcibiade, savent bien qu'il trouveront auprès de lui tout le bien dont ils sont capables, mais le fuient parce qu'ils craignent cette influence puissante, qui les amène à se réprimander-

13. PLATON, *Apologie*, 30 e.
14. PLATON, *Apologie*, 21 b, 23 b.
15. PLATON, *Ménon*, 79 e *sq.*

der eux-mêmes. C'est surtout à des hommes jeunes, presque parfois des enfants, qu'il essaye d'imprimer sa direction ; il se peut que, si la corruption de la jeunesse a été retenue contre lui comme chef d'accusation, c'est qu'il troublait les préjugés que les jeunes gens avaient reçus de leur éducation familiale : Socrate n'intervenait que pour les aider à s'éduquer eux-mêmes, à tirer d'eux toute leur force. L'effet de l'examen que Socrate force son auditeur à faire, c'est en effet de lui faire perdre sa fausse tranquillité, de le mettre en désaccord avec lui-même et de lui proposer comme un bien l'effort personnel pour retrouver cet accord. Socrate n'a donc pas d'autre art que la maïeutique, l'art d'accoucher de sa mère Phénarète ; il tire des âmes ce qu'elles ont en elles, sans aucune prétention à y introduire un bien dont elles ne porteraient pas les germes [16].

De l'étendue des sujets de ses entretiens nous ne pouvons nullement nous faire une idée ; il n'y a aucune raison de croire que Socrate n'ait pas été un homme cultivé, capable de s'intéresser aux sciences et aux arts ; à vrai dire, tout lui était bon pour éprouver les hommes, depuis les discussions esthétiques sur l'expression dans les arts jusqu'au choix par le sort des magistrats, à l'occasion duquel il démontrait l'absurdité du régime démocratique d'Athènes [17]. Il faut faire attention toutefois que, contrairement à la critique des sophistes, celle de Socrate ne porte ni sur les lois, ni sur les usages religieux, mais seulement sur les hommes et sur les qualités humaines ; autant il est conservateur en ses idées politiques, autant il est libre à l'égard de ceux qu'il veut réformer et à qui il montre leur ignorance. C'est sans doute cette extrême liberté qui le perdit ; le gouvernement tyrannique de Critias lui avait déjà interdit la parole, ce fut la démocratie qui lui ôta la vie.

BIBLIOGRAPHIE

A. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford, 1911 ; *Socrates*, 1932.
H. MAIER, *Sokrates, Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen, 1913.

16. PLATON, *Théétète*, 148 e *sq*.
17. XÉNOPHON, *Mémorables*, III, 10.

L. ROBIN, « Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate », dans *La Pensée hellénique des origines à Épicure*, 1942, p. 81-137.

E. HORNEFFER, *Der junge Platon*, 1922.

L. ROBIN, *Sur une hypothèse récente relative à Socrate*, Revue des Études grecques, XXIX, 1916, p. 129 (*La Pensée hellénique*, 1942, p. 138-176).

A. DIES, *Autour de Platon*, vol. I, livre II, *Socrate : la question socratique*, Paris, 1927.

E. WOLFF, *Platos Apologie*, 1929.

E. DERENNE, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux* V *et* IV *siècles*, Paris, 1930 (Université de Liége).

F. M. CORNFORD, *Before and after Socrates*, Cambridge, 1932.

H. KUHN, *Sokrates*, Berlin, 1934.

O. GIGON, *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berne, 1947. (Cf. J. PATOCKA, *Remarques sur le problème de Socrate*, Revue philosophique, 1949, p. 186.)

G. BASTIDE, *Le Moment historique de Socrate*, Paris, 1939.

V. DE MAGALHAES-VILHENA, *Le Problème de Socrate*, et *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952.

Ch. PICARD, *Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos*, Revue archéologique, juillet 1953, p. 10-41.

Jean HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, 1967.

Chapitre III
Platon et l'Académie

Platon est né à Athènes en 427, d'une famille aristocratique qui comptait des personnages considérables dans la cité, entre autres le cousin de sa mère, Critias, qui fut un des Trente tyrans. Ses années de jeunesse s'écoulèrent au milieu des troubles politiques les plus graves ; la guerre du Péloponnèse finit en 404 par l'écrasement d'Athènes, dont l'empire maritime est détruit pour toujours ; à l'intérieur de la cité, c'est le jeu de bascule entre la démocratie et une tyrannie oligarchique ; la démocratie est renversée en mars 411 par l'oligarchie des Quatre-Cents, qui ne dure que quelques mois ; en 404, les Lacédémoniens forcent les Athéniens à adopter le gouvernement oligarchique des Trente tyrans ; ces tyrans, dont le chef était Critias, étaient systématiquement hostiles à la marine et au commerce athéniens ; ils tombèrent en septembre 403 pour être remplacés par le gouvernement démocratique qui devait condamner Socrate. L'œuvre de Platon porte la marque de ces événements : instabilité politique des gouvernements, danger d'un impérialisme fondé sur le commerce maritime, tels sont les thèmes constants de ses œuvres politiques ; aussi hostile à la tyrannie d'un Critias qu'à la démocratie de Périclès, il devait chercher ailleurs que dans le milieu athénien la possibilité d'un renouveau politique. La mort de Socrate dut être une raison définitive du pessimisme politique qui se fait jour dans le *Gorgias* (515 e).

C'est neuf ans après cette mort qu'il entreprit son premier grand voyage (390-388), qui le conduisit d'abord en Égypte, dont il n'a cessé d'admirer la vénérable Antiquité et la parfaite

stabilité politique, puis à Cyrène, où il fit connaissance du géomètre Théodore, enfin en Grande-Grèce où il rencontra les pythagoriciens, et en Sicile, où il visita pour la première fois le tyran Denys de Syracuse et se lia d'amitié avec son neveu Dion. C'est en revenant qu'il fonda son école ; il acheta près du village de Colone un fonds de terre appelé Académie, sur lequel il établit un sanctuaire des Muses ; ce fonds devint la propriété collective de l'école, ou association religieuse, qui célébrait annuellement la fête des Muses ; elle le garda jusqu'à l'époque de Justinien (529). En quoi consistait l'enseignement de Platon ? C'est ce qu'il est difficile de savoir, parce que la plupart de ses œuvres, destinées à un large public, n'en doivent pas être le reflet ; il faut en excepter pourtant ces sortes d'exercices logiques que sont la seconde partie du *Parménide* et les débuts du *Théétète* et du *Sophiste* ; si l'on fait attention que ces exercices sont destinés à éprouver la vigueur logique de l'étudiant, que, en outre, Platon considère l'influence de la parole vivante comme bien supérieure à celle de l'écrit *(Phèdre)*, enfin que la parole, telle que l'entend un socratique, est moins exposé suivi que discussion, nous pouvons sans doute conclure que l'exposé doctrinal ne doit pas y avoir eu la place qu'il a prise chez Aristote.

Il fit en Sicile, en 366, sur les instances de Dion, un second voyage ; Dion espérait qu'il pourrait gagner à ses idées Denys le Jeune, qui venait de succéder à Denys l'Ancien ; mais à son arrivée, Dion était disgracié et exilé, et Platon fut plutôt, durant un an, le prisonnier que l'hôte du tyran. En 361, sur les instances de Denys, nouveau voyage à Syracuse, aussi infructueux que les deux premiers : reçu magnifiquement, choyé comme ami du pythagoricien Archytas, tyran de Tarente, il ne put réconcilier Dion avec son cousin ; les dix dernières années de sa vie furent assombries par la conspiration de Dion contre Denys (357) ; la tentative échoua, et l'ami de Platon périt tragiquement, victime d'un complot (353).

C'est aux lettres de Platon que l'on doit quelques renseignements sur ces voyages en Sicile ; aucun document de ce genre ne parle des rapports qu'il eut sans doute avec les conseillers politiques athéniens de son temps, notamment avec Isocrate, qui, lui aussi, prétendait être un philosophe ; qui opposait son *Busiris* au pamphlet de Polycratès contre Socrate ; mais il critiquait assez violemment certains socrati-

ques, comme le cynique Antisthène. Or, Platon, dans le *Phèdre* (278 e-279 b), a manifesté publiquement sa sympathie pour ce rhéteur qui, comme lui, avait été compagnon de Socrate ; il pense qu'il y a en lui un philosophe ; Isocrate, esprit sage, ami d'une démocratie modérée, ennemi de l'utopie politique, avait au fond le même but que Platon, la défense de l'hellénisme contre le danger barbare[1]. Platon meurt en 348, pendant la guerre que Philippe avait entreprise contre les Athéniens et qui devait aboutir à la décadence politique définitive de la cité grecque.

Dans sa longue carrière, Platon a publié un très grand nombre de dialogues, tous conservés, dont la chronologie peut être ainsi restituée :

1° Dialogues précédant ou suivant immédiatement la mort de Socrate : *Protagoras, Ion, Apologie de Socrate, Criton, Euthyphron, Charmide, Lachès, Lysis, République*, livre I (ou *Thrasymaque*), *Hippias majeur* (dont l'authenticité est actuellement contestée) et *Hippias mineur, Premier Alcibiade* ;

2° Dialogue précédant la fondation de l'académie : *Gorgias* ;

3° Dialogues programmes suivant de peu la fondation de l'école : *Ménon, Ménexène, Euthydème, République*, livres II à X ;

4° Dialogues contenant le portrait idéalisé de Socrate : *Phédon, Banquet, Phèdre* ;

5° Dialogues introduisant une nouvelle conception de la science et de la dialectique : *Cratyle, Théétète, Parménide, Sophiste, Politique* (Le *Sophiste* et le *Politique* devaient être suivis du *Philosophe*, qui est resté en projet) ;

6° Derniers dialogues : *Timée, Critias* (inachevé), qui devait être suivi de l'*Hermocrate, Lois* (œuvre inachevée publiée après la mort de Platon, et qui présente en beaucoup d'endroits l'aspect d'un recueil de notes), *Épinomis*.

Il faut ajouter les noms des dialogues rejetés par la critique moderne : *Second Alcibiade, Les Rivaux, Théagès, Clitophon, Minos, Hipparque*.

Enfin, les treize *Lettres* conservées sous le nom de Platon, dont l'authenticité a été attaquée, au point qu'elles ont été considérées comme des morceaux d'exercice de rhéteurs athéniens, sont aujourd'hui reconnues authentiques pour la

1. G. Mathieu, *Les Idées politiques d'Isocrate*, 1925, p. 177-181.

plupart, notamment la longues lettre VII, adressée aux amis de Dion et remplie de détails sur les rapports de Denys et de Platon.

Il est d'ailleurs intéressant, au lieu de chercher la chronologie et l'évolution de la pensée platonicienne, d'essayer de classer les dialogues au point de vue de la méthode, comme l'a fait V. Goldschmidt, qui distingue les dialogues aporétiques et les dialogues achevés ; cette répartition logique ne concorde nullement avec les divisions chronologiques.

I. – Platon et le platonisme

Dès l'époque qui a suivi immédiatement Platon, il y a eu désaccord sur la signification de ses dialogues. De l'Antiquité jusqu'à nos jours, on voit se réclamer de lui des doctrines divergentes ; à l'époque de Cicéron, par exemple, les uns rattachaient au nom de Platon un dogmatisme analogue à celui des stoïciens, les autres voyaient en lui un partisan du doute et de la suspension du jugement. Un peu plus tard, à partir du Ier siècle, les mystiques et les rénovateurs du pythagorisme s'emparent du nom et des écrits de Platon, et le platonisme devient synonyme d'une doctrine qui élève l'âme au-dessus de la pensée et de l'être, et l'unit à un Bien qui est aimé et goûté plutôt que connu. En revanche, nous voyons au XIXe siècle se dessiner une tendance, encore très forte maintenant, à faire de Platon un pur rationaliste qui identifie la réalité véritable à l'objet de l'intelligence et enseigne à déterminer cet objet par une discussion raisonnée, dont le type est emprunté aux mathématiques[2].

Une pareille divergence entre les interprètes s'explique non seulement par la richesse exceptionnelle de sa pensée, dont il est peut-être impossible et, en tout cas, très difficile de saisir d'ensemble tous les aspects, mais par la forme littéraire qu'elle revêt. Insistons d'abord sur ce second point. Le dialogue platonicien n'a rien de ces traités didactiques, dont les philosophes ioniens et les médecins de la collection hippocratique donnaient déjà le modèle. Dans les œuvres de vieillesse seu-

2. CICÉRON, *Derniers académiques*, I, 15-18 ; APULÉE, *Du Dieu de Socrate* ; NATORP, *Platos Ideenlehre*, 1903.

lement, on voit quelque chose de semblable : toutes les considérations physiologiques de la fin du *Timée* et une bonne partie des *Lois* sont de simples exposés ; mais ce sont des œuvres auxquelles Platon n'a pas donné, sauf en certaines parties, leur forme définitive. Sauf ces exceptions, les œuvres de Platon ont un aspect qui les classe tout à fait à part ; car, si, dans les écoles socratiques, à peu près contemporaines de Platon, on écrit des dialogues, cette forme d'exposition a été presque complètement abandonnée de l'Antiquité, malgré les quelques exemples sporadiques qu'on en peut donner, comme ceux de Cicéron ou de Plutarque ; il est particulièrement significatif que les néo-platoniciens de la fin de l'Antiquité n'imitent jamais les procédés littéraires du maître et s'efforcent par tous les moyens de retrouver dans le dialogue la substance dogmatique, et il est d'autant plus important de chercher à apprécier la forme littéraire de la pensée platonicienne, dans la mesure où elle intéresse l'interprétation de sa philosophie.

II. – La forme littéraire

Le dialogue platonicien offre, mélangés à divers degrés, trois aspects : il est un drame, il est la plupart du temps une discussion, il contient quelquefois un exposé suivi.

D'abord un drame : tantôt le lieu, l'époque et les circonstances sont marqués avec précision, comme dans le *Protagoras* (309-a 310 a) ; le dialogue est lui-même souvent, comme dans le *Banquet* (172-174), inséré dans un récit ; tantôt, au contraire, et cela est plus fréquent, à mesure que Platon avance, le dialogue débute *ex abrupto*[3]. Il est des dialogues dont l'aspect dramatique est particulièrement visible par la vie des caractères et par les péripéties qui tiennent le lecteur en haleine ; il en est d'autres d'où la vie dramatique a à peu près disparu, bien qu'il n'y en ait aucun, même les plus arides, le *Philèbe* ou le *Sophiste* par exemple, qui ne renferme quelques traits d'humour et de satire[4]. Les personnages, c'est d'abord Socrate, puis ceux avec qui Socrate a été en relation, sophistes

3. Dans le *Théétète* (143 b), il fait même la critique du premier procédé.
4. *Philèbe*, 15[c] *sq.* ; *Sophiste*, 241 d.

ou philosophes étrangers, jeunes gens des nobles familles d'Athènes, hommes politiques de la ville ; en tout cas, comme dans les comédies d'Aristophane, des personnages connus de tous, dont plusieurs sont encore vivants, dont beaucoup ont des liens de parenté avec Platon. C'est seulement dans ses dialogues de vieillesse que s'introduisent des personnages fictifs et peu vivants, comme l'étranger du *Sophiste* et des *Lois*, ou Philèbe.

On sait avec quelle prédilection il a dépeint Socrate, le Socrate du *Protagoras*, encore jeune et sans autorité au milieu des sophistes riches et réputés, le Socrate ayant pleine conscience de sa mission morale et sociale dans l'*Apologie*, celui qui inquiète la conscience d'Alcibiade *(Banquet)* et qui, dévoilant à Ménon son ignorance, l'engourdit comme ferait une torpille, l'« accoucheur des esprits » du *Théétète*, enfin le défenseur de la vie philosophique dans le *Gorgias* et le *Ménon*. Puis Socrate disparaît, et, avec lui, la vie dramatique du dialogue ; il est peu probable que le jeune Socrate, qui dans le *Phédon* (97 c *sq.*), s'instruit en lisant Anaxagore, ou, dans le *Parménide* (128[e] *sq.*), soumet la doctrine des idées au vieux philosophe d'Élée, soit autre que Platon lui-même.

Autour de Socrate, c'est tout un peuple de sophistes, de rhéteurs, d'exégètes, de poètes, de prophètes, dont la sagesse est passée à l'épreuve par le maître ; Platon les parodie plus ou moins cruellement : c'est Hippias qui se vante d'enseigner et de pratiquer tous les arts ; c'est Protagoras, qui ne sait terminer une discussion sur la possibilité d'enseigner la justice qu'en racontant un mythe ; Gorgias le rhéteur, dont l'enseignement, qui veut être purement technique, ne se soucie pas de la justice de sa cause ; Ion, l'interprète d'Homère, qui n'obéit qu'à l'inspiration, comme le poète ; Euthyphron, le prétendu saint, qui veut éviter la souillure religieuse plutôt que l'injustice.

Puis viennent les jeunes gens, depuis Charmide, de naissance noble, cousin de la mère de Platon, type de cette réserve, de cette décence dans l'attitude et les propos, que l'on appelle la sophrosyné, jusqu'au Calliclès du *Gorgias*, l'ambitieux de basse naissance, intelligent et cultivé, d'ailleurs, et plein d'une volonté ardente de s'imposer aux Athéniens.

Enfin, les bourgeois et politiques d'Athènes, Critias le tyran, parent de Platon, qui, dans *Charmide*, se montre violent

et sans égards pour Socrate ; Lachès et Nicias, excellents militaires, tout empêtrés dans les discussions stratégiques, alors qu'on leur demande ce que doit apprendre un jeune homme ; l'inquiétante figure d'Anytos, dans le *Ménon*, le bourgeois conservateur qui craint la liberté d'esprit de Socrate et l'accusera devant les juges.

Plusieurs dialogues ont une progression dramatique et présentent des crises à la manière des pièces de théâtre. Tantôt le scénario est emprunté à la vie courante, comme dans le *Banquet* où chacun des convives fait, après boire, l'éloge de l'amour, tantôt aux événements dramatiques du procès et de la mort de Socrate ; mais quelquefois le progrès naît du caractère même des personnages ; ainsi il arrive souvent que le dialogue soit interrompu par l'impatience d'un interlocuteur, qui refuse de se soumettre plus longtemps à l'examen de Socrate ; lorsque Socrate a affaire à un personnage de caractère emporté, comme le Calliclès du *Gorgias*, le dialogue menace à chaque instant de finir[5]. C'est le *Gorgias*, qui dans son ensemble, nous fournit le plus bel exemple d'un mouvement dramatique : trois épisodes parfaitement enchaînés : les trois conversations de Socrate avec Gorgias, avec Pôlos et avec Calliclès ; Gorgias, ne voyant que le côté technique de l'apprentissage de l'orateur, est incapable de donner à son art une fin morale quelconque ; Pôlos n'utilisera pas la rhétorique à mauvaise fin ; mais c'est uniquement parce qu'il est timide et respectueux des préjugés ; vienne au contraire un violent comme Calliclès : il trouvera dans l'école de Gorgias non pas un frein, mais au contraire un instrument pour exercer sa violence. Ce sont ainsi toutes les conséquences de l'attitude intellectuelle de Gorgias, qui se déroulent de manière vivante et dramatique.

Devant une telle intensité de vie, on s'est demandé si Platon n'avait pas, sous le couvert d'interlocuteurs de Socrate, pour la plupart morts depuis longtemps, voulu dépeindre des personnes vivantes. Il est certain que Platon n'a pas du tout le souci de la chronologie que l'on attendait, s'il avait réellement l'intention de peindre des personnages de l'époque de la jeunesse ou de la maturité de Socrate. D'autre part, certains de ces personnages, même dans les dialogues des première

5. Par exemple *Gorgias*, 497 b ; 505 c d ; 506 d.

et deuxième périodes, nous sont inconnus d'ailleurs, par exemple Calliclès, ou bien les sophistes Euthydème et Dionysodore, à qui Platon donne les premiers rôles dans le dialogue *Euthydème*. On n'a nullement le droit pourtant de faire correspondre à chacune de ces figures, connues ou non, des contemporains de Platon. La vérité semble être que la plupart des portraits de Platon sont stylisés ; ils prennent, quoique palpitants de vie, une valeur universelle, et Platon a pu ainsi naturellement introduire chez ces personnages les préoccupations de son époque et les siennes propres.

Qu'il s'agisse ou non de dialogue présentant un intérêt dramatique, la partie permanente et substantielle du dialogue est, sauf exception, la *discussion*. À une question (par exemple : qu'est-ce que la justice ? la vertu peut-elle s'enseigner ?), le répondant réplique par une formule : c'est cette formule qui est soumise à l'épreuve de la discussion, selon l'unique règle indiquée dans le *Ménon* (75 d). « Du côté du répondant, la discussion (ou dialectique) consiste non seulement à donner des réponses vraies, mais des réponses qui découlent de ce qu'il reconnaît savoir. » La discussion suppose donc toute une série de postulats admis ou hypothèses, avec lesquels on confronte la formule à discuter, pour voir si elle est ou non d'accord avec eux. La première formule réfutée, le répondant en propose une seconde, puis une troisième, et ainsi de suite, sans aboutir souvent à aucun résultat définitif. Ainsi Charmide, dans le dialogue de ce nom, interrogé par Socrate sur la nature de la sophrosyné, répond qu'elle consiste « à agir avec ordre et lenteur » (159 b), mais comme Charmide reconnaît, d'autre part, que la sophrosyné est parmi les belles choses, et qu'il est plus beau d'agir rapidement que lentement, il s'ensuit qu'il y a désaccord entre sa formule et ce qu'il reconnaît lui-même comme vrai. Il doit donc l'abandonner et en proposer une autre.

La discussion ou dialectique n'est donc à aucun degré, comme dans les joutes des sophistes, la confrontation de deux opinions adverses, soutenues chacune par un interlocuteur : le répondant seul exprime des opinions positives. Socrate, lui, « ne sait rien sinon qu'il ne sait rien » ; il n'a d'autre rôle que d'examiner ou de passer à l'épreuve le répondant, en lui faisant voir s'il est ou non d'accord avec lui-même.

En principe, la dialectique platonicienne restera toujours ce qu'elle a été dès l'abord dans les dialogues socratiques ; le *Théétète* examine successivement les diverses opinions de Théétète sur la science, comme l'*Hippias majeur* réfute les opinions successives d'Hippias sur le beau. Pourtant, le cadre extérieur et la signification paraissent bien changer peu à peu. Les dialogues socratiques sont, en effet, pour le moins autant un examen des personnes qu'un examen de leurs opinions ; l'intérêt porte même plutôt sur le premier que sur le second. Les concepts de tempérance, de courage, de piété ne sont pas en eux-mêmes et pour eux-mêmes l'objet de la recherche ; on cherche avant tout si ceux qui ont ou pensent avoir ces vertus, les connaissent, en un mot s'ils se connaissent bien eux-mêmes. Le bénéfice de la discussion, ce sera la « connaissance de soi-même ».

Il semble bien que, à mesure que Platon s'éloignait de l'influence socratique, son centre d'intérêt se soit déplacé et porté des personnes aux réalités elles-mêmes. Aussi attache-t-il plus de prix au résultat qu'il obtient. Que l'on compare par exemple le *Protagoras* au *Ménon* ; ils portent sur le même sujet : la vertu peut-elle s'enseigner ? Mais dans le premier de ces dialogues, Socrate est content de mettre Protagoras en désaccord avec lui-même, puisqu'il répond d'abord oui et ensuite non ; c'est la prétention de Protagoras, plutôt que le sujet même que l'on examine. Dans le *Ménon*, au contraire, Platon, devenu sans doute à ce moment le maître de l'académie, indique les méthodes positives de recherche et d'enseignement[6]. Bien plus, il arrive, dans les derniers dialogues, que la méthode socratique est entièrement oubliée : dans le *Philèbe* (11 b), par exemple, la dialectique ne consiste plus dans l'examen du répondant par Socrate ; elle comporte deux thèses opposées qui s'affrontent, et dont l'une est soutenue par Socrate lui-même.

Ainsi, au cours de l'activité littéraire de Platon, la dialectique perd peu à peu en intérêt dramatique et humain, et a une tendance à se transformer en une méthode impersonnelle, qui s'intéresse aux problèmes pour eux-mêmes.

Le troisième aspect que nous distinguons dans l'œuvre de Platon, c'est l'exposé suivi. L'exposé suivi, dans les œuvres de la première et de la seconde période, se présente sous deux

6. Comparer *Protagoras*, 361 a-d et *Ménon*, 86 c, 87 b.

formes qui ont grande affinité l'une avec l'autre : le *discours* qui soutient une thèse, et le *mythe* qui raconte. Le *discours* à thèse est mis en général dans la bouche des interlocuteurs de Socrate, et il a bien souvent le caractère d'une parodie ; des sophistes exposent leur opinion en une conférence d'apparat, et Platon s'amuse à imiter la manière de Protagoras, de Prodicos ou de Gorgias[7] ; quelquefois il s'agit de discours qui, sans être à proprement parler des conférences de sophistes, en sont parents ; tels les éloges de l'amour dans le *Banquet*, où Platon parodie successivement la manière du rhéteur Lysias (discours de Phèdre), de Prodicos (Pausanias), d'Hippias (Eryximaque), de Gorgias (discours d'Agathon)[8] ; tel le discours de Calliclès dans le *Gorgias* ; le discours de Lysias dans le *Phèdre* est destiné à donner un exemple concret des défauts de la technique des orateurs. Mais, dans tous les cas ces discours suivis servent en quelque sorte de repoussoir à la méthode véritablement scientifique de recherche, qui est la dialectique. Socrate, lui, « ne possède pas l'art des longs discours » (*Protagoras*, 336 b), et si ses interlocuteurs, suivant leur pente naturelle, essayent de se dérober à la discussion en prononçant un discours (comme Protagoras), s'ils sont toujours prêts, comme Calliclès, à abandonner la partie quand Socrate ne les laisse pas parler, Socrate, inversement, se plaint que Protagoras ne veuille pas distinguer entre « une discussion entre gens qui se réunissent et un discours au peuple » *(ibid.)*. C'est que dans un discours il s'agit seulement de persuader l'auditeur en flattant ses préjugés, mais non pas de rechercher la vérité et l'accord avec soi-même.

Pourtant Platon, au cours de sa carrière, n'a pas toujours gardé cette attitude hostile à l'art des discours, et il lui a donné, semble-t-il, une place qui va croissant. Les méthodes de persuasion gardent leur importance et leur valeur, lorsqu'il s'agit d'imposer des vues qui n'admettent pas de démonstration rigoureuse. Que l'on compare à cet égard les *Lois*, œuvre de vieillesse, et la *République* ; dans les *Lois*, il n'y a plus de discussion, mais il y a, en revanche, pour chaque catégorie de lois, de longs prologues, destinés à entraîner la conviction

7. *Protagoras*, 320 c-323 a ; 337 bc ; *Hippias*, I, 291 d ; *Gorgias*, 48 c.

8. Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Agathon sont des élèves de chacun de ces rhéteurs ou sophistes.

plutôt qu'à prouver ; tel, au livre X, le célèbre prologue aux lois concernant la religion [9]. Cette manière de Platon a eu une immense influence, et nous avons là plus que l'ébauche d'une prédication morale, qui, plus tard, deviendra la philosophie presque entière. Dès le *Phèdre* (269 c *sq.*), d'ailleurs, Platon a montré comment une réforme de l'éloquence était possible, et comment on pouvait, en l'associant à la dialectique, donner au discours ordre et consistance. Dans le même dialogue il a donné l'exemple de ce style majestueux et oratoire (245 c *sq.*), qui fait un tel contraste avec la vivacité malicieuse des premiers dialogues.

Pour le *mythe*, il est d'abord une parure dans un discours ; comme tel, il a sa place chez les sophistes ou orateurs que parodie Platon, le mythe de Prométhée chez Protagoras, par exemple [10], ou celui de la naissance d'Éros dans les discours du *Banquet.* Mais, de très bonne heure, dès le *Gorgias*, Platon met des mythes dans la bouche de Socrate. Ces mythes ont certains caractères précis qui tranchent sur ceux du mythe pur ornement oratoire. En premier lieu, ils ne sont point des parties d'un discours plus étendu, mais ils sont traités pour eux-mêmes : tels les mythes de la fin du *Gorgias* (523 a) et de la *République* (X, 614 b) ; dans les deux cas, au moment où commence le mythe, la discussion est épuisée, et le concept de justice est tiré au clair ; ils s'ajoutent à la discussion sans en faire partie. En second lieu ces mythes ne concernent jamais la généalogie des dieux, mais uniquement la destinée de l'âme, ou, d'une manière plus générale, l'histoire humaine. Les mythes concernant la vie future sont naturellement liés, dès l'*Odyssée*, à une géographie fantastique décrivant le pays des ombres. Cette sorte de géographie prend, dans le mythe platonicien, une place de plus en plus importante ; tandis que le *Gorgias* ne dépasse guère les représentations homériques, le *Phédon* spécule sur les reliefs de la surface terrestre ; surtout la *République* (616 c-617 b) et le *Phèdre* (247 c) relient d'une manière intime l'histoire de l'âme au système astronomique ; le monde entier est comme la scène où évoluent les âmes des hommes et des dieux. On pourrait presque dire que les spéculations astronomiques ne s'intro-

9. Sur l'importance de la persuasion, *Lois*, 903 ab.
10. *Protagoras*, 320 c-323 a.

duisent jamais chez Platon qu'à la faveur du mythe de l'âme ; le mécanisme des choses est tel (*Lois*, X, 904 b) que l'âme est attirée naturellement vers les lieux où elle doit subir son châtiment ou jouir de sa récompense. C'est que le monde lui-même est un grand être vivant et animé ; le *Timée*, qui a la forme d'un récit ou d'un mythe, raconte comment l'âme du monde a été formée et s'est formé à elle-même un corps. Cette astronomie religieuse a eu dans la suite une influence considérable.

Le mythe s'oriente aussi parfois, mais bien rarement, vers la légende à forme de récit historique, comme dans un dialogue de vieillesse inachevée, le *Critias*, où sont décrites l'Athènes préhistorique et l'Atlantide.

Enfin il faut ajouter que, dans le *Timée* (61 c à la fin), l'exposé continu du mythe est relié sans suture à une autre forme d'exposé continu qui est celle d'un traité physiologique ou médical ; à la fin du dialogue, les sciences expérimentales, telles que les concevaient les Ioniens ou les médecins, font une fugitive et tardive apparition, et ne trouvent naturellement leur expression en aucune des formes littéraires que nous avons citées.

De cette extraordinaire complexité de formes, drame et comédie, dialectique, discours suivis et mythes, formes qui, selon les époques, sont différemment dosées et ont de plus chacune leurs modifications propres, il est impossible de faire abstraction pour juger la philosophie de Platon.

III. – But de la philosophie

Ce qui fait l'unité de toutes ces formes, ce qui, en quelque sorte, les nécessite, c'est le désir d'établir la place du philosophe dans la cité, et sa mission morale et sociale. Dans la Grèce d'alors, le philosophe ne se définit nullement par rapport aux autres genres de spéculations, scientifiques ou religieuses, mais bien par son rapport et ses différences avec l'orateur, le sophiste, le politique. La philosophie est la découverte d'une nouvelle forme de vie intellectuelle, qui ne peut au reste se séparer de la vie sociale. Les dialogues nous dépeignent cette vie, et, avec elle, tous les drames et comédies qui en sont issus. À certains égards, cette philosophie heurtait des habi-

tudes solidement implantées en Grèce à cette époque, et il était inévitable qu'il se produisît des conflits dont la mort de Socrate est la conséquence tragique.

Qu'est le philosophe ? Il y en a chez Platon des portraits multiples. Il est, dans le *Phédon* (64 [e] *sq.*), l'homme qui s'est purifié des souillures du corps, ne vit plus que par l'âme et ne craint pas la mort, puisque, dès cette vie, son âme est séparée du corps. Dans le *Théétète* (172 c-177 c), il est l'homme inhabile et maladroit dans ses rapports avec les hommes, qui ne sera jamais à sa place dans la société humaine et restera sans influence dans la cité. Dans la *République*, il est le chef de la cité, et c'est bien lui qui, dans les *Lois* (X, 909 a), est devenu cette sorte d'inquisiteur qui, voulant « le salut de l'âme » des citoyens, impose aux habitants de la ville la croyance aux dieux de la cité sous menace de la prison perpétuelle. Enfin, c'est l'enthousiaste et l'inspiré du *Phèdre* (244 a *sq.*) et du *Banquet* (210 a). Il y a dans ces portraits successifs deux traits dominants qui semblent se contredire ; d'une part, le philosophe doit « fuir d'ici » [11], se purifier, vivre en contact avec les réalités qu'ignorent le sophiste ou le politique. D'autre part, il doit construire la cité juste où se reflètent, dans les rapports sociaux, les rapports exacts et rigoureux qui sont l'objet de la science. Le philosophe est, d'une part, le savant retiré du monde et, d'autre part, le sage et le juste, le vrai politique qui donne des lois à la cité. Platon lui-même n'est-il pas à la fois le fondateur de l'académie, l'ami des mathématiciens et des astronomes, mais aussi le conseiller de Dion et de Denys le tyran ? De plus si, comme philosophe, il est l'inventeur ou le promoteur d'une logique rigoureuse, il est aussi l'inspiré dont l'esprit resterait stérile sans l'impulsion d'Éros, et qui ne peut engendrer que dans le beau [12] : la discussion raisonnée se double d'une dialectique de l'amour qui se traduit par des effusions lyriques et des contemplations mystiques [13]. Savant et mystique, philosophe et politique, ce sont des traits ordinairement séparés, et que, au cours de cette histoire, nous ne rencontrerons plus unis que chez quelques grands réforma-

11. *Théétète*, 176 a.
12. *Banquet*, 203 c *sq.* 206 c.
13. *Ibid.*, 210 e.

teurs du XIX[e] siècle. Aussi importe-t-il de bien comprendre ce qui fait leur lien.

IV. – Dialectique socratique et mathématiques

Et d'abord, qu'est-ce que la science platonicienne ? Elle est caractérisée par l'union intime entre l'objet de la connaissance et le procédé méthodique par lequel on l'atteint. Il y a là un point de première importance sur lequel on ne peut assez insister. Nous voyons Platon partir de ce que l'on appelle ordinairement le concept socratique, mais de ce que, lui, il appelle déjà l'*idée* (*eidos* ou *idea*), le courage, la vertu, la piété, c'est-à-dire, comme il le dit dans l'*Euthyphron* (6 d) « le caractère unique par lequel toute chose pieuse est pieuse », et dont on se sert « comme d'un terme de comparaison pour déclarer que tout ce qui est fait de semblable est pieux ». L'idée est donc un caractère qui réside dans les choses elles-mêmes, mais que l'on ne peut dégager que par l'examen socratique. Nous ne sommes sûrs, en effet, que la formule atteinte par le répondant exprime véritablement l'idée que lorsqu'elle aura résisté à cet examen et sera sortie triomphante de l'épreuve. Il n'y a ni révélation ni intuition immédiate qui puisse l'en dispenser. La méthode est d'ailleurs, ici, bien plus importante que l'objet ; en fait, Socrate n'aboutit jamais à l'idée ; en revanche, il discipline l'esprit et lui enlève ses illusions.

La recherche socratique se bornait aux choses morales. On admet, d'après le témoignage d'Aristote[14], que Platon ne fit qu'étendre la méthode à des *idées* qui n'étaient pas de la sphère de l'action, et qu'il « sépara » ces idées, c'est-à-dire leur conféra une réalité distincte. Mais de quelle manière s'est faite cette transformation ? A-t-elle ce caractère purement arbitraire qu'Aristote lui donne ? Il ne le semble pas : la *séparation* des idées, qui en fait des réalités supérieures aux choses sensibles, paraît coïncider avec la place que Platon donne aux mathématiques.

Les mathématiques, tout en employant une méthode rigoureuse, savent, au contraire de Socrate, aboutir à des conclusions positives. Comment et pourquoi ? C'est grâce à un pro-

14. Voir ci-dessus, p. 85.

cédé que Platon appelle hypothèse et qu'il définit très clairement dans le *Ménon* (87 a) : « Quand on demande au géomètre à propos d'une surface, par exemple, si tel triangle peut s'inscrire dans tel cercle, il répondra : "Je ne sais pas encore si cette surface s'y prête ; mais je crois à propos, pour le déterminer, de raisonner par hypothèse de la manière suivante : si cette surface est telle que le parallélogramme de même surface appliqué à une droite donnée soit défaillant de telle surface, le résultat sera ceci ; sinon, il sera cela." Cette méthode est l'analyse qui consiste à remonter du conditionné à la condition, en visant avant tout à établir un rapport de conséquence logique entre deux propositions, tout en laissant provisoirement de côté la question de savoir si la condition elle-même est réalisée. Cette condition pourra faire l'objet d'une recherche analogue, et être elle-même rapportée à une condition que l'on suppose. »

À la discussion socratique se substitue donc dans le *Ménon* l'analyse mathématique. Or, l'existence et la *séparation* des *idées* nous sont présentées dans le *Phédon* avec une parfaite clarté, comme résultant de l'application de la méthode d'analyse au problème de l'explication des choses tel qu'il était posé par la physique. Platon raconte comment, ayant constaté que les physiciens ne pouvaient arriver à l'explication des faits plus simples, Socrate a été séduit par un livre d'Anaxagore, où on lisait que « l'intelligence était l'ordonnatrice et la cause de toutes choses » (97 c) ; mais en avançant dans sa lecture, il s'aperçoit que, dans l'explication du détail des phénomènes, par exemple de la forme de la terre ou des mouvements des astres, l'intelligence n'intervient nullement, et qu'Anaxagore a recours à l'air, à l'éther, à l'eau ; il expliquerait que Socrate est assis dans sa prison, non parce qu'il a refusé de s'évader, mais parce que son organisme a telle ou telle propriété. C'est alors que Socrate se décide, pour résoudre les problèmes physiques, à laisser entièrement de côté les réalités données par la vue ou les autres sensations, et à tenter, dans une « seconde traversée », d'employer la méthode déjà indiquée dans le *Ménon*, c'est-à-dire de « poser par hypothèse la formule que je jugerais être la plus solide, puis de poser comme vrai ce qui s'accordera avec cette formule, comme non vrai ce qui ne s'accordera pas avec elle ». Dans le problème de l'explication des choses, cette formule est celle qui affirme les idées ; « on

supposera qu'il existe un beau en soi, un bon en soi, un grand en soi, et ainsi du reste » ; et si une chose est belle sans être le beau en soi, on l'expliquera en disant qu'elle « participe » au beau en soi. L'intention de Platon devient très claire lorsqu'il compare son mode d'explication à celui des physiciens. Soit à expliquer comment deux choses forment un couple ; le physicien nous dit soit que deux choses, primitivement éloignées, se sont rapprochées, soit qu'une même chose s'est divisée en deux ; il nous donne donc deux explications contradictoires du même fait, ou plutôt il ne l'explique pas ; aucune opération physique ne peut expliquer la genèse de la dyade ; car la dyade existe en soi, indépendamment de toutes les opérations physiques, comme objet de la mathématique ; et c'est par participation à cette dyade en soi que naît tout couple de deux choses[15].

On voit comment la théorie des idées est liée à la méthode analytique ou méthode de l'hypothèse. La méthode est bien plus vaste et large que la théorie des idées qui n'en est qu'une application particulière. C'est là tout l'esprit du platonisme auquel s'opposeront si manifestement les dogmatismes qui vont suivre. L'élan de pensée reste, pour Platon comme pour Socrate, plus important que la réussite.

V. – Dialectique platonicienne

Mais la méthode analytique pose un grave problème, pressenti dans le *Phédon* et longuement traité dans la *République*. Dans cette méthode, en effet, l'hypothèse, après avoir servi à la démonstration, doit elle-même être ramenée à une hypothèse plus haute ; mais dans cette régression vers les conditions, il faut bien s'arrêter à un terme qui « se suffit » (*Phédon*, 101 d), qui n'est plus lui-même supposé (*République*, 511 b). Or ici les mathématiques nous abandonnent complètement : pour résoudre leurs problèmes, elles supposent des droites ou des courbes, des nombres pairs ou impairs ; mais ces suppositions restent des suppositions, dont pourra seule rendre raison une science supérieure, une dialectique qui arrive à l'inconditionné. Lorsque Platon désigne ce terme par les

15. *Phédon*, 99 c-100 d ; cf. 101 e.

expressions *Bien* ou *idée du Bien* (508 e), son intention est assez claire ; il veut dire que la seule explication définitive que l'on puisse donner d'une chose, c'est qu'elle est bonne ou qu'elle participe au Bien. D'après les dialogues postérieurs, on peut supposer que, dès l'époque où il écrivait la *République*, il raisonnait de la même manière que dans le *Timée* ; dans le *Timée* (29 e-30 a), les rapports mathématiques ou les formes géométriques qui sont *supposés* par l'astronome pour expliquer les mouvements des astres ne sont à leur tour *expliqués* que parce qu'ils réalisent un plan du démiurge, plan qui dérive de sa bonté ; la bonté est ce que tout présuppose, sans rien présupposer du tout. Ce qu'Aristote appellera la cause finale est la cause véritable et absolue, qui donne l'explication dernière ; comme les vertus elles-mêmes, la justice et la beauté ne valent rien, si on ne sait « par où elles sont bonnes » (506 a). Le Bien est comme un soleil à la lumière duquel les autres choses sont connues dans leur raison d'être, et à la chaleur duquel elles existent. « Le Bien n'est donc pas un être ; il est au-delà de l'être en dignité et en puissance » (506 b).

On ne peut espérer comprendre ce passage énigmatique de la *République* sur l'idée du Bien que si l'on se rend bien compte du problème qu'elle est destinée à résoudre. Dans le *Phédon*, Platon avait appelé du nom général de réflexion *(dianoia)* la pensée qui procède par la découverte d'hypothèses ; mais à quoi reconnaître que la condition à laquelle on est remonté en allant d'hypothèse en hypothèse n'est plus elle-même une hypothèse ? Non assurément au lien logique de dépendance que tout le reste a avec elle, ce qui ne la distinguerait pas d'une autre hypothèse ; on ne saurait le reconnaître que par une intuition intellectuelle directe *(noésis)* et une sorte de vision ; elle n'a à se justifier d'aucune autre manière (*République*, 511 d).

De là découle le régime du philosophe tel qu'il est dépeint au VIIe livre de la *République*. À la base de sa formation intellectuelle se trouvent les quatre sciences qui emploient la « méthode par hypothèse » : arithmétique, géométrie, astronomie, musique ; Platon a le plus grand soin d'indiquer qu'il n'admet ces sciences que dans la mesure où elles emploient cette méthode ; il en élague tout ce qui pourrait s'y mêler d'observation sensible, tout ce qui n'est pas démonstratif ; l'arithmétique, par exemple, n'est pas l'art de compter qui

sert au marchand ou au stratège, mais la science qui discerne les nombres en eux-mêmes, indépendamment des choses sensibles (525 e) ; de la même manière, la géométrie n'est point l'arpentage (526 d) et Platon en trouve une preuve par le fait dans une partie nouvelle de cette science, à laquelle il n'a point cessé d'attacher de l'importance, la stéréométrie ou science des solides réguliers, qui n'est plus du tout une mesure des surfaces, mais qui est intermédiaire entre la géométrie proprement dite et l'astronomie (528 a). L'astronomie qui n'admet que des combinaisons de mouvements uniformes pour expliquer le mouvement des astres et des planètes est donc fort loin de l'observation des planètes, qui ne présente directement à la vue que des mouvements irréguliers (530 ad). Enfin le musicien qui accorde son instrument en tâtonnant n'est point le savant qui découvre les rapports numériques simples qui constituent les accords (531 ab). Ces quatre sciences donc, en nous forçant à nous élever à des hypothèses par la pensée seule, en dehors des choses sensibles, nous attirent vers l'être, vers les réalités vraies (533 ab).

Mais ce n'est là qu'une préparation ; à ces sciences se superpose la dialectique. Le véritable dialecticien est l'esprit « synoptique », celui qui ne garde pas les sciences à l'état d'éparpillement, mais voit leur parenté entre elles et avec l'être (537 c) ; c'est en un mot celui qui rattache la diversité des hypothèses à leur racine unique, le Bien, et par la science du Bien, qui est la plus grande de toutes, les éclaire et en montre la réalité.

VI. – L'origine de la science. Réminiscence et mythe

Il importe au plus haut point, pour bien comprendre le Platon de la maturité, d'avoir toujours présents à l'esprit ces deux plans de la connaissance intellectuelle. À leur distinction se rattache toute une série de problèmes. En premier lieu, le Platon purement socratique, qui se contentait de soumettre à l'épreuve les formules ou solutions données par le répondant, laissait dans un vague complet l'origine de ces formules elles-mêmes ; pourtant, si elles étaient pleinement arbitraires, quelle chance avaient-elles de s'accorder avec la réalité ? C'est

là le sens de la question sophistique posée par Ménon[16] ; la recherche est impossible si on ignore tout de ce que l'on recherche, comme elle est inutile si on le connaît. Il faut donc que le répondant ait déjà l'esprit orienté vers la réalité ; il faut donc qu'il ait déjà connu cette réalité, et que recherche et savoir ne soient qu'une « réminiscence » (81 d). Si l'esprit, par la simple réflexion (guidée ou non par les interrogations du maître), peut découvrir des vérités, c'est qu'il les possédait déjà en lui-même ; et c'est par la simple réflexion que l'esclave interrogé par Socrate découvre que le carré double d'un autre est celui qui est construit sur la diagonale (82 b-85 b) ; or, découvrir une vérité que l'on possédait déjà, c'est se ressouvenir. La théorie de la réminiscence n'est d'ailleurs nullement une théorie paresseuse, mais une théorie stimulante ; c'est grâce à elle que « nous devons avoir bon courage et nous efforcer de rechercher et de retrouver la mémoire de ce dont nous avons perdu le souvenir » (81 de-86 b). Grâce à elle, nous devenons « meilleurs, plus énergiques, moins paresseux ». La réminiscence, c'est le premier nom de l'autonomie de l'esprit dans la recherche.

Mais cette théorie implique à son tour la grave affirmation de la préexistence de l'âme (81 b). L'immortalité de l'âme, dont Platon a douté dans ses premiers dialogues[17], devient maintenant une condition de la science. L'affirmation, sèche et abstraite, de la préexistence, ne suffit pas. Platon a sans doute pensé que cette croyance ne prendrait corps que si elle pouvait se représenter en un mythe. Le mythe, qui raconte l'existence de l'âme en dehors du corps, était, sous la première forme qu'il prit dans le *Gorgias* (523 a), bien indépendant des préoccupations du *Ménon* ; il racontait seulement comment l'œuvre de justice se poursuivait après la mort ; dans les dialogues suivants, le mythe garde sans doute, dans sa plus grande partie, le même caractère et reste le récit d'un jugement divin. Toutefois, une place est faite, et qui dans le *Phèdre* (248 ac) est très grande, à la manière dont l'âme a acquis, avant d'entrer dans le corps, la connaissance des réalités dont elle retrouvera le souvenir pendant sa vie terrestre ; en accompagnant les dieux du ciel dans leur course circulaire, elle a vu,

16. *Ménon*, 80 d.
17. *Apologie de Socrate*, 29 ab.

dans « un lieu qui est au-delà du ciel », ces réalités « sans couleur et sans forme » que sont les idées, la justice en soi, la tempérance, la science ; après être tombées dans un corps, les âmes à qui les circonstances auront permis de mieux voir deviendront des âmes de philosophes capables de souvenir.

Ainsi, les idées deviennent, dans le *Phèdre*, des éléments constitutifs du mythe de l'âme ; elles sont localisées au-delà du monde sensible dans le lieu supracéleste qu'aperçoit l'âme. Cette tendance à une sorte de réalisation mythique et imaginative des idées est peut-être un écueil de la philosophie de Platon ; mais on voit comment elle dépend de la théorie de la réminiscence, qui est elle-même une condition de la science. Le mythe et la science, si elle veut dépasser les hypothèses mathématiques, sont liés d'un lien indissoluble.

VII. – Science et dialectique de l'amour

À la réminiscence des idées se rattache très étroitement, dans le *Ménon*, la possibilité de posséder des opinions droites sans être capable de les justifier, c'est-à-dire sans avoir la science (97 c-98 c). Ainsi les célèbres politiques d'Athènes, Aristide ou Périclès, qui ont bien dirigé la cité, ne possédaient aucune science politique, c'est-à-dire aucune connaissance méthodique méritant le nom d'art ; sans quoi, ils eussent été capables de l'enseigner et de la transmettre ; or ils n'ont pas même pu faire de leurs propres enfants des politiques (93 c-94 e). Mais, pratiquement, lorsque l'action seule est en question, l'opinion droite équivaut à la science. Comme cette opinion n'est pas innée dans l'individu, et comme elle n'est pas non plus acquise par l'instruction, il faut qu'elle dérive de l'inspiration des dieux (99 c ; 100 b). Cette inspiration est parmi les faveurs faites par les dieux à la cité athénienne. C'est un trait qui ne pouvait étonner aucun auditeur de Platon ; pour un Grec, la cité reste nécessairement sous la protection des dieux à qui elle rend un culte.

Comme la réminiscence du *Ménon* se réalise dans le mythe de la préexistence de l'âme du *Phèdre*, l'inspiration appelle aussi son complément mythique, qui fera saisir par l'imagination les influences qui s'exercent en l'âme ; c'est le mythe d'Éros dans le *Banquet* et le *Phèdre*. Platon rattache l'inspira-

tion philosophique à tout un ensemble de faits du même genre. Elle est elle-même un aspect de la folie amoureuse ; car la philosophie est pour Platon ce qu'elle avait été pour Socrate ; elle est non pas méditation solitaire, mais génération spirituelle dans l'âme du disciple ; or « on n'engendre que dans le beau » et sous l'influence de l'amour (*Banquet,* 206 c). L'amour tend vers l'immortalité, aussi bien l'amour des beaux corps, qui prolonge la vie d'un individu en une autre, que l'amour des belles âmes, qui réveille les puissances dormantes de l'intelligence chez le maître comme chez le disciple (206 d ; 208 b). La vie de l'esprit est ainsi comme entée sur la vie du corps ; du désir instinctif qui pousse l'être vivant à engendrer son semblable jusqu'à la vision subite du beau éternel et impérissable, il y a un progrès continu qui est un progrès en généralité ; c'est un progrès d'être ému, non plus par la beauté d'un seul corps, mais par toute beauté plastique ; mais au-dessus de la beauté plastique se trouve celle des âmes, des occupations et des sciences, et au-dessus encore, la mer immense du Beau dont toutes ces beautés sont issues (209 e-212 a).

Platon insiste longuement sur la nature démoniaque de l'amour ; à l'en croire, les démons jouent, dans le culte religieux, un rôle de premier plan ; ils sont l'intermédiaire entre les hommes et les dieux, apportant aux dieux les prières des hommes, et aux hommes les dons des dieux. Éros est un de ces démons, le fils de Poros et de Pénia, qui unit à la pauvreté de sa mère l'ingéniosité, les fertiles ressources de l'esprit de son père : il est le type, et comme le patron des philosophes ; il symbolise en lui tout ce qu'il y a en eux d'inspiration et d'élan ; il est, dans l'ordre affectif, ce que sont, dans l'ordre intellectuel, les mathématiques ; il attire vers le beau, comme les mathématiques attirent vers l'être (202 e-203 c).

De même qu'Éros personnifié est un démon parmi les autres, la folie amoureuse est aussi une espèce d'un genre plus vaste qui comprend toute « folie venue des dieux » (*Phèdre,* 245 b). Platon songe en particulier ici aux croyances et pratiques religieuses qui se rattachent à un mode de divination dont l'importance sociale était immense, la divination de la Pythie delphique « qui fait tant de bien à la Grèce grâce à sa folie, et qui, dans son bon sens, n'en fait aucun » (244 b). La folie du prophète qui vaticine est mise en parallèle avec la

folie du poète possédé des Muses, celui dont les œuvres instruisent les générations futures. C'est à ces deux délires, dont tous les Grecs acceptent la valeur, que Platon vient comparer le délire de l'amoureux ; il n'est pas d'une valeur moindre, puisqu'il est l'agitation d'une âme qui reconnaît, dans les choses sensibles, l'image de la beauté éternelle qu'elle a contemplée, lorsqu'elle vivait, avant sa vie terrestre, en compagnie des dieux ; il est donc le point de départ de la philosophie, et redonne à l'âme ses ailes (249 a-250 c) ; il aiguillonne l'âme, comme Socrate, l'amant parfait du *Banquet* (216 a), est, dans l'*Apologie* (30 e), le taon qui stimule les Athéniens.

Le thème d'Éros et, d'une manière générale, celui de l'inspiration divine, mettent à nu le fond affectif de la science platonicienne. La philosophie n'est pas pour Platon une méthode purement et étroitement intellectuelle. « L'organe par lequel on comprend est comme l'œil qui est incapable de se tourner vers la lumière, autrement qu'avec tout le corps ; de même c'est avec l'âme tout entière qu'il faut opérer la conversion du devenir à l'être. [...] Il y a des méchants qui sont d'habiles gens et dont la petite âme a une vision aiguë et pénétrante [...] ; mais plus elle a de pénétration, plus ils font de mal ! » (*Républ.*, 518 [e] *sq.*). Cette vision des médiocres s'oppose à la vision du Beau, qui procède de l'amour et qui est le couronnement de l'initiation amoureuse.

De plus, le mythe relie la vie philosophique à l'ensemble de la destinée humaine, et par là à l'univers entier, qui en est le théâtre. La chute de l'âme, du ciel sur la terre, ses avatars sur terre, sa conversion, et son retour à la vision d'où elle est partie, voilà ce qui fait le fond du mythe du *Phèdre* et de l'allégorie de la caverne dans la *République* ; l'âme déchue du *Phèdre* (246 c) est le prisonnier qui, placé dans la caverne obscure, le dos tourné au jour, ne contemple que la succession plus ou moins régulière de vaines ombres sur le fond de la caverne jusqu'à ce que la dialectique vienne lui donner un mouvement de conversion vers la lumière (*République*, 514 a-516 a).

VIII. – Développements de l'hypothèse des idées

Revenons maintenant au développement de la philosophie proprement dite. L'on a vu comment la méthode par hypothèse utilise le raisonnement discursif, qui se contente de saisir comment des conséquences s'enchaînent à des hypothèses. Mais cette méthode resterait incomplète, si, après avoir employé les hypothèses, on ne les examinait en elles-mêmes pour voir si elles sont justifiées ou non. Ainsi, dans le *Phédon,* Platon a employé les idées et la participation aux idées à titre d'hypothèse, pour résoudre le problème de la causalité physique et prouver l'immortalité de l'âme. Mais, une fois ces problèmes résolus, il faut éprouver la valeur de l'hypothèse elle-même.

C'est bien à une épreuve de ce genre que Platon soumet la théorie des Idées au début du *Parménide* (130 a -135 c). Et, en effet, avant de l'examiner, Platon la pose comme une hypothèse permettant de résoudre les difficultés que Zénon, le disciple de Parménide, a opposées à l'existence du multiple (128 e-130 a). Si l'on pose « à part d'un côté les idées, et de l'autre les choses qui y participent, on peut, en effet, aisément concevoir comment une même chose peut être une et multiple ; c'est que l'un et le multiple existent à part de la chose, et que la chose participe à la fois à ces deux idées ; c'est ainsi qu'une même chose peut être sans contradiction semblable et dissemblable, grande et petite ».

Platon nous montre le vieux Parménide souriant devant l'ardeur du jeune Socrate, qui expose cette solution ; Parménide ne recherche plus si elle rend compte de la difficulté de Zénon contre le multiple, mais il l'examine en elle-même. D'abord la participation des choses aux idées est impossible. Car si plusieurs choses participent à une même idée, ou bien l'idée est tout entière en chacune d'elles, et alors l'idée est séparée d'elle-même, ce qui est absurde ; ou bien elle n'y est qu'en partie, et alors on devrait dire qu'une idée, telle que celle du petit, est nécessairement plus grande que chacune de ses propres parties, ce qui est absurde (131 a-131 e). De plus, l'intention de la théorie des idées, c'est d'affirmer une idée une, par exemple, celle du grand, au-dessus de la multi-

plicité de termes qui sont tous grands ; mais cette unité est impossible ; car, si nous avons le droit de poser une grandeur en soi au-dessus des grandeurs multiples, à cause de leur ressemblance, il faudra poser, pour la même raison, une autre grandeur en soi au-dessus des grandeurs multiples et de la première grandeur, et ainsi à l'infini (131 e-132 b). Dira-t-on, pour répondre à la première difficulté, que la chose qui participe à l'idée est à l'idée non point comme la partie au tout, mais comme un portrait à son modèle ? Il faudra alors inversement que le modèle ressemble au portrait, que l'idée soit semblable à la chose ; or, d'après les principes de la théorie, il n'y a ressemblance que là où il y a participation à une même idée ; il faudra donc poser au-dessus de la chose et de l'idée une autre idée à laquelle elles participent toutes deux, et ainsi à l'infini (132 a-133 a). Enfin, il y a incompatibilité entre la nature de l'idée et la fonction à laquelle elle est destinée ; car elle doit être objet de science ; or, il est évident qu'elle ne peut même pas être connue de nous ; car si elle existe en elle-même, elle ne peut être en nous ; une réalité en soi ne peut être connue que par une science en soi, à laquelle nous n'avons aucune part. Inversement, attribuer à Dieu la science en soi, ou science des idées, c'est lui refuser la connaissance des choses extérieures aux idées (133 b-134 e).

D'après cette critique, tout échappe de ce qui paraissait faire la valeur de l'hypothèse des idées : l'idée n'est pas une explication des choses, puisque la participation est impossible [18] ; elle n'est pas une unité dans le multiple, puisqu'elle se dissipe en une infinité d'idées ; elle n'est pas objet de science, puisqu'elle est radicalement séparée de nous. C'est toute l'hypothèse du *Phédon* qui est mise en question.

C'est sans doute vers la même époque et par contre-partie que Platon est amené, dans le *Théétète*, à faire une révision d'ensemble des conceptions que les autres philosophes se sont faites de la science. Platon vise d'abord ceux qui disent que la sensation est la science (151 e). Dans la *République* (478 a *sq.*) il avait postulé, comme une chose évidente de soi, que le sensible, sans cesse évanouissant, en flux perpétuel, ne pouvait

18. Déjà le *Phédon* (100 d) contenait bien des doutes sur la nature de la participation, dont il se demandait si elle est présence de l'idée dans la chose ou communion de la chose avec l'idée.

être objet de connaissance, parce qu'il contenait à la fois des caractères opposés. Ici, il le démontre directement, sans faire la moindre allusion à sa théorie positive. C'est d'ailleurs à un sensualisme particulier que s'attaque ici Platon ; ce n'est pas à ces hommes durs « qui ne croient qu'à ce qu'ils peuvent saisir avec la main » (155 e), mais à ces philosophes plus subtils qui, suivant les traces d'Héraclite et de Protagoras, résolvent toute connaissance certaine dans la conscience immédiate que chaque homme a de sa propre sensation présente ; ainsi l'homme est, comme l'a dit Protagoras, la mesure de toutes choses (160 c), dans un monde perpétuellement mouvant, où l'arrêt et la fixité seraient la mort et feraient disparaître à la fois l'être et la connaissance. En effet, comme l'étincelle jaillit du frottement de deux corps, la qualité sensible et la sensation naissent à la fois d'une sorte de friction d'un agent sur un patient ; elles naissent ensemble et ne sont rien l'une sans l'autre (156 a-157 a). Aucune qualité n'est une réalité en soi, aucune sensation n'est stable ; les unes et les autres, emportées dans le mouvement universel, ont à chaque instant une évidence entière et totale, mais qui disparaît à chaque moment pour faire place à une autre (179 c). Telles sont les conséquences auxquelles aboutit le mobilisme universel des vieux physiologues ioniens : et Platon trouve ici des adversaires auprès de qui la discussion socratique n'a pas de prise (179 e-180 b) ; car cette discussion implique que l'on puisse convenir de certains postulats fixes ; comment serait-ce possible, si, dès qu'on cherche à saisir ses paroles, l'adversaire change immédiatement et se dérobe ?

Platon, qui a un sens si aigu du flux des choses sensibles, fait donc tout pour montrer la force de ses adversaires ; il écarte avec dédain les objections vulgaires, par exemple celle-ci que Protagoras n'a pas le droit d'enseigner les autres hommes, puisque chacun, étant la mesure des choses, est aussi sage que les autres ; car si sa sagesse ne peut plus consister à faire passer de l'erreur à la vérité, elle a encore un beau rôle à jouer en écartant les opinions nuisibles et en favorisant les opinions utiles (160 e-162 de).

Aussi ne prétend-il réfuter cette thèse qu'en entrant en elle, et en la suivant jusqu'au bout. Si l'homme est la mesure des choses, il faudra tenir compte de l'opinion de tous les hommes ; et tous les hommes craignent de se tromper dans

les matières où ils se savent incompétents et où ils reconnaissent la compétence de ceux à qui ils s'adressent. Protagoras, s'il reste fidèle à lui-même, est forcé de se donner tort ; le fait que les hommes se reconnaissent des maîtres, des médecins plus habiles qu'eux sur la maladie à craindre, des conseillers politiques capables de prévoir ce qui est utile à la cité, réfute assez Protagoras. Cette science porte sans doute sur le futur ; mais il reste que l'évidence immédiate de la sensation présente n'est atteinte que par celui qui l'éprouve. Platon réplique que cette évidence est ineffable ; car énoncer ce qui est mû, dire ce que l'on voit, c'est arrêter le mouvement ou immobiliser la sensation ; on n'a donc le droit de dire ni que l'on voit ni que l'on sait ; avant que l'on puisse le dire, l'évidence actuelle est remplacée par une autre (169 d-172 b ; 182 d).

Savoir, ce n'est donc pas sentir ; n'est-ce pas plutôt juger, et, plus précisément, porter des jugements vrais ? (187 b). Le jugement ou opinion vraie, dont il est ici question, a bien entendu pour objet les choses sensibles ; mais, dans le jugement sur les choses sensibles, il y a nécessairement quelque chose qui ne peut être perçu par la sensation ; car si nous jugeons que des objets existent, qu'ils sont identiques ou différents, semblables ou dissemblables, les qualités mêmes de l'objet sont bien perçues par les sens ; mais l'existence, le même et l'autre, le semblable et le dissemblable sont des termes généraux ou communs, des rapports qui ne peuvent être donnés par les sens. C'est donc en réfléchissant sur les données des sens que l'âme juge ; si cette réflexion aboutit à la vérité, si l'on énonce des rapports exacts, on atteint ainsi la science (184 b-186 d). Mais, pour que cette thèse fût soutenable, il faudrait d'abord qu'on pût discerner le jugement vrai du jugement faux ; or (Platon reprend ici la thèse connue des éristiques), tout jugement faux ou erreur semble impossible ; car l'erreur ne peut d'abord consister dans une confusion ; on ne peut confondre deux choses, pas plus si on les connaît toutes les deux, que si on les ignore toutes deux, ou si l'on connaît l'une en ignorant l'autre (188 a-189 a ; 189 a-190 c). Elle ne consiste pas davantage à juger que ce qui n'est pas est, ce qui reviendrait à opiner le non-être, c'est-à-dire, au sens où le prend Platon, à prendre pour objet de son opinion ce qui n'a aucun contenu de connaissance, ce qui est pleinement indéterminé, c'est-à-dire enfin à ne pas

opiner du tout. Cette double critique de l'erreur (dont la première est reproduite sous plusieurs formes différentes) suppose que Platon révoque maintenant en doute ce qu'il avait admis dans la *République*, c'est-à-dire un état intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, correspondant à une réalité intermédiaire entre l'être et le non-être ; car, si l'opinion fausse est impossible, c'est parce qu'on ne peut que savoir ou ignorer, et que, si l'on juge, on ne peut juger que l'être. Ce qui fait la force de l'argumentation du *Théétète*, c'est que l'opinion n'y est point considérée comme intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, mais ou bien comme savoir, ou bien comme ignorance. Elle est présentée comme un savoir dans la critique de l'erreur, et c'est au fond ce qui rend l'opinion fausse impossible ; on ne peut opiner que l'être ; ce qui revient à dire que, si l'opinion est science, toutes les opinions se valent. Au contraire, dans la dernière partie de l'argumentation (201 a-c), elle est présentée comme ignorance, puisqu'un orateur habile peut convaincre ses auditeurs de faits qu'ils ne connaissent pas directement, et qui pourtant sont exacts ; ils jugent vrai, sans avoir la science.

Il ne suffit donc pas de juger vrai pour posséder la science ; mais ne suffirait-il pas d'ajouter à ce jugement vrai l'énumération des éléments dont se compose la réalité dont on parle et la manière dont ils se groupent (201 d) ? On connaît une syllabe, quand on connaît les lettres dont elle se compose. Cette conception de la science comme analyse logique du sens des mots semble avoir été celle d'Antisthène ; et la raison par laquelle Platon la réfute est tout à fait instructive ; il n'y aurait donc en effet science que du composé et non des éléments simples ; c'est dire que notre science ne serait faite que d'ignorances associées ; c'est dire que, pour Platon, la science ne peut consister dans une pure et simple juxtaposition qui n'aurait pas sa raison d'être dans la nature des éléments juxtaposés (203 a-204 a).

Ainsi, d'après le *Théétète*, aucune des hypothèses que l'on fait sur la nature de la science n'est tenable. Mais, d'après le *Parménide*, l'hypothèse des idées est aussi pleine de difficultés. Aucune des hypothèses des dialogues précédents n'est maintenue : avec la théorie des idées tombent toutes les vues sur les intermédiaires entre la connaissance et l'erreur, entre

l'être et le non-être ; il n'est plus question de demi-savoir, d'inspiration, d'amour.

IX. – L'exercice dialectique du *Parménide*

Ou plutôt une chose est maintenue : c'est l'élan méthodique qui avait donné naissance à ces hypothèses, et qui, en se continuant, va les renouveler et les rajeunir. Ce n'est point le dogme des idées, c'est cet élan méthodique qui fait le platonisme. C'est là la signification de l'ensemble du *Parménide*. Une fois ruinée la théorie des idées, Parménide engage le jeune Socrate à continuer à s'exercer dans la méthode des hypothèses, celle que Platon appréciait si fort dans le *Ménon*. Il faut « non seulement, l'hypothèse étant posée, examiner ce qui découle de cette position », mais voir ce qui résulte de la négative (135 a). C'est un exercice de ce genre que contient la seconde partie du *Parménide*. On cherche toutes les conséquences de l'hypothèse faite par les Éléates ; *l'un est*, puis les conséquences de l'hypothèse contraire : *l'un n'est pas*. Les cadres de cette recherche sont d'importance primordiale, parce qu'il gardent une valeur tout à fait générale, indépendante de l'hypothèse qu'on examine. Pour chacune des deux hypothèses, il faut chercher d'abord les conséquences qu'elle a pour l'Un, puis les conséquences qu'elle a pour les choses autres que l'Un. Rechercher les conséquences, c'est rechercher les attributs que l'on doit donner ou refuser à l'Un, dans chacune des deux hypothèses. Mais pour cela, il est indispensable d'avoir une liste des attributs les plus généraux (de ces termes communs dont il nous est parlé au *Théétète*) qu'on puisse accorder ou refuser à un sujet quelconque ; Platon arrive à une sorte de liste de catégories, dont chaque terme contient d'ailleurs deux opposés : le tout et la partie, le commencement, le milieu et la fin, le droit et le circulaire (forme), en autre chose et en soi-même, en mouvement et immobile, même et autre, semblable et dissemblable, égal et inégal, plus vieux, plus jeune ou contemporain. Seulement, il est très important de remarquer que l'ordre dans lequel nous les citons n'est pour Platon nullement arbitraire, en ce sens que l'attribution ou la non-attribution de chacune d'elles au sujet de la recherche est toujours une conséquence logique de

l'attribution ou de la non-attribution de celle qui précède. Ainsi, dans la première hypothèse, c'est parce que l'on a démontré que l'Un n'a ni parties ni tout que l'on peut démontrer qu'il n'a ni commencement ni fin (144 e-145 b) ; c'est parce qu'il n'a ni commencement ni fin qu'on démontre qu'il n'a pas de forme géométrique (145 b). Ces catégories ne sont donc pas comme des cadres préparés d'avance, mais naissent pour ainsi dire au fur et à mesure de la démonstration. La notion de l'Un s'enrichit ainsi peu à peu, à la manière dont s'enrichit la notion d'une figure mathématique dont on découvre, par voie de conséquence, les propriétés.

Les résultats de la recherche sont assez déconcertants pour avoir fait de l'interprétation du *Parménide* un problème fort difficile. En effet, de l'hypothèse : l'*un est*, Platon montre que l'on peut déduire par le raisonnement une double série de conséquences ; dans une première série de conséquences, on montre qu'on doit refuser à l'Un chacun des couples de termes opposés que nous avons cités, que, par conséquent, il n'a ni parties, ni tout, ni commencement, ni fin, etc. ; dans une seconde série, on montre au contraire qu'on doit lui attribuer chacun de ces couples. De la même hypothèse on conclut, au sujet des choses autres que l'un, qu'on doit leur attribuer à la fois chacun des opposés. De l'hypothèse contraire à la première : l'Un n'est pas, on conclut logiquement qu'il faut attribuer, puis refuser à l'Un les couples de termes qu'on en avait niés et affirmés dans la première hypothèse, et ensuite attribuer, puis refuser les mêmes couples aux choses autres que l'Un. En un mot, Platon semble prendre à tâche de démontrer qu'une même hypothèse a des conséquences contradictoires, et que deux hypothèses contradictoires ont des conséquences identiques.

C'est pour lever cette contradiction que les néo-platoniciens ont donné du *Parménide* l'interprétation compliquée que nous verrons plus tard ; ils ont supposé que dans chacune des séries de conséquences, le mot *un* et le mot *est* n'avaient pas le même sens ; on peut alors affirmer de l'Un les contraires, parce que ce n'est pas sous le même rapport. Mais rien n'autorise une pareille interprétation. La signification de cette étrange dialectique paraît être bien différente. Si l'on considère avec attention la critique des idées au début du dialogue, on s'aperçoit qu'elle porte moins sur la thèse des idées, prise

en elle-même, que sur les rapports de participation qu'il y a entre les choses sensibles et les idées ; c'est à cause de cette participation que les idées devaient ou se couper en parties, ou se séparer d'elles-mêmes et se multiplier chacune à l'infini. Il resterait, devant cette difficulté, à faire abstraction, momentanément du moins, de l'aspect des idées par où elles sont explicatives des choses sensibles pour les considérer en elles-mêmes, bref, à instituer cette dialectique, déjà si nettement définie dans la *République* (511 b) qui, « sans utiliser rien de sensible, ne se sert que des idées pour aller, par des idées, à d'autres idées, et se terminer à des idées ». C'est ce programme que commence à exécuter le *Parménide* ; il suppose des rapports entre l'un et l'être, et il en déduit toutes les conséquences possibles, en restant dans le domaine purement intellectuel, et sans faire la moindre allusion aux choses sensibles dont ces idées peuvent être les modèles. Il ne s'agit plus, comme dans le *Phédon*, d'expliquer les phénomènes par des idées, mais de passer d'une région où la science n'est pas possible, où les hypothèses se montrent sans force, à une région où la science est possible. Ce que montre le *Parménide*, c'est combien sont fécondes les hypothèses sur le rapport entre les idées.

X. – La communication des idées

Ce que va montrer à son tour le *Sophiste*, c'est que l'hypothèse est absolument nécessaire. Le dialogue a pour objet propre les difficultés soulevées par la définition du sophiste ; si nous disons en effet qu'il est celui qui ne possède qu'une apparence de science (233 c), il nous échappera en nous disant que l'erreur est impossible, puisqu'elle consisterait à penser le non-être ; or, n'est-il pas vrai que le non-être n'est pas (236 e-237 a ; 241 d) ?

Pour résoudre cette question, Platon fait une révision critique des opinions des philosophes sur la définition de l'être. Mais cette critique amène à un résultat surprenant : c'est l'impossibilité de définir l'être en lui-même, à part de tout autre chose. Voici comment : lorsque les Ioniens et Parménide cherchent à définir l'être, ils le définissent les uns comme multiple, et l'autre comme un ; mais ils lui donnent ainsi des

déterminations qui ne lui conviennent pas en tant qu'être. En quel sens d'abord, l'être des Ioniens est-il un couple de termes ? S'il n'est ni l'un ni l'autre, en particulier, il y a donc non plus deux termes, mais trois ; s'il est l'un et l'autre à la fois, il n'y a plus deux termes, mais un seul. En quel sens, à son tour, Parménide pose-t-il l'être comme un ? Comme il n'est pas identique à l'unité, il y a un tout, fait de l'être et l'un ; ou bien ce tout est, et alors l'être n'est plus qu'une partie de l'être ; ou bien il n'est pas, et alors l'être n'est pas tout. Les Ioniens et Parménide mélangeaient l'être avec autre chose que lui, en ne le séparant pas de ces déterminations quantitatives (243 e-245 e).

Par contre-partie ces hommes « terribles » qui ne croient qu'à l'existence de ce qu'ils touchent et « qui identifient l'être au corps », et les amis des Idées, qui ne voient dans les choses sensibles que flux et devenir incessant, et qui ne trouvent l'être que dans « certaines idées intelligibles et incorporelles », ont, les uns et les autres, le tort de trop restreindre le sens de l'être. Peut-on d'abord le réduire au corps seul ? Mais on est bien forcé d'admettre des réalités telles que la justice, qui sont effectivement, puisqu'elles apparaissent et disparaissent dans l'âme. Veut-on, comme les « amis des idées », restreindre l'être à ces réalités fixes et immobiles que sont les idées ? Mais ils ne pourraient avoir la prétention d'y saisir l'« être total » ; l'« être total contient nécessairement l'intelligence, et par conséquent l'âme et la vie ; étant intelligent, animé et vivant, il n'est pas immobile » (246 a-249 a). Cette double polémique contre les matérialistes et les idéalistes s'adresse à des philosophes contemporains qu'il est malaisé de déterminer ; dans le premier on reconnaît Antisthène qu'on a déjà vu paraître au *Théétète* ; quant aux seconds, l'embarras est grand : les seuls amis des idées que nous connaissions à cette époque, c'est Platon lui-même et son école. Ne peut-on pas croire qu'il critique une conception des idées qui avait été la sienne propre, celle même qu'il examine au début du *Parménide*, et qu'il avait aujourd'hui dépassée ? À cette multiplicité d'idées isolées et fixes, telles que nous les vîmes apparaître dans le *Phédon*, il opposerait alors l'être total (248 e), ce terme assez mystérieux qui paraît comprendre, non seulement l'idée ou l'objet qui est connu, mais le sujet qui le connaît, l'intelligence, et l'âme dans

laquelle elle réside ; il y a ici une ébauche que le *Timée* va bientôt préciser.

En tout cas, la marche de sa pensée reste nette : aux matérialistes, comme aux amis des Idées, il reproche de n'avoir pas vu dans l'être cette puissance d'agir et de pâtir, cette vie qu'il y introduit. Mais ce reproche le fait lui-même retomber dans la difficulté qu'il avait signalée chez Parménide et les Ioniens. « N'est-il pas juste, dit l'étranger d'Élée, qui mène la discussion, que l'on nous pose maintenant les questions que nous posions nous-mêmes à ceux qui disaient que le tout était le chaud et le froid ? » (250 a). Nous oscillons nécessairement d'une notion de l'être trop restreinte à une notion trop étendue ; dès que nous voulons le borner à lui-même, il est trop pauvre ; et le trouvant trop pauvre, nous lui donnons des attributs, mouvement, vie, intelligence, qui le dépassent.

L'impossibilité de penser l'être en lui-même et sans relation avec d'autres termes que lui, nous révèle une nécessité, celle de la communication et du mélange entre des termes tels que être, mouvement, repos, etc. Ce que la pensée atteint, ce ne sont jamais des éléments isolés, ce sont toujours des mixtes. L'objet de la pensée, comme le mot qui est composé de voyelles et de consonnes, comme la musique, composée de sons aigus ou graves, est fait de concepts qui s'unissent les uns aux autres. Chercher à définir les concepts en dehors de cette union, c'est peut-être ce qui a été la cause du résultat toujours négatif des dialogues de Socrate ; on n'atteint un concept qu'avec les relations qu'il a avec d'autres. De là une manière nouvelle d'envisager la dialectique ; la dialectique est l'art qui donne les règles du mélange des concepts, comme la musique donne les règles de l'union des sons (253 ad).

Cette conception de la dialectique est sans doute proche de ce que sera la logique d'Aristote ; elle en est toutefois distincte. En premier lieu, il ne s'agit pas de mélanger des concepts préalablement définis ; Platon l'indique avec une force singulière : quelque attribut que l'on puisse donner à une notion, elle le possède, non par elle-même, mais par participation à une autre idée : « Séparer tout de tout, c'est faire complètement disparaître tous les discours ; on ne peut rien formuler que par liaison des idées les unes avec les autres » (259 e). La pensée passe donc de l'indéterminé au

déterminé ; elle ne se contente pas d'expliciter les rapports de notions déjà déterminées. En second lieu, et pour la même raison, l'art de la dialectique procède non pas par l'application de règles générales à des cas particuliers, mais par l'examen direct de chaque notion, qui nous renvoie d'elle-même aux notions avec lesquelles elle doit s'unir : ainsi le repos et le mouvement se mélangent avec l'être, mais ils sont incapables de se mélanger entre eux (254 d) ; mais, si le mouvement est être en tant qu'il participe à l'être, il est non-être en tant qu'il est autre que l'être, c'est-à-dire en tant qu'il participe à l'autre (255 e). Il semble bien que, dans la connaissance directe et immédiate de ces relations, le rôle primordial est joué par cette intuition intellectuelle que Platon, dans la *République*, avait mise au sommet de la hiérarchie des connaissances. Car la méthode consiste à saisir ce que « veut » l'idée que l'on examine, à obéir à ce que l'on voit dans les notions (252 e). Et par là, la dialectique platonicienne diffère autant de la pensée discursive que la méthode cartésienne diffère de la logique.

XI. – Le problème des mixtes. La division

À partir de ce moment, tout l'effort de Platon va porter sur l'art de saisir les règles des mixtes ou mélanges. Effort singulièrement divers qui va des exercices scolaires de division jusqu'à la majestueuse synthèse du *Timée* ; effort qui aboutit plutôt d'ailleurs à donner des directions et à favoriser l'élan de la pensée qu'à créer une doctrine. Dans le *Phèdre* déjà (265 d), il avait défini la dialectique par deux mouvements successifs ; d'abord, « on voit les choses dispersées en une seule idée ; puis, par un mouvement inverse, on divise, idées par idées, selon les articulations naturelles ». Il est à remarquer que l'analyse ou division suit ici la synthèse et que la synthèse, loin d'être le terme de la pensée et de suivre l'analyse, est au contraire destinée à servir de point de départ à la division, qui est ainsi l'essentiel de la dialectique. Les exercices de division que l'on trouve au début du *Politique* (258 c-267 c) et du *Sophiste* (218 d-231 c), montrent sans doute comment Platon faisait pratiquer la dialectique par ses élèves de l'Académie. La division y est présentée comme le procédé qui sert

à déterminer de plus en plus précisément un concept ; elle aboutit en somme à une définition ; par exemple, la politique est une science ; mais les sciences se divisent en sciences qui ont pour but la connaissance et sciences qui ont pour but la pratique ; la politique rentre dans la première classe ; les sciences de la connaissance se divisent à leur tour en sciences qui prescrivent et sciences qui jugent ; la politique est parmi les premières ; ainsi, de division en division, on arrive à déterminer de plus en plus le concept. Il est clair que la division platonicienne n'est pas un procédé purement mécanique ; sans quoi il n'échapperait pas à la critique d'Aristote, selon qu'il est tout à fait arbitraire de placer le terme sur lequel porte la recherche dans un membre de la division plutôt que dans l'autre [19]. Ce n'est pas en effet un procédé logique, mais l'intuition qui peut guider dans ce cas. De plus, si c'est une règle à peu près générale que la division doit être binaire, la règle pour opérer cette division est peu précise et soulève de grandes difficultés techniques que Platon connaît fort bien, mais qu'il ne résout pas. Une des plus grosses est de savoir comment distinguer les divisions arbitraires, telles que celle d'homme en Grecs et Barbares, des divisions légitimes telles que la division en mâle et femelle ; dans un cas le premier groupe (Grecs) est seul déterminé, et le second ne l'est que par exclusion du premier ; dans le second, nous avons deux caractères opposés également positifs (262 e ; 263 b).

Mais quel rapport ont entre elles ces deux conceptions de la dialectique, la dialectique comme art de la composition des mixtes, dans le *Sophiste*, et la dialectique comme art de la division ? Cette question est résolue dans le *Philèbe*. Ce dialogue nous montre comment l'art de composer les mixtes a pour résultat le classement et la division en espèces. Le rapprochement des deux aspects de la dialectique, ailleurs séparés, en transforme quelque peu la notion. Le mixte se présente sous une forme nouvelle ; tout mixte, digne de ce nom, n'est pas une fusion arbitraire, mais une combinaison bien fixée de deux éléments : d'un élément indéterminé ou illimité, et d'une limite ou détermination fixe. L'indéterminé est un couple d'opposés tel que chacun d'eux ne soit défini qu'en rapport avec l'autre, c'est-à-dire soit en lui-même tout à fait

19. *Premiers Analytiques*, I, 31.

indéfini ; tels sont *plus grand et plus petit, plus aigu et plus grave, plus chaud et plus froid ;* termes purement relatifs et perpétuellement fluents, puisque ce qui est plus grand qu'une chose peut être en même temps plus petit qu'une autre. La limite ou détermination, c'est un rapport numérique fixe, tel que le double ou le triple. Le mixte, on le voit aisément, résulte donc de l'introduction d'un rapport fixe dans le couple d'opposés ; ainsi les musiciens démontrent qu'un rapport de un à deux, introduit dans la dyade illimitée de l'aigu et du grave, crée l'octave ; on peut concevoir de même manière qu'un rapport fixe du lent et du rapide crée un mouvement régulier, ou faire sortir les formes d'un rapport fixe de grandeur et de petitesse [20]. Cette conception du mixte permet et même implique la division des concepts : la division part d'un illimité tel que la voix avec ses nuances infinies d'aigu ou de grave ; elle y introduit un certain nombre d'intervalles fixes, qui sont les accords, caractérisés par des rapports numériques fixes tels que 1/2, 1/3, etc. La science consistera à connaître le nombre et la nature de ces rapports fixes (18 b).

Cette conception du mixte et de la division n'est plus tout à fait celle du *Sophiste.* D'abord, il n'est plus question d'une division uniformément binaire ; dans le cas le plus parfait tout au moins, celui de la musique, le nombre des termes est déterminé par celui des rapports numériques possibles que sont les accords. Nous en voyons un autre exemple dans le *Timée* (54 a *sq.*), où la division en quatre éléments dépend du nombre des solides réguliers possibles. Il y a plus : le mélange d'un genre avec un autre dans le *Sophiste* vient de sa nature même ; l'être, pour être ce qu'il est, doit participer au même et à l'autre ; il y a là comme le rudiment d'un rapport de nécessité logique. Au contraire, l'illimité et la limite ne s'appellent pas et ne s'impliquent pas ; il faut pour les joindre un quatrième genre d'être, différent d'eux comme du mélange, c'est la cause du mélange (26 e). C'est dire que, à la liaison logiquement nécessaire vers laquelle inclinait le *Sophiste,* se substituent maintenant des considérations d'harmonie, de convenance, de beauté et de bonté. L'idée du Bien, qui dominait la dialectique dans la *République* et qui s'était effacée dans les dialogues intermédiaires, reprend ici, en même temps que les mathé-

20. *Philèbe,* 23 c-27 c ; surtout 23 d ; 26 ad.

matiques, un rôle de premier plan. Et, ne pouvant définir le Bien dans son unité, il y substitue au moins un équivalent fait de trois termes, la beauté, la symétrie et la vérité (65 a). Il ne fait ainsi que poser les trois conditions primordiales auxquelles doit répondre tout mélange ; ces trois termes expriment chacun, sous un aspect différent, ce qu'il appelait dans la *République* l'inconditionné, le Bien, à quoi cesse l'explication.

XII. – Le problème cosmologique

La notion du mixte qui possède beauté, proportion et vérité fut le véritable stimulant des dernières études de Platon ; elle lui permit de revenir au problème de l'explication des choses sensibles par les idées, problème qu'il avait sans doute abandonné devant les difficultés qu'expose le *Parménide* sur la participation. C'est là l'objet du *Timée*. Mais, pour bien saisir ce retour d'intérêt vers la physique, il faut bien voir que les choses sensibles ne lui apparaissent plus, ainsi que dans le *Théétète*, comme un flux sans cesse évanouissant, mais comme des parties d'un cosmos qui est lui-même le plus beau des mixtes sensibles, c'est-à-dire un mélange ordonné selon des rapports fixes[21]. S'il en est ainsi, le problème de l'explication du monde physique n'offre pas de difficulté qui lui soit inhérente ; il n'est plus qu'un cas particulier du problème dialectique en général, qui consiste, d'après le *Philèbe*, à déterminer la manière dont se forment les mixtes. Le problème de la participation est donc résolu.

Le monde est né d'un passage du désordre à l'ordre sous l'action d'un démiurge (30 a). L'état de désordre antérieur à cette action est essentiellement le domaine de la « nécessité », d'une nécessité brutale, cause errante, qui n'est assujettie à aucune considération de fin (47 e-48 a). Mais ce désordre et cette nécessité ne signifient nullement une radicale inintelligibilité ; c'est une sorte de nécessité mécanique analogue à celle qu'acceptait Démocrite, mais où Platon introduit, sinon la bonté du démiurge, au moins une certaine part d'intelligibilité géométrique. La doctrine des atomes et la doctrine des éléments y paraissent, mais pénétrées d'esprit géométrique ;

21. 26 a : cf. 30 b, le monde est un vivant doué d'âme et d'intelligence.

les éléments y sont composés de corpuscules, et les corpuscules d'un élément donné sont distincts les uns des autres non point par leurs qualités, mais par leur forme géométrique ; les corpuscules élémentaires de chaque sorte ont la forme d'un des quatre polyèdres réguliers, cube, icosaèdre, octaèdre, tétraèdre correspondant respectivement à la terre, à l'eau, à l'air et au feu. L'ingéniosité mathématique de Platon, guidé par les récentes découvertes de Théétète en stéréométrie, n'a nullement de peine à démontrer que les faces du cube peuvent se composer de quatre triangles rectangles et isocèles, et que les faces de chaque autre polyèdre qui sont des triangles équilatéraux peuvent toutes se composer de six triangles rectangles, dont l'hypoténuse est double du petit côté de l'angle droit. Les transmutations des éléments les uns dans les autres deviennent parfaitement intelligibles (en laissant de côté la terre), quand on aura démontré qu'un corpuscule d'eau contient autant de triangles que deux corpuscules d'air, plus un de feu, et qu'un corpuscule d'air en contient autant que deux corpuscules de feu (53 c-57 c). Voilà la raison au sein même de la nécessité. La nécessité brute apparaît dans la disposition de ces corpuscules, qui dépend de la manière dont ils réagissent aux secousses désordonnées du réceptacle ou espace dans lequel ils sont ; ils tendent, comme les substances secouées dans un crible, à se réunir selon leurs ressemblances et leurs affinités (57 bc). La source de la nécessité est donc non pas dans les éléments, mais dans cette nature ambiguë, « ce concept bâtard, à peine croyable » du réceptacle (52 b). Ce réceptacle paraît bien être un de ces termes indéterminés, dont le *Philèbe* nous a fourni des exemples ; d'une manière précise, c'est à la fois l'indéterminé géométrique en ce sens qu'il n'a aucune détermination de grandeur et de petitesse et qu'il les a toutes (50 cd) et l'indéterminé mécanique, en ce sens que son mouvement, sa lenteur et sa vitesse n'ont aucune uniformité (52 e). C'est ce réceptacle que les triangles élémentaires d'abord, puis les polyèdres qui en sont issus commencent à déterminer en y introduisant des rapports fixes de grandeur et de petitesse (53 c). C'est en lui que l'intelligence du démiurge va introduire d'autres déterminations, et en particulier des déterminations mécaniques.

Car le créateur ou démiurge est avant tout le créateur de l'âme du monde (34 cd), et l'âme est principe de mouvement

(*Phèdre,* 245 c ; *Lois,* 894 d), non pas au sens de force mécanique brutale comme est le réceptacle, mais principe de ce qu'il y a de régulier et de fixe dans le mouvement. L'âme du monde est antérieure au corps qu'elle est destinée à animer et qui est logé en elle, mais elle est elle-même un mixte où se dessinent en quelque sorte toutes les relations arithmétiques ou géométriques qui se réaliseront dans le monde. Tout mixte est composé d'une limite et d'un illimité ; il ne se distingue d'un autre que par l'aspect que présentent ces deux termes ; la limite et l'illimité dont l'âme est composée sont *l'essence indivisible,* et l'*essence divisible dans les corps* (35 a) ; toute détermination numérique et géométrique exige en effet deux termes de ce genre ; nous apprenons par Aristote que, selon l'enseignement oral de Platon, les nombres naissent de l'action de l'Un sur la dyade indéfinie du grand et du petit[22] ; tout nombre, toute forme sont le résultat d'une détermination de ce qui était d'abord indéterminé. Le mixte de ces deux essences une fois produit, le démiurge y mélange encore *le même* et *l'autre,* c'est-à-dire deux termes qui sont aussi entre eux comme la limite et l'illimité du *Philèbe.* Platon a soin de nous dire que l'autre n'entre dans le mélange que par force ; il reste, on va le voir, principe d'indétermination. L'âme est donc faite de trois choses : d'abord un mélange des deux substances, divisible et indivisible, ensuite le même et enfin l'autre. L'âme est alors divisée par le démiurge selon certains nombres déterminés qui sont les termes de deux progressions géométriques 1, 2, 4, 8 ; 1, 3, 9, 27, entre lesquels on insère des moyens proportionnels. Puis elle est partagée en deux branches qui se croisent à angle aigu à la manière de la lettre X et sont recourbées ensuite en deux cercles ayant même centre, un des cercles étant incliné sur l'autre, comme l'écliptique sur l'équateur ; le *cercle du même,* animé d'un mouvement vers la droite, c'est-à-dire d'orient en occident, reste unique ; le *cercle de l'autre* animé d'un mouvement vers la gauche, c'est-à-dire d'occident en orient, est divisé en sept. On voit assez que, sous le nom d'âme du monde, Platon s'efforce de montrer comment on arrive à une sorte de construction rationnelle du système astronomique tel qu'il le concevait, et dont les principes étaient qu'il n'y a que des mouvements circu-

22. *Métaphysique,* M, 7, 1081 a 14-15.

laires, que les mouvements sont uniformes, et que l'irrégularité apparente du mouvement des sept planètes s'explique parce qu'elles sont animées, outre le mouvement diurne, d'un mouvement propre en sens contraire. L'âme n'est qu'un dessin schématique du système astronomique (35 a-36 d).

Le *Timée* est un récit, un mythe ; le pythagoricien Timée y raconte comment se sont formés les divers mixtes, âme du monde, monde, corpuscules élémentaires, sans vouloir atteindre mieux qu'à des conjectures vraisemblables (29 c-e) ; ton dont la modestie inspirée de Parménide tranche avec le dogmatisme ionien. Il est clair, au surplus, que, dans l'emploi physique des schèmes mathématiques, il est guidé par des considérations d'harmonie et de beauté ; la seule raison de la formation du monde, c'est que le démiurge « était bon » (29 e) ; le Bien reste l'inconditionné à quoi se rattache toute preuve. La forme sphérique du monde, le fait qu'il est unique, viennent d'un effort pour imiter la perfection du modèle (32 b ; 31 ab). Le temps, divisé en périodes régulières, jours, mois, années, qui est lié à l'existence des révolutions célestes, imite autant que possible l'éternité du modèle par son retour incessant sur lui-même (37 d). Dans le détail de la physiologie qu'il nous expose à la fin de l'œuvre, Platon est aussi éperdument finaliste que le seront les stoïciens ; le Xe livre des *Lois* affirme aussi avec force que la providence divine n'est pas seulement générale, mais pénètre jusqu'aux moindres détails de la structure de l'univers (903 bc). C'est parce que la théorie du monde est avant tout le récit de l'œuvre providentielle qu'elle garde son caractère arbitraire et intuitif. L'esprit humain ne peut que soupçonner les intentions du démiurge, il n'en est jamais sûr (29 e-30 a). De plus, le démiurge, en pliant la nécessité à l'intelligence (47 e-48 a), en s'efforçant de la faire obéir, rencontre des résistances qui vont croissant ; si le premier mixte, le corps du monde, est fait si harmonieusement qu'il est impérissable quoique engendré (41 ab), les mixtes partiels, faits par les dieux imitateurs du démiurge, les corps des animaux, sont sujets à la mort (41 cd ; 43 a) ; la série des mixtes va en perfection décroissante, et leur conservation est de moins en moins assurée.

Par un paradoxe apparent, l'arbitraire s'introduit dans la science des choses physiques dans la mesure où s'y introduisent les mathématiques : l'arbitraire, mais en même temps

une liberté de regard qui, détachant l'esprit des illusions de l'observation immédiate, lui permet un jeu d'hypothèses fécond. C'est par exemple grâce à cette liberté d'esprit que Platon a pu peut-être indiquer en passant l'explication du mouvement diurne par la rotation de la terre autour de son axe[23].

XIII. – L'enseignement oral de Platon

Les dialogues ne nous font pas connaître tout Platon. Aristote[24] nous a heureusement conservé quelque chose de son enseignement oral, bien qu'il soit souvent difficile de démêler la pensée de Platon dans cet exposé fait avec une intention critique, et souvent mélangé avec les thèses de ses successeurs à l'Académie. Il en résulte pourtant que, à la fin de sa vie, Platon a conçu les idées comme des nombres, mais comme des nombres différents de ceux qu'emploie le mathématicien. Que sont les *nombres idéaux* ? Pourquoi Platon les a-t-il substitués ou tout au moins superposés aux idées ? Et d'abord, comment se distinguent-ils des nombres mathématiques ? Les nombres mathématiques sont ceux qui sont formés d'unités toutes égales entre elles, et qui résultent de l'addition de ces unités. Or, nous voyons, dans le *Philèbe* et dans le *Timée*, que Platon a une prédilection manifeste pour la génération des nombres qui se fait autrement que par l'addition, et, spécialement, pour celle qui se fait par les progressions ou par l'insertion des trois espèces de moyennes proportionnelles, arithmétique, géométrique ou harmonique[25] : son attention tend à se porter sur les rapports numériques plutôt que sur les nombres mêmes. La musique pythagoricienne lui fait voir l'essence des choses dans des rapports numériques, encore plus que dans les nombres. La théorie des nombres idéaux semble bien être une tentative pour trouver les types de rapports les plus généraux. Ces nombres, nous dit Aristote, ne résultent pas de l'addition, puisque leurs unités ne peuvent

23. Telle était, dès l'Antiquité, l'interprétation du mot εἱλλομένην (*Timée*, 40 b) par PLUTARQUE (*Questions platoniciennes*, qu. VIII) ; mais cette interprétation n'est pas certaine, et le sens peut s'accommoder de l'immobilité de la terre.

24. *Métaphysique*, M, 7 et 8.

25. *Timée*, 31 c *sq.*

s'additionner, mais de l'union de deux principes, l'Un et la dyade indéfinie du grand et du petit[26]. Cette dyade n'est autre chose que le rapport pleinement indéterminé et fluent dont le *Philèbe* (24 c-25 a) nous donnait des exemples. Quant à l'Un, on sait, d'après une tradition célèbre, que Platon l'identifiait au Bien[27] ; or la fonction du Bien, d'après le *Philèbe*, est d'introduire des rapports fixes entre les choses, ce qui est possible par la mesure. L'Un d'Aristote et le Bien de la leçon de Platon paraissent identiques à la *mesure*, que le *Politique* (284 d) considère comme le point de départ de la dialectique. L'Un, c'est ce qui permet de mesurer, et c'est le terme inconditionné au-delà duquel on ne remonte pas. C'est ainsi, d'après Aristote, que le grand et le petit, d'inégaux qu'ils sont, peuvent être égalisés par l'application de l'Un, et ainsi on obtiendra la dyade idéale, composée des deux termes du rapport, non pas en ajoutant une unité à une autre, mais en égalant le rapport indéterminé à l'unité. Sans poursuivre le mode compliqué de production des nombres idéaux[28], que Platon suit jusqu'à la décade idéale, on voit par l'exemple de la dyade idéale que les nombres idéaux sont avant tout des rapports fixes. Il est assez naturel de penser que ces nombres idéaux sont principe du modèle éternel du monde dont il nous est parlé dans le *Timée* (28 b), comme l'âme faite de schèmes géométriques combinés selon certains rapports numériques est principe du monde sensible. Le Vivant en soi (30 a) paraît désigner la réalité intelligible tout entière qui comprendrait au-dessous des nombres idéaux, les espèces intelligibles, comme le monde, vivant, animé et intelligent, comprend au-dessous de l'âme, le corps. Il reste en tout cas certain que Platon orientait ses recherches vers les lois de combinaison des mixtes.

XIV. – Philosophie et politique

C'est seulement par abstraction que l'on peut séparer la politique de Platon de sa philosophie. Ses plus grandes œuvres

26. M. 7, 1081 a, 14.

27. D'après ARISTOXÈNE (contemporain d'Aristote), dans ses *Éléments d'Harmonie*, II, p. 30, éd. Meibom.

28. Il n'existe d'ailleurs aucune interprétation sûre des textes obscurs d'Aristote sur la question (cf. L. ROBIN, *Théorie platonicienne*, etc., p. 276-286).

sont du même coup des œuvres philosophiques et politiques : le *Gorgias,* où il montre les dangers d'une politique non fondée en raison, la *République,* où la philosophie est utilisée comme le seul moyen d'arriver à une politique viable. La trilogie *Sophiste, Politique* et *Philosophe*[29], dont le dernier dialogue est resté en projet, tendait sans doute à montrer les capacités politiques du philosophe. La trilogie *Timée, Critias, Hermocrate,* dont Platon n'a écrit que le premier dialogue et le début du deuxième, devait, après la formation du monde, décrite dans le *Timée,* traiter des révolutions des cités, de leur ruine et de leur rétablissement. Les *Lois* enfin sont un véritable manuel du législateur. Il n'est pas plus légitime de séparer la philosophie de la politique chez Platon que chez Auguste Comte. Comment oublier que l'élan vers la philosophie lui vient de Socrate, qui insiste avec une telle force dans l'*Apologie* sur sa mission sociale ?

Platon, comme Socrate, croit fermement à la mission sociale du philosophe. Après avoir dépeint, dans la *République,* le régime de la cité idéale, il se demande à quelle condition un régime approchant pourra passer dans les faits ; il suffirait d'un seul changement « mais qui n'est point petit, ni facile, quoiqu'il soit possible [...], c'est que les philosophes soient rois dans les cités, ou que les rois et les dynastes soient de bons philosophes, c'est que autorité politique et philosophie coïncident » (473 b). Il faut donner à cette exigence un sens tout à fait pratique ; c'est au moment même où Platon passe de la théorie à la pratique qu'il fait intervenir l'autorité politique du philosophe. Platon ne se lasse pas d'insister sur le rôle actif qui convient au philosophe : il faut le forcer à descendre de la contemplation des choses intelligibles pour s'occuper des affaires de la cité (519 d) ; il faut aussi préparer à cette réforme l'opinion du vulgaire, porté, à cause même des vices du gouvernement, à considérer la philosophie comme inutile à la cité (500 b). La philosophie procédera sur la cité comme le peintre sur la muraille qu'il orne ; il la nettoiera d'abord soigneusement, puis il y dessinera la forme de la cité, en comparant à chaque instant son dessin au modèle du juste qu'il est capable de contempler (501 a).

29. Cf. l'indication du plan d'ensemble, *Sophiste,* 217 a.

Comment Platon est-il arrivé à cette vue célèbre, qui paraît être l'utopie sociale par excellence ? D'où vient cette idée d'une reconstruction rationnelle de la cité ? Quelle en est la signification exacte ?

XV. – La justice et la tempérance

Avant de se présenter, dans la *République*, comme réformateur de la cité, Platon paraît avoir réfléchi sur la justice plutôt en moraliste, à la manière de Socrate, qu'en réformateur politique. Il a montré que l'homme devait être juste, c'est-à-dire respectueux des lois, pour être heureux, avant de prouver que le philosophe pouvait seul concevoir et réaliser les justes lois. Il est moraliste avant d'être politique, contrairement aux jeunes ambitieux d'Athènes, immortalisés dans le Calliclès du *Gorgias*, qui s'adonnent sans préparation à la politique. De cette morale platonicienne, les deux pôles, pour ainsi dire, sont dans le *Gorgias* qui soutient la justice contre le banditisme politique, et dans le *Phédon*, pour qui la vie philosophique consiste à se purifier du corps.

Voyons d'abord le premier des deux thèmes. Dans le *Criton*, Socrate était représenté comme respectueux des lois jusqu'à en mourir ; l'on connaît la célèbre prosopopée, où les lois d'Athènes montrent à Socrate tout ce qu'il leur doit (50 a) ; Platon a le sentiment très vif que d'elles dépendent non seulement la sécurité, mais toute culture morale. Mais les lois, objecte Calliclès, ne sont-elles pas de simples conventions que les hommes du vulgaire ont faites entre eux pour se défendre contre l'avidité des puissants ? La justice naturelle ne consiste-t-elle pas dans des rapports de force, et le plus fort ne doit-il pas posséder l'autorité (*Gorgias*, 482 c-484 c) ? Qu'est-ce donc que cette force, dont parle Calliclès ? Est-ce la force physique pure et simple ? Alors elle appartient au peuple, s'il a la force d'imposer les lois (488 be). C'est donc la force, accompagnée de sagesse et d'habileté, ou, plus précisément, de la connaissance raisonnée de la politique, et du courage pour réaliser ses desseins (491 ad). Mais le courage, qui donne de l'autorité sur les autres, implique cette forme intérieure de courage, qui est autorité sur soi-même ou tempérance. Car le bien n'est pas identique au plaisir, et, s'il faut choisir entre les plaisirs ceux qui

sont utiles, bons et sains, on n'y arrive que grâce à la tempérance qui introduit un certain ordre dans le corps et dans l'âme, en élaguant les désirs contraires à cet ordre (504 c-505 b). Ce développement sur la tempérance, ou vertu de l'ordre, parent de l'égalité géométrique, est le point culminant du *Gorgias* (508 a) ; en cette vertu, qu'il avait déjà cherché à définir dans le *Charmide*, il trouve le fondement de toutes les autres, de la piété, de la justice, du bonheur. La tempérance est l'activité réglée par l'ordre, et elle s'oppose directement à l'activité brutale et sans frein de Calliclès. Platon entrevoit ici une vérité, qui fait ainsi le fond de sa philosophie, et qu'il développera avec force dans sa vieillesse[30], c'est que cette activité qu'on appelle l'art, qui choisit et agit selon des règles, est antérieure à cette prétendue nature désordonnée et déréglée que veut suivre Calliclès. Le primat de l'art, au cœur même des choses naturelles et de l'ordre du monde, est un postulat de toute la politique comme de toute la philosophie de Platon. L'ordre n'est pas une conquête humaine sur les forces déréglées, il est plutôt le fond du réel, qui nous est révélé par une intuition intellectuelle.

Si la tempérance, avec la technique qui discerne et ordonne, est la vertu fondamentale, l'ascétisme du *Phédon* et le gouvernement des philosophes dans la *République* seront deux aspects inséparables de cette vertu ; si elle ne paraît pas occuper dans ces deux dialogues la place centrale qu'elle a dans le *Gorgias*, l'idée qui l'inspire, celle de la valeur supérieure et dominatrice de l'intelligence, reste le point de départ. Dans le *Phédon* (82 e *sq.*) la recherche de la vérité s'accompagne de l'abstinence des plaisirs : l'âme est fixée au corps par le désir, et elle est forcée de regarder à travers le corps où elle est comme en prison ; mais la philosophie lui enseigne que la vision et les autres sensations sont pleines d'erreurs ; elle lui apprend à ne croire qu'à elle-même et à ses pensées propres ; ainsi elle détache l'âme du corps, et fait qu'elle s'abstient autant que possible des plaisirs, des désirs et des peines. La véritable vertu consiste à s'affranchir de toutes les affections ; aussi bien que la tempérance, la justice, le courage et la prudence sont des purifications (69 a).

Mais d'autre part, la tempérance est aussi une vertu qui prescrit l'ordre ; elle n'a pas moins d'importance comme tech-

30. *Lois*, X, 889 e.

nique positive que comme règle d'ascétisme. La conclusion du *Gorgias* est, à cet égard, significative, et elle annonce la *République* ; les hommes ne seront améliorés que grâce à une technique scientifique que n'ont jamais possédée ni les illustres politiques d'Athènes ni les sophistes qui viennent y instruire la jeunesse (513 c-515 d). En définitive, la justice paraît être maintenant, non plus comme dans le *Criton*, la simple obéissance de l'individu aux lois de son pays, mais bien l'exigence d'une réforme politique complète, sous la conduite des philosophes.

XVI. – Le problème politique

C'est à partir de ce moment que l'élan est donné à la pensée politique, qui se subordonne et la morale et la psychologie. Mais elle n'est pas dans la situation de la dialectique qui, elle, ne quitte pas le monde des idées ; elle se brise au contraire sans cesse contre les faits. Platon, répétons-le, veut être non pas un utopiste, mais un réformateur ; comme réformateur, il doit tenir compte de la nature des hommes et de la nature des choses telles qu'elles sont données.

Ce qu'il y a d'étrange chez ce réformateur, c'est qu'il est, tout au contraire des sophistes, bien loin de croire au progrès. Il a beaucoup médité sur l'histoire et l'évolution des sociétés, comme sur l'histoire des âmes individuelles, mêlant d'ailleurs à l'observation psychologique précise le mythe et la légende ; mais l'observation comme le mythe met toujours en lumière cette double conclusion que la part de justice et de vertu qu'il y a en un individu ou en une société dépend surtout de conditions extérieures, d'une heureuse chance, et que, s'il y a des changements dans les sociétés, le changement a toujours lieu vers le pire ou au mieux selon un rythme cyclique qui fait repasser la société par les mêmes étapes. La législation, fût-ce celle d'un philosophe, a pour but de se servir le mieux possible des conditions de fait qu'il trouve devant lui, et aussi, d'arrêter ou d'entraver les changements, de donner à la société la plus grande stabilité possible. Jamais, au contraire, on ne voit chez Platon l'idée d'une réforme positive, d'une véritable invention sociale ; il s'agit toujours chez lui de maintenir et de conserver ou bien d'élaguer et de supprimer ; il

est bien significatif, le mythe qui raconte que les hommes n'ont évité la décadence complète que parce que des dieux leur ont fait connaître le feu, appris les arts, et donné les graines du blé (*Politique*, 274 e) ; l'initiative des hommes n'aurait pu les mener jusque-là.

Le but de la réforme du philosophe ne peut être alors que d'imiter autant qu'il est possible l'état de société le plus parfait, dont il possède l'idée, de prendre en quelque sorte la société au niveau où elle existe actuellement pour l'empêcher de tomber plus bas (*Lois*, IV, 713 e) ; mais jamais il ne s'agit de promouvoir un progrès véritable. Si une société présente les conditions requises pour que s'y appliquent les efforts du philosophe, c'est par chance, par une série de circonstances indépendantes de toute volonté humaine, grâce, par exemple, à la faveur du climat et du sol (704 a *sq*.), que l'on fasse d'ailleurs de cette chance l'effet d'un hasard ou de la providence divine.

De là le caractère positif et réaliste, conservateur même parfois, de la politique platonicienne ; de là, son goût, croissant avec l'âge, pour l'histoire et les antiques traditions[31] ; de là, sa condamnation de toute la politique d'expansion qui avait fait la grandeur d'Athènes, mais aussi bouleversé les mœurs[32]. Il est resté attaché uniquement à la forme traditionnelle de la cité grecque. Il est bien entendu, par exemple, que, dans la *République*, c'est une cité grecque qu'il a à administrer (470 e). Si plus tard, dans le *Politique* (262 cd), il a jugé ridicule la division de l'humanité en Grecs et Barbares, il n'en est pas moins vrai qu'il veut avant tout fortifier l'hellénisme, ramener la paix entre les cités et faire cesser les pratiques de pillage et de réduction à l'esclavage qui accompagnaient les victoires d'une cité sur une autre[33].

XVII. – Justice sociale

L'essentiel de la justice sociale, chez Platon, c'est de faire l'unité de la société (*République*, IV 423 d). La justice dans les cités imite, autant qu'il est possible, les essences idéales « bien

31. Prologue du *Timée* et *Critias*.
32. *Gorgias*, 508 e-519 b.
33. *République*, V. 469 b *sq*.

rangées, gardant toujours le même rapport, sans se faire mutuellement aucun tort, disposées par ordre et selon la raison » (VI, 500 c). La cité juste nous donne un de ces exemples de multiplicité bien ordonnée, de ces mixtes, dont c'est l'affaire du dialecticien de découvrir la nature. C'est lorsque l'on saura ce qu'est ce mixte, que l'on pourra déterminer ce qu'est l'âme juste, la justice dans l'âme étant une ordonnance de ses parties, en tout analogue à l'ordonnance des parties de la société, qui constitue la justice sociale. La *République* se distingue des écrits politiques suivants de Platon, en ce qu'elle insiste davantage sur les conditions de cette unité. Il présente sa recherche sous la forme d'une histoire de la société, exactement comme, dans le *Timée*, les conditions de la stabilité du monde se découvrent dans l'histoire de la formation du monde par un démiurge ; et il arrive que, dans cette histoire, sa vue s'étend bien au-delà de la réforme d'une cité grecque, jusqu'aux conditions fondamentales de tout agrégat humain[34].

La cité naît des besoins et de la découverte du moyen rationnel pour les satisfaire. Ce moyen, c'est la division du travail. Il y a cité, dès qu'il y a réunion de quatre ou cinq personnes qui conviennent de satisfaire chacune un des besoins élémentaires de tous les autres, en nourriture, en vêtement et en logement ; le laboureur qui produit la nourriture de tous, aura en revanche son abri et son vêtement faits par les autres. Chacun, spécialisé dans son métier, produira plus et mieux. La cité, sous sa forme élémentaire, n'est donc pas une réunion d'êtres égaux et semblables, mais au contraire d'êtres inégaux et dissemblables ; elle le restera sous ses plus hautes formes, et c'est ce qui garantira la solidarité de ses parties et son unité (370 ab). Les fonctions deviendront plus compliquées, à mesure que la masse de la cité s'accroît et que les besoins se multiplient ; à côté du laboureur, par exemple, il y aura un fabricant spécial de charrues et d'outils agricoles (370 c) ; à côté des producteurs se créera la classe de ceux qui font les échanges, des commerçants par terre et par mer (371 ab). Mais le principe reste toujours le même. Il reste le même encore, lorsque, dans la cité arrivée à son achèvement, les fonctions se groupent en

34. 369 b, sur la division du travail.

un petit nombre de classes, la classe des artisans qui s'occupent de satisfaire les besoins matériels, la classe des soldats qui défendent la cité contre ses voisines (373 c), la classe des « gardiens » qui sont chargés de faire observer les lois. Ces trois classes représentent les trois fonctions essentielles de toute cité, production, défense, administration intérieure (434 c).

Comment ces fonctions seront-elles le mieux remplies, c'est là pour Platon l'unique problème social. Il ne peut être question en effet d'utiliser les ressources de la cité pour le bonheur d'un individu ou d'une classe. « Nous fondons la cité, répond Socrate à Adimante qui lui reproche la vie trop dure qu'il fait mener aux "gardiens", non pour qu'une classe ait un bonheur supérieur, mais pour que la cité entière soit heureuse. »[35] L'individu qui fait partie de la cité est fait pour accomplir sa fonction sociale, et non pour autre chose. C'est en quoi consiste la justice ; être juste, c'est accomplir sa fonction propre (434 c).

XVIII. – Nature et société

Ici se présente à Platon une question redoutable. Les besoins de la société idéale doivent compter avec la nature. En effet, l'exercice de chaque fonction sociale suppose non seulement une éducation acquise, mais encore des aptitudes naturelles. L'amour du gain chez l'artisan, la passion généreuse nécessaire chez le soldat, la prudence et la réflexion chez le gardien de la cité ont pour fond un caractère inné qu'aucune forme sociale ne pourrait produire (455 b). Il y a plus : les proportions diverses dans lesquelles ces caractères existent, dépendent de la nature du milieu géographique. « Une région, dira-t-il à la fin de sa vie, n'est pas propre à l'égal d'une autre à rendre les hommes meilleurs ou pires. »[36] L'étude des nombres qui, chez certains, mène jusqu'à la philosophie et à la dialectique, produira chez les Égyptiens, les Phéniciens et chez tant d'autres peuples, la fourberie et non la science.

35. 420 b ; comparer 465^{c} *sq.*
36. *Lois*, 747 d.

Cette nature, Platon y attache une importance extrême : en particulier, lorsqu'il vient à parler des véritables chefs de la cité, des philosophes, il ne se lasse pas de recommander de choisir, selon leurs aptitudes naturelles, ceux qui seront capables de recevoir l'enseignement de la dialectique ; et il fait une liste très détaillée des qualités innées indispensables : amour de la vérité et facilité à apprendre, faiblesse des désirs qui s'opposent à la connaissance, noblesse d'âme et courage, enfin, mémoire précise et étendue[37] : la réunion de ces qualités est très rare, puisqu'il y a presque incompatibilité entre les qualités qu'on leur demande, notamment entre la subtilité d'un esprit sans cesse actif et la gravité calme, entre l'inertie de l'homme insouciant des périls et le regard aigu qui les pénètre[38] : la noblesse d'un vieil Athénien et la subtilité d'un sophiste, voilà ce que doit réunir la nature philosophique.

Or, entre les exigences de la société idéale et ce que lui fournit la nature, il n'y a pas nécessairement harmonie, il y a là tout un côté de la réalité qui échappe aux prises de l'art humain ; il n'est pas de penseur qui en ait tenu plus grand compte que Platon. Pour expliquer ce donné ultime, cette réalité des caractères, qui résiste à la raison, et qui pourtant nous fixe à chacun notre destinée, il a fait appel à un mode d'explication qui est lui-même irrationnel, au mythe du choix des vies. Après cette vie, les âmes subissent des châtiments ou profitent de récompenses, selon la justice dont elles ont fait preuve ; puis elles se réunissent pour choisir une nouvelle vie : ce choix est pleinement volontaire, et les dieux n'en sont nullement responsables ; mais, une fois fait, il est sanctionné par la nécessité et les Moires, et l'âme n'échappera plus à son sort ; elle passe, avant de renaître, dans l'eau du Léthé, qui lui enlève tout souvenir de son choix ; puis sa nouvelle vie se déroule conformément à ce qu'elle a voulu. On voit, par la place qu'il occupe à la fin de la *République* (617 d-621 b), quelle préoccupation politique trahit ce mythe, bien qu'il n'y soit question que de la destinée individuelle. Il y a, jusqu'à un certain point, conflit entre l'explication mythique qui attribue notre sort à un choix volontaire, et l'explication naturaliste qui rend compte du caractère des hommes par le milieu géographique ; et peut-être

37. *République*, 490 c.
38. 503 b.

est-ce pour unir l'une et l'autre que Platon, dans la dernière forme qu'il a donnée au mythe, fait appel à l'action de la providence et de la *Diké* universelle, qui organise le monde de manière que chaque âme soit spontanément attirée vers le lieu où elle mérite d'aller[39]. Son intention n'en reste pas moins nette : c'est de poser le caractère comme une donnée ultime.

D'autre part, la fixité des caractères est, en une certaine mesure, un garant de fixité sociale, et par conséquent de justice. Aussi l'art social, s'il ne peut les produire à sa guise, doit au moins les empêcher de s'altérer de génération en génération. Ici, et pour donner une certaine prise au législateur, Platon introduit, outre les explications mythique et naturaliste, une explication par l'hérédité, incompatible avec les deux premières ; si l'explication est vraie, les chefs de la cité peuvent, en réglementant habilement les mariages, arriver à maintenir à l'état de pureté les caractères convenables à chaque classe sociale, comme les éleveurs savent maintenir les races pures (*République*, 459 b ; 460 de). Et c'est la négligence dans l'application exacte du règlement des unions qui amènera, avec la décadence de l'aristocratie philosophique, celle de la cité tout entière (546 c). Aucun moyen humain, il faut y insister, n'est donné pour rétablir l'état primitif ; chez Platon, les lois ne créent pas ; elles conservent. Il ne compte, pour revenir au point de départ, que sur le cycle qui gouverne le changement, et qui est celui d'un devenir oscillatoire dont chaque phase répète à rebours la précédente[40].

XIX. – L'unité sociale

Si le fondateur de la cité a, à sa disposition, par chance heureuse ou grâce à la providence des dieux, les caractères qu'il faut, il peut alors instituer une cité juste. Il suffit pour cela de réglementer l'activité des citoyens de telle manière que « chacun donne ses soins à une seule fonction, celle à laquelle il est naturellement apte, afin que chacun, ayant son occupation propre, ne soit pas multiple mais un, et qu'il puisse naître ainsi une cité une et non multiple » (*République*, 423 d).

39. *Lois*, X, 903 d ; 905 b.
40. Mythe du *Politique*, 269 a *sq*.

C'est ainsi, par exemple, qu'une réglementation de la richesse sera nécessaire pour fixer l'artisan à son métier : « Un potier devenu riche voudra-t-il encore s'adonner à son métier ? Évidemment non ; il devient alors un mauvais potier » (421 d). Il ne faut pas davantage qu'il soit pauvre, au point de ne pas pouvoir se procurer les outils indispensables. De là résultent les lois si étranges concernant les gardiens de la cité ; tout y est subordonné à la nécessité de maintenir entre eux l'union parfaite. Le plus grand malheur pour la cité, c'est la division ; or, une des plus grandes causes de division, c'est le régime de la séparation de la cité en familles, d'où il s'ensuit que chacun a ses peines et ses plaisirs à part. La communauté des femmes, des enfants et des biens, c'est la seule manière de lier entre eux les gardiens ; tenus par la réglementation des pouponnières publiques dans l'ignorance des liens naturels de filiation, tous, selon leur âge, auront, à l'égard de tous, les sentiments d'un fils ou d'un père (462 a *sq.* ; 464 d).

Comme, d'autre part, la cité tient compte non pas des différences entre les personnes, mais seulement des différences entre leurs aptitudes, comme on définit le citoyen uniquement dans son rapport aux occupations, il suit qu'il ne faudra pas donner à la femme dans la cité une place différente de celle de l'homme ; au point de vue social, il n'y a entre eux nulle différence ; il y aura des femmes artisans ; d'autres ont les passions généreuses du défenseur de la cité ; d'autres la sagesse des gardiens (454 b-457 b).

Enfin, si l'on ne considère que les fonctions, et non les sujets qui les accomplissent, la sociologie platonicienne se trouvera être, par une transformation très simple, une psychologie et une morale. Autant il y aura de fonctions dans la cité, autant il y aura de facultés dans l'âme individuelle ; à la fonction de l'artisan correspondent les désirs élémentaires de nourriture ; à celle du soldat, la passion de la colère ; à celle du gardien, l'intelligence réfléchie. Comme chacune de ces fonctions a sa vertu ou son excellence, la tempérance pour l'artisan, le courage pour le soldat, et la prudence pour le gardien, chaque faculté aura la sienne ; et, comme la justice dans la cité consiste pour chacun à faire ce qui lui est propre, la classe supérieure ordonnant et la classe inférieure obéissant, la justice dans l'individu consiste aussi à maintenir chaque partie de l'âme dans son rôle naturel. Ainsi, l'étude

de la société nous permet de lire plus facilement dans l'âme de l'individu (453 a ; 443 e *sq.*).

XX. – Décadence de la cité

Toute la morale, comme toute la politique, consiste à fixer ces relations naturelles de la manière la plus solide possible. Mais l'absolue fixité est impossible ; car « tout ce qui est né est sujet à destruction » (546 a). Une fois dérangée l'harmonie complexe qui faisait l'unité et la justice sociales, il y a une décadence plus ou moins rapide, et, en passant à travers une série régulière de gouvernements qui naissent les uns des autres, la cité aboutit, par degrés, du gouvernement le plus juste au gouvernement le plus injuste. Il n'y a pas, chez Platon, d'autre évolution naturelle et spontanée que cette décadence. Les livres VIII et IX de la *République*, qui contiennent tant de traits tirés de son expérience politique et psychologique, ne laissent aucun espoir d'arrêter le mouvement, une fois qu'il est déclenché par la négligence des premiers magistrats de la cité (545 d). À l'état d'harmonie succède un état de séparation et de lutte, dont les diverses formes de gouvernement marquent les degrés. Les luttes et dissensions civiles sont d'ailleurs accompagnées d'un état de trouble et de déséquilibre correspondant dans l'âme de chaque citoyen ; à chaque type de société correspond un type psychologique.

À la constitution la meilleure succède d'abord une lutte entre « une race d'or et d'argent » qui veut maintenir la vertu et la tradition, et une « race de fer et d'airain » tout asservie à la recherche du gain ; cette lutte se termine par une sorte de loi agraire où terres et maisons sont distribuées et appropriées ; le régime de la propriété individuelle commence, et, avec lui, l'esclavage des laboureurs. La caste dominante devient celle des guerriers, qui songent peu à l'étude et beaucoup à la gymnastique et à la guerre, ambitieux et jaloux les uns des autres, et prenant peu à peu le goût des richesses (546 d-549 d).

C'est la domination du riche qui caractérise la troisième forme de la cité, que Platon appelle oligarchie. Un certain cens est la condition de l'accès aux magistratures. L'unité précaire du gouvernement précédent se défait à nouveau ; il y a dans la cité deux cités distinctes, celle des pauvres et celle

des riches ; indigence d'un côté, luxe de l'autre ; et partout la prépondérance est donnée non plus à la passion généreuse, comme dans les précédents gouvernements, mais aux désirs inférieurs. Les pauvres, que les riches sont obligés d'armer pour défendre la cité, sont d'ailleurs pour eux un souci constant (550 c *sq.*).

C'est le désir insatiable de richesses qui cause la perte des oligarques ; pour s'enrichir par l'usure, ils favorisent l'intempérance de jeunes gens riches et nobles ; ces jeunes gens réduits à l'indigence, mais gardant toute la fierté de leurs origines, sont les vrais fauteurs de la révolution qui amène à la démocratie : endurcis par la vie qu'ils mènent, ils n'ont pas de peine à vaincre les riches amollis par le luxe. La démocratie, c'est essentiellement la victoire des pauvres ; son mot d'ordre est la liberté ; chacun y mène le genre de vie qui lui plaît ; rien de plus varié, rien de moins unifié qu'une démocratie comme celle d'Athènes, vrai « magasin » de constitutions où le politique peut venir chercher des modèles ; l'homme démocratique s'intéresse à tout, même à la philosophie. De la liberté naît l'égalité, entendons cette « égalité pour les inégaux » qui est due à l'absence d'autorité (557-563).

Le désir insatiable de liberté cause la perte de la démocratie et change cette forme sociale en son contraire, en tyrannie ; ceux qui président aux destinées de la cité ne peuvent goûter au pouvoir sans en vouloir toujours plus, et sans devenir des tyrans. Le tyran est toute l'antithèse du gardien de la cité idéale ; il est, par excellence, l'individu complètement isolé, qui rompt tout lien avec la société, exilant les bons dont il a peur, vivant au milieu de gardes du corps qu'il s'est donnés en affranchissant des esclaves. La dissociation de la cité atteint là son terme ; l'homme tyrannique est celui qui lâche la bride aux passions les plus sauvages, à celles que l'homme bien élevé ne connaît qu'en rêve ; c'est l'individu se prenant comme un absolu, « sans amis, toujours despote ou esclave, mais ignorant la véritable liberté et la véritable amitié » (563 e-574 d).

XXI. – Le mythe du *Politique*

Le danger constant de décadence qui menace les cités est un moyen indirect de prouver la nécessité du gouvernement

des philosophes qui les arrête sur la pente. La vue sociale très pessimiste, qui se dégage de cette sorte de loi de dégradation des cités, n'est pas contre-balancée chez Platon par la croyance que la technique politique pourrait réaliser un progrès en sens inverse. Elle n'est équilibrée que par une croyance non raisonnée, mais tout à fait vivante, à la forme cyclique du devenir ; le devenir, en revenant sur lui-même, ramène à l'état primitif. Mais à cette croyance, Platon n'a nullement donné la forme philosophique et scientifique qu'il donne à la description du fait, directement constaté, de la décadence des gouvernements. Il lui donne la forme d'un mythe, celui qu'il expose dans le *Politique*, mythe destiné sans doute à mieux faire saisir la place précise et limitée de l'art politique dans une évolution dont l'ensemble échappe pleinement aux prises de l'art rationnel. Platon imagine en effet que, dans l'âge heureux de Cronos, le Soleil et les astres allant en sens inverse de leur sens actuel, tout le devenir des êtres était également de sens inverse, c'est-à-dire qu'il allait de la mort à la naissance au lieu d'aller de la naissance à la mort ; c'est dire que la terre produisait spontanément et sans le travail humain tous les fruits utiles à l'homme, et, en général, que chaque être arrivait sans effort à son point de perfection ; nul travail technique, donc nulle union politique ne sont alors nécessaires. Mais lorsque le Soleil change le sens de son cours, lorsque, simultanément, les êtres arrivent lentement et difficilement, au milieu d'obstacles de toute sorte à leur achèvement, c'est alors que les techniques de tout genre et notamment la technique sociale sont nécessaires ; la plupart des arts sont des dons que les dieux font aux hommes pour les soutenir dans ces difficultés (268 c-275 b).

De là, la physionomie, assez particulière et nouvelle, que prend l'art social dans le *Politique* ; tout art humain manipule des choses changeantes, diverses, et dès lors, procède moins par règles générales que par des tours de main qui s'adaptent aux circonstances. Il en est de même de l'art politique ; « les dissemblances entre les hommes et entre leurs actions, la complète absence d'immobilité dans les choses humaines se refusent à toute règle simple portant sur tous les cas et valables pour tous les temps » (294 b), aussi bien en matière d'art politique que dans les autres arts. Il s'ensuit que l'homme d'État, le technicien politique, est une loi vivante, et qu'il est souverain absolu de la cité, comme le pâtre de son troupeau.

Platon arrive ainsi à donner au politique un caractère providentiel et surhumain, germes lointains de la théorie du pouvoir dans l'empire romain et dans la papauté. Ici donc encore, on le voit, aucun espoir, fondé en raison, de progrès naturel, et le mythe substitué régulièrement à la science partout où il est question du retour à un état supérieur au nôtre (293-300).

XXII. – Les *Lois*

Ce sentiment de la relativité et de l'instabilité des choses humaines est particulièrement vif dans les *Lois*, l'œuvre inachevée de la vieillesse de Platon ; elle est remplie de prescriptions de détail, qui indiquent l'intention très nette de réaliser sa réforme, peut-être dans les villes siciliennes qui allaient être restaurées après la mort de Denys. Le problème des *Lois* est, comme celui du *Timée*, un problème de mélange ; on cherche ici quelles proportions rendront la société la plus stable possible, comme on a découvert là-bas celles qui donnaient au cosmos la durée impérissable. Stable et parfait, c'est tout un pour Platon : « Il importe avant tout que les lois soient stables » (797 a). Jusqu'aux jouets des enfants, tout doit rester identique d'une génération à l'autre ; tout changement est un trouble, qu'il s'agisse de l'organisme ou de la cité ; les lois ne sont l'objet d'un véritable respect que si l'on n'a aucun souvenir d'un temps où les choses auraient été autrement que maintenant ; « et le législateur doit imaginer tous les moyens pour produire cet état de choses dans la cité ».

De ces moyens, certains échappent à sa volonté ; ce sont ceux qui viennent de la nature ; un milieu propice à l'éclosion du caractère, une contrée assez isolée de la mer et des autres cités pour qu'elle n'ait pas de chance d'être contaminée par le commerce et par l'influence des autres, telles sont les heureuses chances que l'on ne doit qu'aux dieux. En revanche, le législateur peut limiter le nombre des citoyens, en choisissant un nombre assez faible, mais tel qu'il soit multiple du plus d'autres nombres possible.

Mais surtout, il est maître du mélange qui produira la constitution la plus stable (691 c *sq.*). L'histoire nous montre l'exemple d'une constitution qui a résisté au temps : c'est celle de Sparte, qui a observé les règles de la mesure, et s'est gardée

de tout excès ; les puissances des deux rois sont tempérées l'une par l'autre ; leur pouvoir est limité par celui du sénat, où la puissance modératrice des vieillards s'allie à la force bouillante de la jeunesse ; il est limité également par le pouvoir des éphores. « De cette manière, la royauté, mélangée comme il fallait à d'autres éléments et recevant d'eux la mesure, s'est conservée elle-même et a conservé le reste. » Au contraire l'histoire montre la décadence de la constitution perse, cette royauté libérale qui se transforme en tyrannie, et celle de la constitution démocratique d'Athènes, où la liberté amène une anarchie sans frein. Donc il y a deux constitutions antithétiques, despotisme et démocratie, « mères de toutes les autres » ; isolées, elles sont mauvaises ; mais leur mélange bien proportionné produit la bonne constitution (693 d).

Qu'est-ce qui empêche la décadence (car toujours, et ici encore, il est question de frein qui arrête et non d'un progrès positif) ? Ce qui l'empêche, c'est l'harmonie entre la sensibilité et l'intelligence qui juge (689 a) ; la cause de la chute, c'est que l'on prend plaisir à ce que l'on juge mauvais et injuste, et que l'on voit avec peine ce que l'on juge juste ; c'est à cause de cette disposition d'esprit, qui est la pire des ignorances, que la cité n'est plus, comme elle doit l'être, « amie d'elle-même » (701 d).

Platon sent bien que la pure intelligence ne suffit pas ; il y faut encore l'inclination, et une inclination libre et volontaire. Le législateur doit donc obtenir l'assentiment non par la violence, mais par la persuasion (887 a *sq.*) ; de là, l'usage des prologues développant les motifs d'obéir aux lois (719 c-723 b) ; cet exposé des motifs, qui est aussi une prédication morale, était une nouveauté dans la législation.

Les résultats de cette manière d'assurer la stabilité sociale par une foi enracinée dans les esprits sont particulièrement nets dans le livre X, qui concerne les croyances religieuses. L'impiété y est traitée avant tout comme un danger social ; l'athéisme que Platon combat, c'est celui des sophistes, qui considéraient les dieux comme des inventions humaines (891 b-899 d) ; les négateurs de la providence qu'il réfute ne sont point des théoriciens, mais des gens qui laissent libre cours à leurs passions parce qu'ils ne croient pas que la justice divine entre dans le détail des affaires humaines (899 d-905 d) ; enfin, la croyance erronée que l'on séduit Dieu par des prières se

rattache à toute une série de pratiques culturelles et rituelles qui impliquent des associations privées périlleuses pour la vie sociale (905 d-907 b)[41]. Aussi, s'il faut d'abord essayer de prévenir l'impiété par des arguments rationnels, comme le fait Platon, il faut prévoir de sérieuses pénalités pour ceux qui ne veulent pas se laisser convaincre. Selon les cas, la prison à temps ou la prison perpétuelle éloignent de la cité ces dangereux impies (908 a *sq.*).

Le dernier mot de Platon politique est cette sérénité contemplative du sage qui voit les ressorts cachés qui font agir les hommes. « Les choses humaines ne valent pas d'être prises très au sérieux... L'homme est un jouet de Dieu, une machine pour lui » (803 b). Le législateur est avant tout celui qui connaît cette machine et qui sait mener les hommes.

XXIII. – L'Académie au IVe siècle après Platon

L'Académie, après Platon, eut successivement pour chefs, Speusippe, le neveu du maître (348-339), Xénocrate (339-315), Polémon (315-269). L'histoire des doctrines des deux premiers n'est guère connue que par quelques allusions d'Aristote. Elles paraissent avoir été des développements tout à fait libres de certaines suggestions du maître ; il n'existe pas à ce moment d'orthodoxie platonicienne, et c'est même l'occasion d'un vif reproche que les néo-platoniciens firent aux successeurs directs de Platon[42]. Aussi le platonisme, miné par les divergences d'école, est ruiné par l'attaque des nouveaux dogmatismes en formation ; Aristote, les stoïciens et Épicure s'accordent pour le combattre.

Le problème central paraît avoir été pour ses successeurs, comme pour Platon vieillissant, celui de la formation des mixtes. Comme dans le *Philèbe*, comme dans le *Timée*, il s'agit d'expliquer les diverses formes de la réalité par l'introduction d'une mesure ou d'un rapport fixe dans une réalité primitivement indéfinie et sans fixité. Mais ce mode d'explication n'est qu'un schème vague qui n'exclut pas les divergences.

41. Cf. 909 b, sur le danger des associations religieuses indépendantes de la cité.

42. NUMÉNIUS (IIe siècle apr. J.-C.) dans EUSEBE, *Préparation évangélique*, XIV, 5, 2.

D'une part, en effet, il vaut avant tout pour expliquer les nombres ; l'Un, déterminant le multiple ou dyade indéfinie du grand et du petit, l'égal déterminant l'inégal ; mais que dire des autres réalités telles que les grandeurs mathématiques ou le monde ? Speusippe a pensé que chacune d'elles impliquait un nouveau couple de principes, différent de celui d'où naissent les nombres ; comme le nombre vient de l'union de l'un et du multiple, par exemple, les grandeurs mathématiques naissent du mélange de l'indivisible avec l'espace indéfini ; les réalités des divers degrés, ayant dès lors chacune leurs principes spéciaux, ne dépendront plus les unes des autres, et l'ensemble des choses, selon l'objection d'Aristote, sera comme une mauvaise tragédie, faite d'épisodes[43]. Pourtant, bien qu'introduisant pour chaque degré des couples de principes distincts, Speusippe a dû insister sur l'analogie ou similitude qu'il y avait entre ces couples successifs : par exemple, bien que l'intelligence, principe d'union dans l'âme du monde, ait une nature spéciale absolument distincte de l'un, principe du monde[44], il y a pourtant entre l'un et l'intelligence une analogie de rôle : ce sont des analogies de ce genre que Speusippe recherchait peut-être dans son traité sur les *Semblables*, dont les fragments se rapportent à la classification des êtres vivants.

Il suit également de la doctrine de Speusippe que les premiers degrés de la réalité ne contiennent en rien la richesse et la plénitude des degrés subséquents. Le Bien ou Perfection n'est pas au début mais à la fin : de même le germe vivant ne contient nulle des perfections que l'on trouve chez l'animal adulte. Aussi c'est à tort, selon lui, que l'on assimile l'Un, qui est principe, au Bien qui est postérieur[45].

On voit tout ce que Speusippe a sacrifié de la dialectique platonicienne : en supprimant la continuité qui lie par une chaîne déductive les formes de la réalité au principe, il a nié l'existence du bien comme principe, celle des nombres idéaux, celle même des idées ; considérant la série des mixtes, nombres mathématiques, grandeurs mathématiques, âme, il

---

43. ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 2, 1028 b 21 ; cf. 1075 b 37 et 1900 b 13.
44. DIELS, *Doxographi graeci*, p. 303 ; il s'oppose en cela à Xénocrate.
45. ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b 30 ; cf. 1075 a 36 ; 1092 a 22 ; 1091 a 29.

emploie le schème platonicien pour construire chacun d'eux ; mais il ignore leur liaison.

En contraste parfait avec Speusippe, Xénocrate semble avoir voulu insister sur l'unité et la continuité de la série des formes dans l'être ; il identifie les idées aux nombres idéaux[46], et il retrouve ces nombres dans la série des êtres qui en dépendent, dans les lignes et les surfaces idéales, qu'il démontre être insécables, dans l'âme qu'il définit un nombre qui se meut et ailleurs une combinaison de l'un et du multiple, enfin dans le ciel et toutes les choses sensibles[47]. Tandis que Speusippe refuse d'assimiler l'Un au Bien, parce qu'il faudrait identifier au mal son contraire qui est le multiple, Xénocrate n'hésite pas devant cette conclusion ; d'où il suit, si tous les êtres, sauf l'Un, sont des mixtes de l'un et du multiple, que, tous, ils participent au mal. Sa théorie des lignes insécables est celle qui est le mieux connue grâce au traité apocryphe d'Aristote *Sur les lignes insécables*[48] ; la ligne idéale (et le même argument s'applique à la surface et au corps) doit être indivisible, parce qu'elle est antérieure à toutes les autres et parce qu'elle est leur unité de mesure.

Xénocrate a cherché à nier partout l'apparente discontinuité des choses ; Platon avait déjà indiqué dans le *Timée* que tout corps sensible devait se composer des quatre éléments ; cette unité substantielle des diverses régions du monde, si contraire à la doctrine qu'Aristote allait soutenir, Xénocrate la reprend pour son compte, en considérant la solidité des corps dans la région terrestre comme imitant celle de la lune et celle du soleil[49].

Les doctrines de Speusippe et de Xénocrate sont donc divergentes ; mais le problème qu'elles résolvent est le même. Aussi les deux disciples se retrouvent-ils d'accord, lorsqu'il s'agit d'interpréter le *Timée*[50] ; Platon, en décrivant la genèse de l'âme et du monde, n'a pas voulu selon eux décrire un devenir réel ; le monde est éternel ; c'est pour la commodité que Platon suppose qu'il naît, comme le géomètre engendre

---

46. ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 1028 b 24.

47. PLUTARQUE, *Création de l'Âme d'après le Timée*, chap. II ; CICÉRON, *Songe de Scipion*, I, 14 : *Tusculanes*, I, 20.

48. ARISTOTE, *Métaphysique*, N, 1091 b 35.

49. PLUTARQUE, *Du visage qui est dans la lune*, chap. XXIX.

50. PLUTARQUE, *Création de l'Âme*, chap. III.

par construction des figures qu'il sait éternelles, seulement pour mieux dégager les éléments dont elles se composent.

La méthode platonicienne se fixe donc, chez ses successeurs, en une doctrine ; la libre fantaisie des mythes aussi va se terminer en dogmes. Cette transformation se relie au goût très vif que le IVe siècle, même avant l'époque d'Alexandre, marque pour l'Orient. De ce goût témoignaient déjà les titres de certains traités de Démocrite sur l'écriture sacrée des Babyloniens et des Égyptiens, et son admiration pour la sagesse des Orientaux, dont il a peut-être traduit les sentences morales[51]. Platon lui-même ou peut-être un de ses élèves immédiats, Philippe d'Oponte, a écrit, comme suite aux *Lois*, l'*Épinomis*, qui contient la première codification, à nous connue, de la théologie astrale chez les Grecs. Les astronomes du IVe siècle, en éloignant le ciel de la terre, en distinguant radicalement les choses célestes des météores, en montrant l'uniformité du mouvement des planètes, ont donné un cadre nouveau à cette théologie issue de l'Orient (*Épinomis* 986 e ; 987 b) ; l'ordre qui règne dans les cieux est la preuve de l'intelligence des astres et de la divinité des âmes qui les animent (*Épinomis*, 982 b) ; le monde se divise en parties hiérarchisées dont chacune porte ses vivants ; entre la terre, séjour du désordre, et le ciel, séjour des dieux visibles (984 d), se trouve l'air, où vivent ces êtres transparents et invisibles que sont les démons ; doués d'une intelligence merveilleuse, de science et de mémoire, ils aiment les bons et haïssent les méchants ; car ils connaissent notre pensée ; ils ne sont d'ailleurs pas impassibles comme les dieux, mais capables de plaisir et de douleur (984 d-985 b). Xénocrate admettait une hiérarchie théologique tout à fait analogue à celle de l'*Épinomis* : au sommet, les dieux suprêmes qui sont l'unité et la dyade, l'unité qui est mâle, père, roi du ciel, Zeus, intelligence ; la dyade, divinité féminine, mère des dieux, âme de l'univers ; au-dessous le ciel et les astres, qui sont les dieux olympiens ; au-dessous encore les démons invisibles, sublunaires, qui pénètrent dans les éléments[52]. On voit l'union décisive qui s'établit alors entre l'image rationnelle du cosmos et les vieilles

---

51. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies*, IX, 49 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, 16, 69 ; cf. R. EISLER, *Arch. für die Geschichte der Philosophie*, 1917, p. 187.

52. DIELS, *Doxographi graeci*, f. 304.

représentations mythiques et théologiques ; les démons en qui et par qui se réalisent le lien et l'unité du monde occupent naturellement la place centrale dans cette religion cosmique, dont on verra l'extraordinaire développement dans le stoïcisme et le néoplatonisme.

Mais Speusippe et Xénocrate semblent s'être surtout occupés de morale ; neuf des trente-deux ouvrages de Speusippe, dont Diogène (IV, 4) a conservé les titres, et vingt-neuf des soixante ouvrages de Xénocrate (IV, 11) se réfèrent expressément à la morale ; leur successeur Polémon est surtout connu comme moraliste, et son contemporain Crantor écrit un petit traité *Sur le Deuil*, que Panétius le stoïcien, deux siècles plus tard, recommandait d'apprendre par cœur[53]. Deux traits caractérisent cette doctrine morale, d'ailleurs fort mal connue ; d'abord un certain naturalisme : il y a des tendances naturelles primitives qui nous portent vers l'intégrité du corps, la santé, l'activité intellectuelle ; la fin des biens consiste, selon Speusippe, à atteindre la perfection dans les choses conformes à la nature, et, selon Polémon, à « vivre selon la nature, c'est-à-dire à jouir des dons naturels primitifs en y joignant la vertu »[54]. Le second trait, qui dérive de la *République*, est la prescription qui commande de régler et de discipliner les sentiments plutôt que des les supprimer[55] ; cette *métriopathie*, conseillée par Crantor dans le chagrin d'un deuil, contraste avec la sauvage impassibilité, prêchée par les nouvelles sectes d'alors ; elle restera le ton de ces écrits de circonstances, les *Consolations*, qui vont devenir si nombreux dans les siècles suivants ; certains thèmes (par exemple l'argument que la mort n'est pas à craindre, qu'elle soit l'anéantissement, ou que l'âme passe après dans un séjour meilleur), qui se retrouvent dans tous ces écrits, remontent jusqu'à l'*Apologie* de Platon (40 c), d'où elles durent passer, par Crantor, à tous ses imitateurs[56]. Sous cet aspect, l'Académie a un rôle non sans importance dans le mouvement de prédication morale, tout humaine et indépendante des doctrines, que nous verrons se développer au

53. CICÉRON, *Premiers Académiques*, II, § 135.
54. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 418 d et CICÉRON, *Des Fins*, II, 11, § 33.
55. Cité par PLUTARQUE. *Consolation à Apollonius*, III.
56. GERCKE, *De Consolationibus* ; cf. CICÉRON, *Tusculanes*, I, 49, 117-118.

IIIe siècle, et qui dominera plus ou moins les divergences des sectes.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres

Texte : Ed. J. BURNET, dans *Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, 5 volumes.

Traduction : *Œuvres complètes* par V. COUSIN (12 vol., 1822-1840), SAISSET et CHAUVET (10 vol., 1869). *Œuvres complètes* en deux volumes, traduction par Léon ROBIN, « Bibliothèque de la Pléiade », 1940 et 1942.

Texte et traduction : *Timée*, par Th.-H. Martin, 2 vol., 1841. – *Œuvres complètes* dans la collection Guillaume Budé : tome I (M. CROISET), *Hippias mineur, Alcibiade, Apologie, Euthyphron, Criton* ; tome II (A. CROISET), *Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis* ; tome III (A. CROISET), *Protagoras, Gorgias, Ménon* ; tome IV (ROBIN), *Phédon, Banquet, Phèdre* ; tome V (MÉRIDIER), *Cratyle* ; tomes VI et VII (CHAMBRY), *République* ; tome VIII (DIES), *Parménide, Théétète, sophiste* ; tome IX (DIES), *Politique, Philèbe* ; tome X (RIVAUD), *Timée, Critias* ; tomes XI et XII (DIES, L. GERNET, DES PLACES), *Lois* et *Epinomis* ; tome XIII (SOUILHE), *Lettres, Dialogues suspects, Dialogues apocryphes.* Un dernier tome contient d'utiles *Index.*

– Signalons aussi l'édition anglaise du *Gorgias*, par E. R. DODDS, Oxford, 1959 ; ainsi que : M. UNTERSTEINER, *Commentaire au livre X de la République* (en italien), Naples, 1966 (Republica, 1. X).

Études générales

A) En langue française :

A. FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon.* Paris, 1869 ; 2e édit., 1888-1889.

L. ROBIN, *Platon.* Paris, 1935, nouv. édit., 1967.

A. DIES, *Autour de Platon*, tome II : *Les Dialogues* et *Esquisses doctrinales*, Paris, 1927 ; *Platon*, Paris, 1930.

P.-M. SCHUHL, *Platon et l'Art de son temps*, Paris, 1933, 2e édit., 1952 ; *L'Œuvre de Platon*, Paris, 1954, 3e édit. revue, 1961 ; *Études platoniciennes*, Paris, 1960.

A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 1936.

R. SCHAERER, *La Question platonicienne*, Paris-Neuchâtel, 1938 : *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944.

J. MOREAU, *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, 1939 ; *Réalisme et Idéalisme chez Platon*, Paris, 1951.

S. PÉTREMENT, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947.

V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, 1947, 2e édit., 1963 ; *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, 1947 ; *La Religion de Platon*, 1949.

A. KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, 1962.

G. LEWIS-RODIS, *Platon*, Paris, 1965.

Michel ALEXANDRE, *Lecture de Platon*, Paris, 1966.

B) En langues étrangères :

H. RAEDER, *Platons philosophische Entwickelung*, Leipzig, 1905.

W. PATER, *Plato and Platonism*, Londres, 1909 (trad. fr., Paris, 1923).
C. RITTER, *Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, Munich, 1910.
P. E. MORE, *Platonism*, Princeton, 1917.
U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon*, 2 vol., Berlin, 1919 : 2e édit., 1920.
P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, 1928, 2e édit., Berlin, 1954 ; II, 1930 : 2e édit., 1960 ; III, 1960.
J. BURNET, *Platonism*, Berkeley, 1928 (v. *Revue Philosophique*, 1931, p. 283 et suiv.)

Études spéciales

Ch. HUIT, *La Vie et l'œuvre de Platon*, Paris, 1893.
J. CHEVALIER, *La Notion du nécessaire chez Aristote*, Lyon, 1914 (p. 191-222 : résumé des travaux sur la chronologie des dialogues de Platon).

I et **II**. – V. BROCHARD, Les Mythes de Platon (*Études de philosophie ancienne et moderne*, 1912, p. 46).
P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930.
J. BIDEZ, « Les Couleurs des planètes dans le mythe d'Er », *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, 2 août 1935.
A. DIES, La Transposition platonicienne (*Annales de l'Institut de Louvain*, II, 1913, p. 267, reproduit dans *Autour de Platon*, p. 400-451).
P.-M. SCHUHL, *La Fabulation platonicienne*, Paris, 1947 ; *Le Merveilleux, la Pensée et l'Action*, livre II, Paris, 1952.
J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958.

IV. – E. MILHAUD, *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, Paris, 1900.
G. RODIER, Mathématique et Dialectique dans le système de Platon (*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1902), reproduit dans *Études de philosophie grecque*, p. 37-49.
R. ROBINSON, *Plato's eurlier dialectic*, 2e édit., Oxford, 1953.

V. – G. RODIER, Évolution de la dialectique de Platon, *année philosophique*, 1905, reproduit dans *Études de philosophie grecque*, p. 49-73.
L. ROBIN, *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957.
J. ROLLAND DE RENEVILLE, *Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'attribution chez Platon et les sophistes*, Paris, 1962.

VI. – L. ROBIN, « Sur la doctrine de la Réminiscence », *Revue des études grecques*, XXXII, 1919, p. 451 (recueilli dans : *La Pensée hellénique des origines à Épicure*, Paris, 1942, p. 337-342).
Yvon BRÈS, *La Psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1971.

VII. – L. ROBIN, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1903, 2e édit., 1933.

VIII et **IX**. – V. BROCHARD, *La Théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le sophiste* (Études, p. 113.)
Sir David ROSS, *Plato's theory of Ideas*, Oxford, 1951.

X. – A. DIES, *La Définition de l'Être et la nature des Idées dans le sophiste*, Paris, 1909.

XI. – J. SOUILHÉ, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919.
P. KUCHARSKI, *Les Chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1949 ; « La musique et la conception du réel dans le Philèbe », *Revue Philosophique*, 1951,

p. 39 et suiv. ; « Le Philèbe et les éléments harmoniques d'Aristoxène », *Revue Philosophique*, 1949, p. 41.
N. J. BOUSSOULAS, *L'Être et la composition des mixtes dans le Philèbe*, Paris, 1952.

XII. – L. ROBIN, *La Place de la physique dans la philosophie de Platon*, Paris, 1919 ; recueilli dans : *La Pensée hellénique des origines à Épicure*, Paris, 1942, p. 231-336, 2ᵉ édit., 1967.
A. MOREAU, *L'Âme du Monde de Platon aux stoïciens*, 1939.
A. BRÉMOND, « De l'Âme et de Dieu dans la philosophie de Platon », *Archives de philosophie*, II, cahier 3, 1924, p. 24.
W. J. VERDENIUS, *Platons Gottesbegriff*. Entretiens de la Fondation Hardt sur l'Antiquité classique, t. I, Vandœuvres, 1952, p. 241.
P.-M. SCHUHL, « Platon et la médecine », *Revue des études grecques*. 1960, I, p. 73 et suiv.
E. AMADO LÉVY VALENSI, *Les niveaux de l'Être, la Connaissance et le Mal*, Paris, 1963, chapitre L.

XIII. – L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.
P. KUCHARSKI, « Les principes des Pythagoriciens et la Dyade de Platon », *Archives de philosophie*, t. XXII, 1959, cahiers 2 et 3.
Konrad GAÏSER, *Platon ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963 ; et de même : *Protreptik und Paränese bei Platon*, 1959.

XV. – V. BROCHARD, *La Morale de Platon* (Études, p. 169).
J. GOULD, *The development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955.

XVI-XXII. – L. ROBIN, « Platon et la science sociale », *Rev. de métaph.*, 1913 (*La Pensée hellénique*, 1942, p. 177-230).
A. ESPINAS, *Origines et principes de la politique platonicienne* (Introduction à l'édition du livre VI de la *République*, Paris, 1886).
P. LACHIEZE-REY, *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris, 1938.
P.-M. SCHUHL, « Sur le mythe du Politique », *Revue de Métaphysique*, 1932, p. 47 ; *Fabulation platonicienne*, p. 89-104 ; « Platon et l'activité politique de l'Académie », *Rev. Ét. gr.*, 1946, p. 46 et suiv. (*Le Merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, 1952, p. 155-164).
W. JAEGER, *Paideia*, Oxford, 1947, t. II et III.
K. R. POPPER, *The open society and its enemies*[2], Princeton, 1950.
R. B. LEVINSON, *In defense of Plato*, Cambridge, 1953.
M. VANHOUTTE, *La Philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain, 1953.
R. WEIL, *L'Archéologie de Platon*, Paris, 1960.

XXIII. – P. LANG, *De Speusippi Academici scriptis*, Bonn, 1911.
R. HEINZE, *Xenokrates, Eine Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892.
H. CHERNISS, *The riddle of the early Academy*, 1945.
C. J. DE VOGEL, Problems concerning later platonism, *Mnémosyne*, 1949, p. 197 et suiv., 299 et suiv. Cf. *Revue Philosophique*, 1953, p. 463.
H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964.

Chapitre IV
Aristote et le Lycée

Aristote est né en 385 à Stagire, ville située sur la côte septentrionale de l'Égée, à l'est de la Chalcidique. De son père, qui était médecin, il ne put subir l'influence, puisqu'il était fort jeune lorsqu'il le perdit. Il passa de longues années dans l'école de Platon, où il entra en 367. À la mort du maître, il se trouvait, avec d'autres élèves de Platon, dont Xénocrate, à Assos en Éolide auprès du tyran Hermias d'Atarnée. Il y vécut plusieurs années, non sans profiter de l'expérience politique d'Hermias, qui avait à manœuvrer entre les deux puissances du jour, la Macédoine et la Perse. En 343, il se trouve à Mitylène dans l'île de Lesbos ; c'est alors qu'il fut appelé par Philippe, roi de Macédoine, à sa cour de Pella, pour se voir confier l'éducation du jeune Alexandre ; il s'acquit parmi les Macédoniens de puissantes amitiés, dont celle d'Antipater ; son propre neveu Callisthène était parmi les amis d'Alexandre, dont il fut ensuite la victime. Lorsqu'il retourna, en 335, dans Athènes où le parti national, réduit au silence après la déchéance politique de la cité, subsistait pourtant encore, ce métèque devait être connu comme partisan de la Macédoine. Il ne rentra pas à l'Académie, mais fonda au Lycée une nouvelle école, où il enseigna pendant treize ans. À la mort d'Alexandre (323), le parti national athénien, que dirigeait encore Démosthène, l'obligea à quitter la ville ; il se retira à Chalcis, en Eubée, dans une propriété héritée de sa mère, où il mourut en 322, à 63 ans. Vie bien différente de celle de Platon ; ce n'est plus l'Athénien de haute naissance, politique jusqu'au fond de l'âme, qui ne sépare pas la philo-

sophie du gouvernement de la cité ; c'est l'homme d'étude qui s'isole de la cité dans les recherches spéculatives, qui fait de la politique elle-même un objet d'érudition et d'histoire, bien plus qu'une occasion d'agir. De Platon l'on ne connaît que les écrits qu'il destinait au public, et l'on ignore à peu près tout de son enseignement ; d'Aristote au contraire, il ne reste que d'infimes fragments des ouvrages écrits pour un public étendu ; ce que nous avons de lui, ce sont des cours qu'il rédigea soit pour l'enseignement au Lycée, soit peut-être pour des leçons qu'il fit sans doute à Assos, avant d'être précepteur d'Alexandre : notes rédigées par un professeur pour lui-même, sans aucune recherche de la perfection littéraire, parfois simples points de repère pour le développement oral, où ont pu même, quand ces recueils furent publiés après sa mort, se glisser des notes d'élèves.

Ces ouvrages peuvent se classer ainsi :

1° Ouvrages de jeunesse destinés à un large public (qu'Aristote lui-même appelle discours exotériques), les dialogues auxquels pouvait s'appliquer l'appréciation de Cicéron parlant du fleuve d'or de son éloquence. Il n'en reste que quelques fragments, rassemblés par V. Rose. C'est l'*Eudème*, dialogue sur l'immortalité de l'âme ; le *Protreptique*, adressé à un prince de Chypre, Thémison, auquel répond peut-être le discours d'un élève d'Isocrate, *À Démonakos* ; l'auteur de ce discours se plaint de ceux qui engagent à l'étude désintéressée et détournent de la pratique des affaires ; enfin le traité de la *Philosophie* ou *Du Bien*, qui date de l'époque où Aristote se dégage de l'école de Platon ; il contenait déjà, après une histoire de la pensée philosophique, une critique de la théorie des idées, et s'achevait par une théologie astrale où était démontrée la divinité des étoiles.

2° Les collections d'ouvrages scientifiques :

La collection logique connue sous le nom d'*Organon* : les *Catégories* ; *De l'Interprétation* (sur les jugements) ; *Topiques* (sur les règles de la discussion) ; *Réfutation des Sophismes* ; *Premiers Analytiques* (sur le syllogisme en général) ; *Seconds Analytiques* (sur la démonstration) ; on peut y ajouter la *Rhétorique* et la *Poétique*.

Le recueil sur la philosophie première intitulé *Les Métaphysiques* ; cet ouvrage en douze livres (numérotés en majuscules grecques), plus un livre (α) supplémentaire au premier, n'est

pas d'un seul tenant. Il faut considérer à part le livre α, sorte de préliminaire à la physique, qui est de Pasiclès, un neveu d'Eudème ; le livre Δ, vocabulaire indiquant les divers sens des termes philosophiques ; les livres II, Z, Θ, qui forment un traité de la substance, auquel s'ajoute I et qui est continué par M (chapitres 1 à 9, 1086 a 20) ; les livres, A, B, Γ, E, M (depuis 1086 a 20), N, qui datent d'une période antérieure où Aristote se compte encore parmi les platoniciens, bien qu'il critique la théorie des idées ; le livre K (1-8) paraît être un cahier d'élève, se rapportant à la même époque que le groupe précédent et résumant les livres de ce groupe ; enfin Λ est un traité théologique, traité d'ensemble sur les diverses substances, qui se suffit à lui-même (il faut en excepter le chapitre 8, recherche très spéciale sur le nombre des sphères célestes nécessaire pour expliquer le mouvement des planètes et qui se réfère à l'astronome Calippe, qui réforma le calendrier attique en 330).

Les ouvrages sur la nature : la *Physique,* dont les parties les plus anciennes paraissent être les livres I, II, VII, et VIII ; *Du Ciel,* que sa référence au dialogue *Sur la Philosophie* (1, 9) fait sans doute remonter assez haut ; *De la Génération et de la Corruption* ; les *Météores,* dont le IVe et dernier livre a été quelquefois suspecté : les *Mécaniques* (dont l'authenticité reste possible d'après Carteron, *La Notion de Force dans le Système d'Aristote,* 1923, p. 265).

La collection d'œuvres biologiques, très importante pour l'histoire des sciences : *Des Parties des Animaux ; De la Génération des Animaux,* avec les petits traités *Sur la Marche des Animaux* et *Sur le mouvement des animaux ; De l'Histoire des Animaux.* À la collection se rattachent le grand traité *Sur l'Âme* et les opuscules qui y font suite, *Sensation et Sensible, Mémoire et Réminiscence, Sommeil, Songes, Divination par les Songes, Longueur et Brièveté de la Vie, Jeunesse et Vieillesse, Respiration* ;

La collection d'œuvres morales et politiques : l'*Éthique à Eudème,* la première, la plus rapprochée de Platon ; l'*Éthique à Nicomaque* ; la *Politique* qui trahit deux inspirations différentes : d'une part celle des livres H et Θ qui contiennent la théorie d'un État idéal, dont A, B, Γ sont l'introduction ; d'autre part celle du groupe Δ, E, Z, recherches politiques positives partant d'une très vaste induction historique ; il est de la dernière époque d'Aristote, de l'époque où il décrivit

les constitutions d'une centaine de villes, dont la première seule, la *Constitution d'Athènes*, a été retrouvée.

Enfin, il faut ajouter quelques apocryphes qui se sont glissés dans la collection des œuvres, et qui sont des produits du travail de l'École, dont l'un, les *Problèmes*, a un intérêt de premier ordre ; un autre est la *Grande Morale*[1].

I. – L'organon : les *Topiques*

Aristote est l'inventeur de la logique formelle, c'est-à-dire de cette partie de la logique qui donne des règles de raisonnement indépendantes du contenu des pensées sur lesquelles on raisonne. Mais, malgré l'apparence, les écrits logiques réunis sous le nom d'*Organon* (instrument) ne donnent nullement un exposé systématique de cette logique. En apparence, en effet, ils se rangent selon les titres de chapitres des manuels classiques de logique : 1° *Catégories* contenant la théorie des termes ; 2° *De l'Interprétation*, ou théorie des propositions ; 3° *Premiers Analytiques*, ou théorie de syllogisme en général ; 4° *Seconds Analytiques*, ou théorie de la démonstration, c'est-à-dire du syllogisme dont les prémisses sont nécessaires ; 5° *Topiques*, ou théorie du raisonnement dialectique et probable, dont les prémisses ne sont que des opinions généralement acceptées ; 6° *Rhétorique*, théorie du raisonnement oratoire ou enthymème, dont les prémisses sont choisies de manière à persuader l'auditoire. Le syllogisme, dont les deux premiers traités ont montré les éléments, est l'organe commun, étudié par le troisième traité, dont usent également savants, dialecticiens et orateurs, chacun avec des prémisses différentes.

La réalité est autre. Aristote a écrit les *Catégories* et la plus grande partie des *Topiques* (livres II à VII) avant d'avoir découvert le syllogisme. Il n'a d'abord médité sur les règles du raisonnement qu'en songeant aux règles d'une saine discussion. Déjà, dans le *Sophiste* et le *Parménide* de Platon, l'on a vu comment l'idée des cadres logiques (division et classification

1. Du problème du classement est différent celui de la chronologie des œuvres sur laquelle W. Jaeger et F. Nuyens arrivent à des conclusions assez différentes. Le principe en est dans le détachement progressif que témoigne Aristote vis-à-vis de la théorie platonicienne de l'âme.

des termes, détermination des genres premiers, relations de l'attribut au sujet) naissait des conditions de la discussion ; il s'agissait avant tout d'avoir raison des antilogiques ou éristiques. C'est dans ce milieu de dialecticiens ardents qu'est née la logique d'Aristote. Or le dialecticien n'a ni les procédés du professeur qui expose, ni encore moins ceux du savant qui crée la science ; la dialectique est un dialogue où d'abord un interlocuteur soumet une thèse à un autre qui l'examine ; cet examen se fait au moyen de questions à chacune desquelles il doit être répondu par oui ou par non ; le but de l'interrogatoire est en général de réfuter le répondant en l'amenant à se contredire.

On a vu par quelle transposition Platon avait fait de cette dialectique le tout de la philosophie. Aristote a dû abandonner de bonne heure pareil espoir ; il abaisse la dialectique ou art de la discussion au rang d'un exercice, qui n'apporte pas une certitude, parce qu'elle a égard non pas aux choses mêmes, mais aux opinions des hommes sur les choses. Ce qui définit la dialectique comme telle, c'est moins en effet la structure logique du raisonnement que les rapports humains qu'elle implique ; dans une saine discussion, on doit veiller à ne prendre comme points de départ que des propositions généralement acceptées, soit de tous les hommes, soit des hommes compétents, s'il s'agit d'une thèse technique : de plus, les questions posées ne doivent être ni trop faciles, puisque la réponse est inutile, ni trop difficiles, puisque l'on doit y répondre sur-le-champ[2]. De pareils procédés ne peuvent amener qu'à analyser et comparer des jugements pour en montrer l'accord ou le désaccord.

Mais cet exercice est indispensable, et c'est en lui que nous allons voir naître les cadres d'abord de la logique, puis de toute la philosophie d'Aristote. Son premier souci concerne le vocabulaire : la confusion dans la discussion vient de ce que l'on désigne des choses différentes par un même nom (homonymes) ou une même chose par des noms différents (synonymes) ; le préliminaire indispensable est d'énumérer les divers sens donnés aux mots employés dans la discussion ; presque tout son traité des *Catégories*, et le livre Δ de la *Métaphysique* sont consacrés à ces recherches de vocabulaire ; il s'agit moins

2. *Topiques*, I, 9 et 10.

de distinguer les choses mêmes que les divers emplois d'un même mot.

Même remarque sur la théorie de la proposition qui est à la base de la logique aristotélicienne. En affirmant que toute proposition se compose d'un sujet et d'un attribut, Aristote a soutenu une thèse d'une immense portée non seulement logique, mais métaphysique. Or, cette thèse, il l'emprunte non pas à l'analyse du langage comme on l'a dit quelquefois (et de fait, il connaît des formes verbales, telles que celles du vœu, de la prière, qu'il renvoie à la rhétorique), mais bien à l'analyse des problèmes dialectiques. En effet, tout problème dialectique consiste à demander si un attribut appartient ou non à un sujet ; c'est en contestant qu'il fût possible d'affirmer un attribut d'un sujet que les antilogiques rendaient la dialectique impossible ; ce sont, inversement, les besoins de la dialectique qui ont amené Aristote à sa théorie, et c'est pourquoi il énonce habituellement les propositions non sous la forme devenue classique, A est B, mais sous celle-ci : B appartient à A. Une proposition est une *protasis*, c'est-à-dire une affirmation qu'on présente à l'approbation d'un interlocuteur. Il en est de même du classement des propositions ; la division classique en propositions universelles (affirmatives ou négatives) et particulières (affirmatives ou négatives) se présente d'abord comme division des problèmes ; tout problème consiste en effet à se demander si un attribut appartient (ou n'appartient pas) au tout (ou à une partie) d'un sujet, ce qui donne la formule des quatre propositions[3].

De plus, il importe, pour saisir la portée d'un problème dialectique, de connaître le genre de l'attribut que l'on demande.. L'attribut dit-il ce qu'est le sujet, ou énonce-t-il seulement une propriété du sujet ? Énonce-t-il une propriété qui lui appartient nécessairement, ou seulement accidentellement ? Autant de cas à distinguer pour rendre la discussion possible ; car bien des erreurs viennent de ce que l'on se croit en droit de renverser les propositions, c'est-à-dire d'admettre, parce que A appartient à tout B, que B appartient à tout A. Or, ce renversement n'est admissible que si A est un propre de B, c'est-à-dire lui appartient nécessairement et exclusivement. De préoccupations de ce genre, on voit naître la

3. *Topiques*, II, chap. I.

fameuse distinction des attributs en cinq classes : genre, espèce, différence, propre et accident[4]. Les trois premiers se rattachent évidemment à la pratique platonicienne de la division ; la division était destinée à montrer ce qu'est un sujet (ou sa quiddité) en déterminant d'abord la classe la plus générale dont il faisait partie, puis en divisant cette classe en plusieurs ; la classe la plus ample (animal) devient chez Aristote le genre ; ce qui permet d'y séparer des classes subordonnées, ce sont des différences (raisonnable) ; la synthèse du genre et de la différence, c'est l'espèce (homme) ; et chacun de ces trois attributs, chez Aristote comme dans la division platonicienne, répond à la question qu'est-ce que ? le genre et la différence indiquant, pris chacun à part, une partie de l'essence de l'espèce, et pris ensemble, cette essence entière, dont la formule est la définition. Le propre et l'accident, au contraire, sont des attributs qui ne font pas partie de l'essence du sujet, c'est-à-dire ne répondent pas à la question qu'est-ce que ? Mais le propre est une dépendance nécessaire de l'essence du sujet, à qui il appartient exclusivement, comme l'égalité des angles à deux droits appartient au seul triangle parmi les polygones ; l'accident peut, au contraire, ne pas appartenir au sujet.

Les *Topiques*, dans leurs applications pratiques, donnent les moyens d'éprouver dans laquelle de ces classes rentre un attribut donné ; par exemple un attribut ne sera reconnu comme un genre du sujet que si l'on vérifie qu'il appartient à toutes les espèces comprises sous le sujet, que tout ce qui appartient au sujet lui appartient aussi (livre IV, chap. premier). Ce sont, on le voit, des règles permettant de discuter si une attribution admise par le répondant est valide, si ce qu'il a posé comme genre n'est pas plutôt un propre, etc., mais non pas du tout de découvrir de pareilles attributions[5]. Tel est le caractère des célèbres règles de la définition données dans les *Topiques* ; la dialectique est incapable de répondre à la question qu'est-ce que ? Car les seules questions admises sont celles auxquelles on peut répondre par oui ou non : incapable d'établir une définition, elle peut passer à l'épreuve une définition proposée, en cherchant par exemple si la définition convient exclu-

4. *Topiques*, I, 4 ; cf. le commentaire de PORPHYRE, *Introduction sur les cinq voix*.
5. *De Interpretatione*, 11, 20 b 8.

sivement au défini, si on n'y a pas subrepticement introduit le propre à côté du genre prochain et de la différence spécifique, si l'on n'a pas utilisé des termes homonymes ou métaphoriques comme faisaient ceux qui ne définissent que par comparaison[6].

C'est la pratique de ces discussions qui conduit Aristote à poser trois problèmes qui vont dominer sa logique : celui de la conversion des propositions, celui des catégories, celui des opposés. Le premier est amené par l'usage spontané qu'on fait dans la discussion des propositions réciproques de celles que l'on a fait admettre par le répondant ; si, par exemple, on a admis que tout plaisir est un bien, on sera incité à considérer comme accordé que tout bien est un plaisir. Or une pareille réciprocité n'est possible que si l'attribut appartient exclusivement au sujet, c'est-à-dire est un de ses propres ou bien la formule de sa définition ; mais, dans le cas général, comme l'attribut peut appartenir à des termes qui ne sont pas dans le sujet, l'universelle affirmative se convertit en particulière. En revanche l'universelle négative et la particulière négative ne changent pas en se convertissant.

Le second problème, celui des catégories, est aussi posé pour les besoins de la discussion[7]. Les dix catégories sont les divers sens que peuvent prendre les termes (sujets ou attributs) : ils peuvent indiquer soit une substance (homme, cheval), soit quand, soit où se trouve un être (adverbes et compléments de lieu et de temps), soit la qualité d'une chose (adjectifs qualificatifs), soit à quoi elle est relative (double, moitié), soit sa situation (il est assis, ou couché), soit sa possession (il a des souliers ou des armes), soit son action (il coupe ou brûle), soit sa passion (il est coupé ou brûlé). Bien que ce classement s'aide de l'analyse du langage, il ne s'y réduit pas entièrement, puisque par exemple, malgré la forme linguistique, le substantif blancheur peut désigner une qualité et non une substance. Ces distinctions sont plutôt nées de la dialectique. Il ne suffit pas, pour que la discussion soit claire, de savoir si un attribut est genre, différence, espèce, propre ou accident ; il faut encore savoir dans laquelle des dix catégories il rentre ; car si un terme est un genre, et si ce genre

6. *Topiques*, VI, 2 ; VII, 2.
7. *Topiques*, I, 7 : *Catégories*, 2.

est par exemple une qualité (couleur), sa différence et ses espèces devront être aussi des qualités [8]. Précaution d'autant plus nécessaire qu'un même mot peut avoir plusieurs sens, dont chacun appartient à une catégorie différente : le terme bon par exemple, peut entrer dans la catégorie du produire (le remède qui produit la santé), ou de la qualité (vertueux), ou du temps (la bonne occasion), ou de la quantité (la bonne mesure). C'est, dans certains cas, grâce aux catégories que le dialecticien pourra conserver la distinction du propre et de l'accident ; si je suis seul assis dans une société, bien que être assis soit, en lui-même, un accident, il devient un propre relativement aux assistants et tant que dure leur réunion [9].

Le problème des oppositions est par excellence celui de la dialectique platonicienne. Pour qu'une discussion soit même possible (puisque tout problème consiste à demander un oui ou un non), il faut au moins que le non ait un sens par rapport au oui, l'erreur par rapport à la vérité, l'autre par rapport au même : c'est la question de Platon dans le *sophiste*. Aristote ayant en vue surtout la pratique de la discussion, cherche à déterminer quelles sont les thèses qui se commandent et celles qui s'excluent l'une l'autre. Quand une proposition affirme de tout le sujet ce que l'autre nie de tout le sujet (Tout homme est juste, aucun homme n'est juste), elles sont dites contraires et ne peuvent être vraies en même temps : sont contradictoires deux propositions dont l'une affirme ce que l'autre nie (Tout homme est blanc ; il n'est pas vrai que tout homme est blanc ou : quelque homme n'est pas blanc) ; de deux contradictoires, il est nécessaire que l'une soit vraie et l'autre fausse [10]. Il fallait aussi déterminer quels sont les couples d'attributs dont l'un commande ou exclut l'autre ; il y a quatre oppositions de termes ; les relatifs (double et moitié), les contraires (bien et mal), la possession et la privation (clairvoyant et aveugle), la contradiction (malade et non malade) [11]. De ces oppositions, le sens de la première et de la quatrième est facile à saisir ; car deux relatifs s'impliquent l'un l'autre, et deux contradictoires s'excluent, l'un des deux devant nécessairement appar-

8. *Topiques*, I, 15, 107 a 3.
9. *Ibid.*, I, 5, 102, b 11.
10. *De l'Interprétation*, 7.
11. *Catégories*, 8.

tenir au sujet. En revanche l'emploi des deux autres groupes d'opposés demande mille précautions ; d'abord il faut déterminer dans quel genre on prend les contraires (blanc et noir dans le genre couleur ; pair et impair dans le nombre) et rapporter la discussion exclusivement à ce genre ; puis, il faut distinguer deux cas, celui où les contraires n'ayant pas de milieu, la position de l'un entraîne l'exclusion de l'autre (pair, impair), et le cas inverse (blanc et noir ; le non blanc n'étant pas forcément le noir) ; dans ce dernier cas, la détermination des contraires sera difficile ; si le contraire du blanc est le noir et non pas une autre couleur, c'est que dans le genre couleur, le noir est ce qu'il y a de plus éloigné du blanc : les termes les plus éloignés possible, telle est la définition très peu précise des contraires à laquelle aboutit Aristote. Pour la possession et la privation, il est entendu qu'elles n'ont de sens que si on les rapporte à un sujet qui possède par nature ce dont il peut être privé ; c'est l'homme qui est aveugle et non la pierre ; sinon serait vrai le sophisme qui affirme que l'homme a des cornes parce que l'on ne peut dire quand il les a perdues.

II. – L'organon *(suite)* : les *Analytiques*

De ces cadres logiques, si visiblement faits pour la discussion, Aristote a tiré toute sa théorie du syllogisme. Il est venu à s'apercevoir que la nécessité avec laquelle on tirait les conséquences des thèses posées d'abord était tout à fait indépendante du fait que l'on discute ; le professeur qui expose, le dialecticien qui discute, l'orateur qui persuade emploient, quelle que soit la différence de leurs points de départ, un raisonnement aussi rigoureux : c'est le syllogisme, c'est-à-dire le procédé qui fait voir à la pensée l'union d'un attribut à un sujet, quand cette union n'est pas connue immédiatement. Il est donc loisible d'étudier en lui-même ce raisonnement « dans lequel, certaines choses étant posées, une autre en résulte nécessairement par le seul fait que celles-là sont posées »[12]. Cette étude est l'objet des *Premiers Analytiques*, et elle comprend trois parties : la genèse des syllogismes (chap. 1

12. *Premiers Analytiques*, I, 1, 24 b 18.

à 26), les moyens d'inventer les syllogismes (27-30), la réduction de tous les raisonnements valables au syllogisme [13].

C'est la division platonicienne qui a pu donner à Aristote l'idée du syllogisme ; car la division est bien une manière de syllogisme ; elle « réunit » en effet un attribut (soit mortel) à un sujet (soit homme), une fois admis que ce sujet fait partie d'un genre (soit animal), et que ce genre se divise en deux espèces, mortel et immortel, dans la première desquelles rentre l'homme : il y a donc bien là trois termes, logiquement hiérarchisés, et, grâce à cette hiérarchie logique, réunion de deux d'entre eux par le troisième. Mais c'est un « syllogisme faible », incapable de conclure avec nécessité, puisqu'il ne donne aucun moyen de découvrir dans laquelle des deux espèces, mortel ou immortel, il faut placer l'homme, et puisque, d'autre part, il fait du moyen, animal, un genre plus étendu que l'attribut mortel [14]. Mais gardons l'idée de cette hiérarchie logique, et supposons qu'il y ait « trois termes qui soient les uns aux autres dans un rapport tel que le dernier (mineur) soit dans tout le moyen, et que le moyen soit dans tout le premier (majeur) » [15]. Il en résultera un « syllogisme des extrêmes ». Si A est affirmé de tout B (majeure), et B de tout (ou de quelque) C (mineure), A est nécessairement affirmé de tout (ou de quelque) C. De même, si A est nié de tout B, et B affirmé de tout (ou de quelque) C, A est nié de tout (ou de quelque) C. Tel est le syllogisme parfait (première figure) qui tire immédiatement ses conclusions de l'inspection de la hiérarchie logique entre A, B et C. Remarquons aussi que les concepts hiérarchisés ne sont pas assujettis, comme dans la division platonicienne, à être pris dans la quiddité du sujet de la conclusion ; ils peuvent être aussi des propres et des accidents, pourvu qu'ils satisfassent aux conditions indiquées.

Entre les trois termes, une autre hiérarchie logique que celle qui est indiquée rendrait-elle possible le syllogisme des extrêmes ? Oui, certes ; et il n'est pas nécessaire que le moyen soit compris dans le majeur et comprenne le mineur. Si, par exemple, le moyen est affirmé de tout le majeur (majeure) et

13. *Ibid.*, I, 32 début.
14. *Premiers Analytiques*, I, 31 ; *Seconds Analytiques*, II, 5.
15. *Pr. Anal.*, I, 4, 25 b 32.

nié de tout le mineur (mineure), il s'ensuit que le majeur est nié de tout le mineur (deuxième figure). Syllogisme, mais syllogisme imparfait, parce qu'il ne repose pas sur l'inspection immédiate de la hiérarchie des termes. Il faudra donc le démontrer, c'est-à-dire le réduire à un syllogisme de la première figure. Cette démonstration s'opère en convertissant la mineure ; étant une négative universelle (le moyen est nié de tout le mineur), elle se convertit en une négative universelle (le mineur est nié de tout le moyen), et le syllogisme se trouve ainsi appartenir à la première figure (deuxième mode). Cette démonstration, qui peut servir d'exemple à celle des trois autres modes, est évidemment commandée par le désir de retrouver au fond de tout syllogisme un même rapport conceptuel qui place le moyen entre les deux extrêmes.

Il y a encore syllogisme dans le cas où le majeur et le mineur appartiennent l'un et l'autre à tout le moyen ; car on est en droit de conclure que le mineur appartient quelquefois au majeur (troisième figure). Dans ce cas, la hiérarchie est inverse de celle de la figure précédente, puisque le moyen est plus général et que le majeur et que le mineur. Il sera aisé de transformer ce syllogisme imparfait en un syllogisme parfait, en convertissant la majeure qui, étant une affirmative universelle, se convertit en particulière affirmative, et devient : le moyen appartient à une partie du majeur. On rétablit ainsi la hiérarchie des concepts qui a donné naissance au syllogisme [16].

Dans la division platonicienne, comme l'attribut exprimait la quiddité du sujet, les propositions étaient toujours nécessaires. Dès que l'on s'affranchit de cette condition, il n'est aucune raison de croire qu'il n'y a syllogisme qu'avec des prémisses nécessaires. Les propositions peuvent être seulement contingentes et possibles, ou bien énoncer une vérité de fait, mais qui n'est point nécessaire. Telles sont les trois modalités que peuvent présenter les propositions. D'où un nouveau problème : celui de déterminer la modalité de la conclusion dans chacune des trois figures, lorsque la modalité des prémisses est connue. Sauf dans le cas du syllogisme à prémisses nécessaires de la première figure, où l'on voit immédiatement que la conclusion est nécessaire, Aristote démontre

16. *Prem. Anal.*, I, 5 b et 7.

la modalité de la conclusion dans tous les cas possibles, en se servant soit de la conversion, soit de la réduction à l'absurde[17].

Ce mécanisme compliqué du syllogisme est bien issu de la dialectique : les conclusions sont en effet les problèmes à résoudre. Elles sont posées comme questions avant le syllogisme qui doit permettre une réponse. Le syllogisme naît souvent de longues recherches antérieures : une fois posée la question si tel attribut appartient ou non à un sujet, il faut trouver le moyen qui la résoudra ; et c'est pourquoi il faut faire deux listes, l'une de tous les sujets possibles du majeur, et l'autre de tous les attributs possibles du mineur (sans remonter, toutefois, dans les attributs indiquant la quiddité, au delà du genre prochain) ; c'est dans la partie commune de ces deux listes que l'on trouvera nécessairement le moyen[18].

Cette recherche tâtonnante du moyen fait un contraste complet avec le mécanisme rigide du syllogisme une fois trouvé. Ce contraste apparaît jusqu'à l'évidence, lorsque Aristote montre comment on peut déduire le vrai du faux ; la vérité de la conclusion n'est en aucune manière une garantie de celle des prémisses. Il y a encore un cas où la déduction est illusoire, malgré la parfaite correction des syllogismes ; c'est celui de la preuve circulaire, où l'on se sert comme prémisse de la conclusion d'un syllogisme qui avait lui-même comme prémisse la conclusion que l'on veut actuellement prouver[19]. La question est donc maintenant de savoir comment se justifient les prémisses ; l'art syllogistique permet bien d'enchaîner nécessairement la conclusion aux prémisses ; il ne donne aucun moyen de poser des prémisses, dans le cas où ces prémisses ne sont pas elles-mêmes des conclusions de syllogismes précédents.

C'est ici que trouve place la distinction entre les trois arts qui manient tous trois le syllogisme : l'apodictique ou art de la démonstration, la dialectique et la rhétorique. C'est à l'apodictique que sont consacrés les *Seconds Analytiques.*

Le syllogisme qui donne la science ou la démonstration n'est pas seulement celui dont la conclusion découle néces-

17. *Ibid.*, du chap. VIII au chap. XXI ; cf. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, chap. XII.
18. *Seconds Analytiques*, II, 13.
19. *Premiers Analytiques*, II, 2 à 7.

sairement des prémisses (ce qui est un caractère commun à tous les syllogismes), mais celui dont la conclusion est nécessaire. Or la conclusion ne peut être nécessaire que si les prémisses sont elles-mêmes nécessaires ; c'est une règle des syllogismes modaux que, si le moyen appartient nécessairement au majeur, et le mineur nécessairement au moyen, le mineur appartient nécessairement au majeur. Le syllogisme scientifique ou démonstration est donc caractérisé par la nature de ses prémisses. Elles doivent être vraies ; elles doivent être premières et immédiates et par conséquent indémontrables ; car s'il fallait les démontrer elles-mêmes et ainsi à l'infini, la science serait à tout jamais impossible ; elles doivent contenir la cause de la conclusion ; enfin elles doivent être logiquement antérieures à la conclusion et plus faciles à connaître qu'elle (I, 1, 2 et 6).

Que sont ces indémontrables ? Il y a d'abord les axiomes communs tels que : « Il est impossible qu'un attribut appartienne et n'appartienne pas à un même sujet en même temps et sous le même rapport. » Mais de pareils axiomes sont les conditions universelles ou principes communs de toute science, et ne contiennent la cause de rien en particulier. Les propositions indémontrables qui contiennent la cause, ce sont celles qui enseignent ce qu'est l'être dont on veut démontrer un attribut, c'est-à-dire les définitions, qui sont les « principes propres » de la démonstration[20]. Le moyen doit être emprunté à la quiddité de la chose ; il y a une sorte de parité entre le moyen, l'essence ou quiddité, la raison et la cause ; ainsi les astronomes ont découvert que l'essence de l'éclipse de lune était l'interposition de la terre entre elle et le soleil ; cette interposition est le moyen terme par où l'on démontrera que la lune s'éclipse ; si tout corps séparé ainsi de sa source lumineuse s'éclipse, et si la lune en est ainsi séparée, il s'ensuit qu'elle s'éclipse. C'est toujours parce que le moyen fait partie de l'essence du majeur, et parce qu'il est affirmé du mineur, que le majeur peut, lui aussi, s'affirmer du mineur. C'est parce qu'un angle droit est fait de la moitié de deux droits, et que l'angle inscrit dans un demi-cercle est la moitié de deux droits, qu'il est égal à un droit. C'est parce qu'on ne peut attaquer un adversaire sans qu'il vous attaque à son tour que les Athé-

20. *Seconds Analytiques*, I, 9 à 11.

niens, qui ont attaqué les Mèdes les premiers, ont été attaqués à leur tour. C'est parce que la promenade entraîne une digestion facile, et parce que l'homme en bonne santé a la digestion facile, que cet homme se promène. Le moyen fait donc toujours ressortir l'essence ou un aspect de l'essence du grand terme ; la mineure peut être une simple proposition de fait qui affirme cette essence du petit terme ; la conclusion sera nécessaire[21].

Il est certain que, dans la démonstration, l'effet est lié analytiquement à la cause, puisque l'effet (éclipse de lune) est la même chose que la cause (interposition d'un corps opaque). Pourtant l'expression liaison analytique est insuffisante pour caractériser la démonstration ; car la même liaison a lieu dans tout syllogisme, démonstratif ou non. Dès que l'on pense en effet la liaison propre à la démonstration, on s'aperçoit qu'il y a entre le moyen et l'effet un lien de dérivation, de principe à conséquence qui implique la priorité réelle et effective du moyen ; le syllogisme de la cause ou raison va plus loin qu'un simple jeu de concepts ; il atteint la réalité même.

Mais c'est précisément à ce point et pour cette raison que la théorie de la science commence ici à déborder l'*Organon* ; en effet, il n'est pas possible de démontrer une définition, de faire d'une définition la conclusion d'un syllogisme ; l'*Organon* est ici incompétent ; tout au plus, peut-il montrer cette impossibilité ; toute démonstration fait voir qu'une chose est vraie d'une autre ; mais la définition énonce l'essence et n'affirme pas une chose d'une autre[22] ; d'ailleurs pour faire cette démonstration, il faudrait que la cause de l'essence fût différente de l'essence elle-même, ce qui n'est pas, puisqu'une chose est par elle-même et immédiatement ce qu'elle est[23]. En revanche, les *Analytiques* ne peuvent, pas plus que les *Topiques*, donner de méthode positive pour atteindre les définitions. La place de cette méthode est pourtant indiquée : c'est un principe sans exception que nous ne pouvons rien apprendre qu'en partant de quelque connaissance préalable ; pour être première et immédiate, la définition n'est donc pas sans origine. Cette origine est la perception sensible

---

21. *Seconds Analytiques*, II, 10.
22. II, 3, 90 b 25.
23. II, 7, 93 a 4.

d'où elle se tire par induction[24]. L'induction est ce raisonnement dont parle Aristote dans les *Topiques* et qui consiste, pour attribuer une propriété à un genre, à faire voir qu'elle appartient aux espèces comprises sous ce genre ; ainsi les « anciens » montraient que l'absence de fiel est, chez un animal, un symptôme de longévité en donnant l'exemple des solipèdes, des cerfs, auxquels des observations plus récentes pouvaient ajouter le dauphin et le chameau. Pourtant l'induction (qui, on le voit, porte non sur les individus mais sur les espèces) ne peut, même si elle est complète, nous faire voir la nécessité de la liaison entre la longévité et l'absence de fiel. Cette liaison ne sera saisie intellectuellement que par l'analyse physiologique qui montre le rôle du foie dans le maintien de la vie et fait voir dans le fiel une sécrétion, de la nature des excréments, qui atteint le foie et par conséquent la vie. L'induction ne saurait donc que préparer la connaissance des essences[25].

Cette conception de la science démonstrative ne fait qu'appliquer à l'enseignement un procédé fait d'abord pour la discussion. En effet, la science est avant tout l'art du professeur qui enseigne, c'est-à-dire qui, excluant toutes les prémisses qui ne sont pas certaines, peut dès lors procéder dogmatiquement comme le géomètre, et non pas par interrogation comme le dialecticien. Mais la certitude de ces propositions ne saurait être elle-même objet ou matière de science ; car elles devraient être alors des conclusions de syllogismes, et ainsi à l'infini, ce qui rendrait la démonstration impossible. Il faut donc, pour que la science soit possible, des prémisses qui sont elles-mêmes indémontrables et qui ne sont pas objets de science. Comment découvrir ces prémisses ? Le dialecticien ou le rhéteur les demandent, selon les cas, à l'opinion commune ou éclairée ; mais ils n'obtiennent pas de certitude. À qui les demandera le savant ? Cette question donne le cadre de toute la philosophie d'Aristote, et d'abord de sa métaphysique.

24. I, 31, 88 a 4 ; II, 9, 100 b 3.
25. Comparer *Premiers Analytiques*, II, 25, et *Des parties des animaux*, IV, 3.

III. – La métaphysique

La métaphysique d'Aristote tient en effet la place laissée vacante par suite du rejet de la dialectique platonicienne. Elle est « la science de l'être en tant qu'être, ou des principes et causes de l'être et de ses attributs essentiels »[26]. Elle pose ce problème très concret : qu'est-ce qui fait qu'un être est ce qu'il est ? Qu'est-ce qui fait qu'un cheval est un cheval, qu'une statue est une statue, qu'un lit est un lit[27] ? Il s'agit de savoir le sens qu'a le mot *est* dans la définition qui énonce l'essence d'un être. La *Métaphysique* se trouve être par conséquent, pour sa plus grande partie, un traité de la définition : le problème de la définition, que Platon avait cru résoudre par la dialectique, n'est en réalité, ni du ressort de la dialectique, qui juge simplement de la valeur des définitions faites, ni de celui de la science démonstrative, qui en use comme de principes, mais d'une science nouvelle et encore inconnue, la philosophie première ou science désirée, qui s'occupe de l'être en tant qu'être.

Assurément le mot *est* a d'autres sens que celui qu'il prend dans la définition ; il peut servir à désigner l'attribut essentiel ou le propre (l'homme *est* riant), ou encore l'accident (l'homme *est* blanc), l'accident pouvant d'ailleurs être pris dans une des neuf catégories ; mais l'être du propre, comme celui de l'accident, suppose l'être d'une substance ; et si l'on peut parler aussi de l'être d'une qualité et demander ce qu'elle est, c'est parce qu'il y a d'abord une substance ; tous ces sens d'être sont dérivés du premier. L'objet primitif et essentiel de la métaphysique est donc de déterminer la nature de l'être en son sens primitif ; mais elle s'étend à tous les sens dérivés, puisque tous ces sens se rapportent au sens primitif.

C'est pourquoi la métaphysique a d'abord à établir les axiomes, puisque sans eux l'on se saurait parler de l'être en aucun sens ; on ne peut affirmer et nier à la fois ; on ne peut dire qu'une même chose est et n'est pas ; on ne peut dire qu'un même attribut appartient et n'appartient pas à un même sujet

26. *Métaphysique*, E, 4, 1028 a 2 ; Γ, 1 début.
27. Z, 1, 1028 a 12-20.

en même temps et sous le même rapport. La négation de ces principes est équivalente à la thèse du Protagoras du *Théétète*, qui déclarait vrai tout ce qui paraît tel. L'établissement de ces principes indémontrables ne saurait d'ailleurs être une démonstration positive, mais seulement une réfutation de ceux qui les nient : réfutation toute dialectique consistant à faire voir à l'adversaire que, en paraissant les nier, effectivement il les accepte. Qu'il n'y ait pas de milieu entre l'affirmation et la négation, c'est une condition de la pensée ; dire le contraire, c'est dire que ce qui est n'est pas, que ce qui n'est pas est, c'est nier qu'il y ait du vrai et du faux. La réfutation consiste aussi à montrer l'insuffisance des exemples que l'adversaire donne en faveur de sa thèse ; notamment la variation des impressions sensibles selon les circonstances ne lui apporte aucune preuve ; car si le vin, doux pour un homme sain, est amer pour le malade, au moment même où le vin lui paraît amer, il ne lui paraît pas doux ; l'impression sensible elle-même vérifie l'axiome (Γ, 5 à 7).

Au reste, la tâche de la métaphysique est nouvelle ; il ne s'agit plus, ni comme chez les physiciens, d'arriver par décomposition aux éléments composants des êtres, ni, comme chez Platon, de s'élever par une dialectique régressive jusqu'à une réalité suprême, objet d'une intuition intellectuelle, mais bien de déterminer, par généralisation, les caractères communs de toute réalité. Aussi la métaphysique n'est-elle ni la science du Bien ou cause finale, ni celle de la cause motrice, puisque Bien et cause motrice laissent en dehors d'eux les choses immobiles telles que les êtres mathématiques, mais la science bien plus générale de la quiddité, qui ne laisse rien en dehors d'elle[28] ; elle n'étudie pas une à une et collectivement toutes les substances, mais ce qu'il y a de commun à toutes[29] ; mais, encore une fois, ce qu'il y a de commun, ce n'est pas des éléments concrets, tels que le feu ou l'eau, c'est que chacune a une quiddité qui permet de la classer dans un genre et de la déterminer par une différence[30]. À cet égard, il ne faut faire aucune distinction entre les substances sensibles et les substances non sensibles, pas plus qu'entre les corruptibles et

28. B, 2, 996 a 18-b 26.
29. *Ib.*, 997 a 16-25.
30. B, 3, 998 a 20-b 14.

les incorruptibles ; le domaine de la métaphysique n'est pas limité à la catégorie de choses non sensibles et incorruptibles ; il est bien plus étendu[31]. Non pourtant que le métaphysicien, étudiant l'être en tant qu'être, ait l'illusion d'avoir atteint le genre suprême ; c'est là l'erreur des platoniciens et des pythagoriciens, qui, parlant comme d'un genre suprême de l'être (ou de l'un ; ce qui revient au même puisqu'on peut dire *un* de tout ce dont on dit *est*), déterminent ensuite toutes les classes par la méthode de division, au moyen des différences de l'être : erreur logique, puisque c'est une règle logique que la différence (par exemple bipède) ne doit point contenir dans sa notion le genre (animal) dont elle est la différence, tandis que, de chaque prétendue différence de l'être, on peut dire qu'elle *est*. L'être, attribut universel, n'est donc point pour cela le genre dont les autres êtres seraient les espèces ; les premiers genres sont les catégories, et l'être, comme l'un, est au-dessus d'elles et commun à toutes (I, 2).

Pour faire de l'un ou de l'être le genre, et, par conséquent, le générateur de toute réalité, la dialectique platonicienne prenait pour point de départ moins l'être que des couples d'opposés, être et non-être, un et multiple, fini et infini, par le mélange desquels elle engendrait toutes les formes de la réalité. La métaphysique ferme encore cette issue à la dialectique : les opposés ne sont pas des principes primitifs, mais des manières d'être des substances ; une chose est substance avant d'être finie ou infinie ; or la substance, c'est-à-dire un homme ou un cheval, « n'a pas de contraire » ; ce premier principe ne peut donc être le point de départ d'une dialectique ; la science des opposés n'est plus qu'une partie subordonnée de la métaphysique[32] ; nous verrons quel rôle immense elle garde, comme principe de la physique.

Si l'être n'est ni un genre suprême ni un terme dans un couple d'opposés, il n'est qu'un prédicat ; et les seules réalités dont il soit prédicat, quand on le prend en son sens primitif, ce sont des réalités individuelles, Socrate ou ce cheval (τόδετι). Ces réalités sont celles qui sont étudiées par la métaphysique, non pas comme particulières, mais en tant qu'elles sont quelque chose. Or, n'y a-t-il pas là une difficulté grave ? Ces

31. B, 4, 1000 a 5.
32. N, 1, 1087 a 29-b 4.

choses sensibles, mouvantes, évanouissantes, sont-elles réellement quelque chose ? La science est-elle possible autrement qu'en atteignant leur modèle intelligible et fixe ? De là, le fameux dilemme ; ou un objet est objet de science, et alors il est universel et donc irréel, ou il est réel, donc sensible, sans avoir d'être véritable, donc sans prise pour la science. Car il n'y a « de science que de l'universel »[33]. C'est ce qui a amené Platon à superposer aux réalités du devenir, objets d'opinion, les réalités stables des idées, objets de science, issue fermée à Aristote, dont une des principales préoccupations est alors de montrer les éléments stables et permanents impliqués au sein du devenir lui-même.

IV. – Critique de la théorie des idées

Cette conception de la métaphysique reste en un sens fidèle à l'esprit platonicien ; si la science est possible, bien qu'il n'y ait que des réalités individuelles, c'est à cause des réalités stables et, partant, intelligibles que contiennent ces choses particulières. L'illusion de Platon est d'avoir considéré ces réalités stables comme séparées des choses sensibles. En séparant les idées, Platon, selon Aristote, n'a voulu qu'imaginer une substance qui pût être l'objet de la science créée par Socrate. Celui-ci avait placé la science dans des inductions amenant à des définitions ; Platon, étendant à la nature entière la méthode que Socrate avait employée en morale, a vu dans les idées des substances correspondant aux quiddités énoncées dans les définitions, et il a expliqué les choses sensibles par leur participation à ces substances[34]. La critique d'Aristote est naturellement toute dialectique ; il s'agit moins de démontrer que les idées n'existent pas que de montrer que la philosophie de Platon n'est pas la philosophie première, c'est-à-dire de montrer qu'elle a laissé séparées les deux choses qu'elle a cru unir, la science et la substance. Aussi, cette critique, si multiple et variée qu'elle soit, peut au fond se réduire à deux chefs : ou bien les idées sont objets de science, et alors elles ne sont pas des substances ; ou elles

33. B, 4, 999 a 24-b 16 ; A, 6, 987 a 34-b 14.
34. A, 6, 987 b 1-10.

sont les substances des choses, et alors elles ne peuvent être objets de science.

Considérons le premier point : on sait les trois arguments par lesquels les platoniciens démontrent l'existence des idées : l'un au-dessus des multiples (une multiplicité d'objets possédant une même propriété, la beauté par exemple, exige que cette propriété existe au-dessus d'eux tous) ; les arguments tirés des sciences (puisqu'une définition géométrique implique l'existence de son objet) ; la représentation de la chose qui persiste une fois la chose disparue, ce qui implique la stabilité d'un objet de la science qui n'est plus soumis au flux des choses sensibles[35]. Or, à supposer vrais ces trois arguments, ils prouveraient trop ; car les choses multiples dont on affirme l'unité, les choses que l'on définit, celles enfin que l'on se représente une fois disparues, peuvent être bien autre chose que des substances, à savoir des quantités, des qualités et des relations. Ces arguments prouvent donc l'existence des idées de qualités ou des relatifs au même titre que celle des idées de substances[36]. Mais comment l'idée d'une chose qui n'est pas substance pourrait-elle être substance ? Car si l'idée d'une qualité est, comme on le veut, l'être même de cette qualité[37], il s'ensuit qu'elle est elle-même qualité. Il faut aller plus loin : même l'idée d'une substance ne peut être, elle aussi, une substance ; car toute substance est une ; or, si les idées sont, comme elles doivent l'être dans le platonisme, des objets de définition, elles ne peuvent être unes. Toute définition est en effet composée d'un genre et d'une différence : par exemple l'homme se définit un animal bipède ; cette composition ne devrait pas être un obstacle à l'unité du défini, puisque animal bipède désigne un seul être ; or, si la théorie des idées est vraie, la composition est incompatible avec l'unité ; car les termes animal et bipède désignent chacun une idée, donc une substance : il y a donc dans l'homme deux substances, et l'homme perd, avec son unité, sa substantialité[38]. Mais, bien plus, l'unité du genre animal n'est pas mieux sauvegardée que celle de l'espèce ; car, s'il était un, il devrait, pour former les

35. A, 9, 990 b 11-15.
36. *Ibid.*, 16 ; 22-34.
37. Cf. les conséquences de la supposition contraire, Z, 6, 1031 a 29.
38. M, 4, 1079 b 3-9 ; comparer Z, 12, 1037 b 10-17 ; Z, 13, 1039 a 3-6 ; 1038 b 16.

espèces, participer à la fois et sous le même rapport à des différences contraires, par exemple animal à bipède et à multipède[39] ; si c'est impossible, il faut donc qu'il soit multiple, et que son unité soit dans notre pensée et non plus dans la réalité.

Enfin, l'argumentation de Platon, à en pousser les conséquences, établirait pour chaque classe d'être non point une idée comme elle le veut, mais une infinité d'idées ; car si, à chaque multiplicité de choses semblables doit correspondre une idée, la règle doit s'appliquer quand nous envisageons l'homme sensible et l'idée de l'homme ; à ces deux termes, puisqu'ils sont semblables, doit correspondre un troisième homme ; au groupe formé par ces trois hommes, doit en correspondre un quatrième, et ainsi à l'infini[40]. La substantialité de l'idée va ainsi se perdant.

Ainsi, si les idées peuvent être définies, elles ne sont pas des substances ; inversement, si les idées sont des substances, elles ne peuvent être ni objets, ni moyens de science. Dans toute l'argumentation qui suit, Aristote prête à Platon l'intention de faire des idées des principes d'explication des choses sensibles ; elles ne sont que la quiddité réalisée de ces choses[41] ; et elles prétendent bien répondre au problème de la métaphysique ; ce qui fait qu'un homme (sensible) est un homme, c'est qu'il participe à l'homme en soi. Or, cette explication est illusoire : d'abord, comme les idées sont des substances fixes, elles doivent être causes toujours de la même manière, et elles n'expliquent donc pas le devenir des choses sensibles, le pourquoi de leur naissance et de leur disparition. L'idée, étant immobile, peut être cause d'immobilité mais non de mouvement[42]. Comment d'ailleurs agiraient les idées ? Non pas certes comme la nature qui est immanente aux choses, puisqu'elles en sont séparées. Elles ne peuvent être non plus des causes motrices. Et en effet aucun abstrait, aucun universel n'est capable de produire une chose particulière ; c'est toujours une chose particulière actuelle qui engendre une chose particulière ; c'est l'architecte qui fait la maison, et

39. Z, 14, 1039 b 2-6.
40. Z, 13, 1039 a 2.
41. M, 9, 1086 b 9 ; A, 9, 991 b 1-3.
42. A, 7, 988 b 3-4.

c'est « l'homme qui engendre l'homme »[43]. Cette vision concrète et immédiate du devenir, ou plutôt des devenirs multiples, s'oppose à la fiction platonicienne de prétendus modèles des choses, qui ne sont en réalité que ces choses mêmes auxquelles on ajoute l'expression *en soi*, ce qui, loin d'expliquer les choses, ne fait que les doubler.

Rien d'essentiel n'est ajouté à cette critique par l'argumentation qui dirige Aristote contre les doctrines apparentées à celle des idées : d'abord contre la doctrine des êtres mathématiques, conçus par Platon comme des intermédiaires entre les idées et les choses sensibles, ensuite contre la théorie des nombres mathématiques érigés en réalités suprêmes par Speusippe, enfin contre la théorie des nombres idéaux chez Xénocrate. Pourtant une objection ne vaut plus : Aristote ne peut pas dire des essences mathématiques ce qu'il disait des idées, qu'elles ne font que doubler les choses sensibles, puisqu'elles sont d'une autre nature. Mais cette différence de nature est précisément le point de départ d'une critique inverse de celle qu'il adresse aux idées, à savoir le caractère complètement arbitraire (qu'il signale en particulier chez les partisans des nombres idéaux), du rapport entre le nombre et la chose qu'il a charge d'expliquer[44]. Pourtant, pourrait-on dire, des sciences du type de l'astronomie, qui substitue au ciel visible une construction mathématique faite de cercles ou de sphères, n'avancent-elles pas plus près de la réalité que celles qui en restent à la sensation ? Ces sciences étaient vraiment le fort des platoniciens : et Aristote lui-même[45] admet bien que, dans des sciences telles que l'harmonique, l'arithmétique donne la raison ou l'essence des accords que les sens font connaître. S'ensuit-il que les réalités mathématiques sont distinctes des sensibles ? Si le ciel des astronomes est une réalité distincte du ciel sensible, il faudra qu'il y ait un ciel immobile à la place même où nous voyons le ciel se mouvoir[46]. L'être mathématique n'a point cette réalité ; il naît d'une abstraction qui envisage les formes et les limites en les séparant de leur contenu. Aussi Aristote ne considère pas du tout que les mathématiques rendent les substances réelles

43. A, 9, 991 a 8-11 ; Z, 8, 1033 b 26-32 ; Λ, 3, 1070 a 27.
44. M, 8, 1084 a 12-27.
45. *Seconds Analytiques*, I, 9.
46. B, 2, 997 b, 12-24.

intelligibles ; comme les formes et les mouvements réguliers du ciel ont finalement chez lui des raisons physiques, de même il rejette les constructions mathématiques, que l'on essayait alors, de phénomènes comme la vision. Les mathématiques n'atteignent que des prédicats des choses, des quantités, et n'envisagent point la substance, l'être comme tel ; ce n'est pas de leur côté que l'on trouvera la métaphysique.

V. – La méthode de la substance

En écartant la doctrine d'après laquelle les quiddités ou essences des choses sont des substances éternelles réalisées en dehors des choses dont elles sont les essences, Aristote ne prétend pas nier du tout, bien au contraire, que les quiddités soient ; seulement la quiddité est dans la chose elle-même ; la quiddité de l'homme est dans Socrate et Callias. Sous un de ses aspects, la métaphysique est l'ensemble des règles qui permettent d'isoler cette quiddité du reste des attributs. Mais, par la nature du problème, il n'y a pas là matière à démonstration, puisqu'on ne démontre pas la quiddité ; d'où, en ce domaine, cet appel fréquent soit à l'expérience, soit à l'opinion, qui est le signe de la méthode dialectique.

D'une manière générale, si la substance dont il s'agit est nous-même, il est aisé d'éliminer de l'essence des attributs comme musicien, vêtu de blanc, qui sont acquis et n'appartiennent pas à nous-même comme tels ; il reste, comme résidu, les caractères qui appartiennent à la définition ; « l'essence est de toutes les choses dont il y a définition » ; elle ne contient que ce qui dans la chose n'est pas dérivé, mais primitif. Mais encore faut-il distinguer la définition qui suppose que le défini est en autre chose, définition qui n'atteint que les choses dérivées et non pas les substances, et la définition proprement dite, qui est celle d'une essence qui ne se rapporte pas à autre chose ; ainsi pair, qui se définit divisible par deux, implique nombre ; camusité, qui signifie courbure dans le nez, implique le nez ; l'essence ou quiddité n'appartient à ces choses que secondairement et non pas primitivement comme elle appartient à la substance[47].

47. Z, 4, 1030 b, 4-6.

Le terrain ainsi déblayé, reste la principale difficulté : qu'est-ce qui fait l'unité de l'essence exprimée par la définition, unité sans laquelle elle ne peut être une substance ? Si la définition de l'homme est animal bipède, qu'est-ce qui fait que animal bipède désigne une essence unique et non une collection de deux termes, tandis que animal blanc est un composé d'essence et de qualité[48] ? Question fort grave, puisqu'il s'agit de savoir si, comme les atomistes l'ont prétendu, on peut obtenir l'essence d'un être par simple juxtaposition d'éléments, ou si l'essence a une véritable unité. Pour y répondre, il faut distinguer entre les parties matérielles d'un être et les parties de sa forme ou de son essence : ainsi les parties matérielles d'un cercle, ce sont les segments en lesquels il est divisible ; ses parties formelles, c'est le genre (figure plane) et la différence qui le définissent. Or le cercle ne naît pas de la juxtaposition de ses parties matérielles, auxquelles même il est antérieur, puisque la notion du demi-cercle implique celle du cercle ; de même l'angle aigu, partie matérielle de l'angle droit, est pourtant logiquement postérieur à l'angle droit, puisqu'il se définit l'angle plus petit qu'un droit. De même la main est postérieure et non pas antérieure à l'essence du corps vivant, puisqu'elle ne saurait exister comme main, à part de ce corps. Il est vrai qu'on ne distingue pas toujours clairement les parties essentielles des parties matérielles ; il est difficile par exemple de voir que la chair et les os ne font point partie de l'essence de l'homme. Et les platoniciens ont profité de cette difficulté pour réduire l'essence formelle de toutes choses à des nombres, rejetant tout le reste dans les parties matérielles (Z, 11).

Mais, la distinction supposée faite, il en résulte d'abord que l'unité de l'être ne résulte point de la conjonction ou juxtaposition de parties matérielles, puisque ces parties sont postérieures à l'être, mais du mode d'union de ses composants logiques, genre et différence. Il y a deux manières pour un attribut de s'unir à un sujet, soit que le sujet participe à l'attribut (l'homme est blanc), soit que l'attribut soit contenu dans le sujet (le nombre deux est pair) ; mais la différence ne peut appartenir au genre d'aucune de ces deux manières ; comment le genre pourrait-il participer à plusieurs différences qui

48. Z, 12, 1037 b, 10-18.

sont contraires entre elles ? Comment les différences pourraient-elles être comprises dans le genre sans que tout se réduisît à l'unité d'un genre ? Il y a entre le genre et la différence un mode d'union tout à fait autre et bien plus intime : animal et bipède ne désignent pas deux êtres, mais un seul, qui, d'abord comme animal, apparaît relativement indéterminé (c'est-à-dire matière ou être en puissance), puis comme bipède est relativement déterminé (c'est-à-dire forme et être en acte) ; la définition est donc un énoncé un et énonce un être un, en le déterminant d'abord incomplètement par le genre (l'animal étant le bipède en puissance), puis complètement par la différence, bipède [49]. Il n'y a pas là la moindre juxtaposition de parties étrangères l'une à l'autre ; on ne parle pas de deux choses différentes en parlant d'animal et de bipède, mais d'un même être d'abord indéterminé, puis déterminé.

Mais il est clair que, pour que la réponse soit valable, la notion complète et actuelle d'homme doit préexister à ses composants ; car la notion d'animal ne peut être considérée comme indéterminée que relativement à une notion complète telle que celle de l'homme. Il ne faut donc pas définir « comme on a l'habitude de faire » [50], c'est-à-dire sans doute avec la méthode de division platonicienne, qui prétend construire synthétiquement les espèces en partant du genre, et va ainsi de l'être en puissance à l'être en acte, mais d'une autre manière, c'est-à-dire analytiquement, en allant de l'acte à la puissance. L'unité de l'essence se trouve donc achetée au prix du renoncement à toute méthode génétique et constructrice des concepts : l'essence n'est pas composée d'éléments comme la syllabe l'est de lettres ; elle est simple et indivisible (l'analyse de la définition n'étant pas, on l'a vu, une véritable décomposition). Or « il n'y a, pour des termes simples, ni à rechercher ni à enseigner ; ou du moins la recherche est d'un autre genre » [51].

Il n'y a pas d'autre moyen de saisir ces termes indivisibles que cette intuition intellectuelle immédiate qu'Aristote appelle la pensée νόησις, et qui est à l'essence comme la vision

49. Z, 12, 1037 b, 8-27.
50. H, 4, 1045 1, 20-22.
51. Z, 17, 1041 b, 9.

est à la couleur, ne pouvant pas plus errer sur son objet que chaque sensation sur son sensible propre ; il peut y avoir erreur quand on compose des pensées, non quand on pense des termes simples par une sorte de contact immédiat[52]. Remarquons, pour préciser, que l'intuition intellectuelle n'est pas, comme chez Platon, au bout d'un long mouvement dialectique qui nous fait dépasser les choses sensibles ; la pensée est dans la perception sensible ; elle est immanente à la sensation, comme l'essence l'est à la chose[53] ; « il y a perception sensible de l'universel, par exemple de l'homme en Callias, non de Callias, seulement »[54]. La pensée, en usant de l'induction, produit l'universel. La pensée, loin de se séparer du sensible, va donc se tourner vers lui pour connaître les essences ; mais il n'y a pas chez Aristote de méthode pour dégager les essences, et il ne peut y en avoir ; simplement une confiance générale dans la pensée qui saura les découvrir.

VI. – Matière et forme ; puissance et acte

Il reste à montrer que l'essence (οὐσία) est véritablement l'être en tant qu'être, c'est-à-dire ce qui ne se réfère pas à un principe supérieur, ce qui est vraiment principe radical. Pour saisir la portée du problème, il suffit de songer aux résistances qu'Aristote devait trouver tant près des platoniciens, pour qui la construction génétique des essences était le problème fondamental, que près des physiciens ou théologiens qui, à leur manière, prétendaient déduire la diversité des êtres. En niant la possibilité même de poser le problème, Aristote eut une influence immense sur la direction de la pensée philosophique : c'était mettre fin à toutes les tentatives d'explications génétiques que nous avons vu naître dans la pensée grecque. Aussi est-il particulièrement important de saisir sa doctrine sur ce point.

Aristote y emploie, par la nature même du sujet, qui porte sur des principes indémontrables, une méthode d'analogie, d'intuition, d'induction, qui est sans rigueur démonstrative : les notions métaphysiques, qui se rapportent à l'être, placé

52. *De l'âme*, III, 6, 430 b, 14.
53. Θ, 9, 1051 b, 24-30.
54. *Seconds Analytiques*, II, 15, 100 a 16.

au-dessus des genres de l'être, ne sont pas susceptibles de définitions, mais leur sens peut être seulement suggéré par l'analogie[55].

Cette argumentation peut se formuler ainsi : si l'essence (forme ou quiddité) est un principe premier, c'est qu'elle est un acte et que l'acte est toujours antérieur à la puissance.

Qu'est-ce que l'acte (ἐνέργεια) ? L'acte est à la puissance comme l'homme éveillé au dormeur, celui qui voit à celui qui a les yeux fermés, la statue par rapport à l'airain, l'achevé par rapport à l'inachevé[56]. Les seconds termes de chaque couple sont « en puissance » chacun des premiers ; celui qui a les yeux fermés est voyant en puissance, l'airain est statue en puissance, ce qui veut dire que les yeux verront et que l'airain deviendra statue, si certaines conditions sont réalisées. Le voyant et la statue sont, à proprement parler, des êtres en acte, dont les actes sont respectivement la vision et la forme de la statue. La vision est un acte, en ce sens qu'elle reste également et uniformément vision pendant tout le temps pendant lequel elle a lieu ; la vie, le bonheur, l'intuition intellectuelle sont pour la même raison des actes, tandis que la marche qui progresse et est à chaque instant à un stade différent est non pas un acte, mais une action ou un mouvement. L'acte (ἐνέργεια) est comme l'œuvre ou la fonction (ἔργον) de l'être en acte ; la vision est par exemple la fonction de l'œil[57] ; l'acte est encore entéléchie (ἐντελέχεια), c'est-à-dire état final et achevé, qui marque les limites de la réalisation possible[58]. Il est clair que la notion de puissance n'a pas de sens en elle-même et qu'elle est toute relative à l'être en acte ; c'est non pas par ce qu'il est, mais au contraire par ce qu'il peut devenir, que l'être en puissance est conçu comme tel. L'acte est au contraire le centre de référence par rapport auquel sont situés et ordonnés les êtres en puissance.

Or, « l'essence ou forme est un acte »[59], et l'acte par excellence ; car la quiddité est ce qui appartient à un être donné depuis sa naissance jusqu'à sa disparition, intégralement, sans progrès ni déficience ; elle n'est pas susceptible de plus ou de

55. Θ, 5, 1048 a 36.
56. *Ibid.*, 1048, b, 1.
57. Θ, 8, 1050 a, 21-22.
58. Θ, 3, 1047 a, 30.
59. Θ, 8, 1050 b, 2.

moins ; l'on n'est pas plus ou moins homme. Pour exprimer cette permanence inaltérable, Aristote emploie pour l'essence l'expression τὸ τί ἦν εἶναι, le fait, pour un être, de continuer à être ce qu'il était. De cette essence ou forme, il n'y a pas de devenir ; la forme de la sphère d'airain, qui est la forme sphérique, ne naît point lorsque l'on fabrique la sphère d'airain ; ce qui naît, c'est l'union de la forme sphérique et de l'airain[60]. La naissance ou devenir consiste ainsi dans l'union d'une forme avec un être capable de la recevoir ; cet être en puissance, devenu être en acte après avoir reçu la forme, est proprement ce qu'Aristote appelle matière (ὕλη). La matière est l'ensemble des conditions qui doivent être réalisées pour que la forme puisse apparaître ; le coffre en puissance, ou, ce qui revient au même, la matière du coffre, c'est le bois[61]. On le voit, la thèse d'Aristote revient à proclamer l'inexistence de l'être non défini ; tout être actuel, cet arbre, cet homme, a, tant qu'il existe, une essence unique qui en fait un être en acte (τόδε τι) ; ne pas exister, c'est, comme le légendaire bouc-cerf, n'être rien.

Maintenant (et c'est là, de tous les théorèmes aristotéliciens, le plus important), l'acte est antérieur à la puissance dans les trois sens du mot antérieur, logiquement, temporellement et substantiellement[62] ; logiquement, puisque, nous l'avons vu, la notion de l'être en puissance implique celle de l'être en acte par rapport à qui il est dit en puissance ; temporellement, puisque l'être en acte ne provient d'un être en puissance que sous l'effet d'un autre être déjà en acte ; par exemple le musicien en puissance ne devient musicien en acte que s'il est éduqué par un musicien en acte ; c'est l'homme qui engendre l'homme ; enfin substantiellement, puisque l'homme en puissance, qui est la semence, tient toute son essence d'un homme adulte et en acte.

La grosse objection, et peut-être l'unique au fond, qu'Aristote adresse à ses devanciers, c'est d'avoir méconnu la vérité de ce théorème, depuis les théologiens qui faisaient tout naître de la nuit[63], jusqu'à Platon, qui veut faire naître la variété

60. Z, 8, 1033 b, 5-11.
61. Θ, 7, 1049 a, 18-27.
62. Θ, 8, 1049 b, 19-12.
63. Λ, 6, 1071, b, 26-28.

des êtres des genres suprêmes les plus indéterminés. Contre tous ces adversaires, Aristote ne se lasse pas de répéter ce qui en effet peut être présenté sous diverses formes, mais non pas prouvé, à savoir que l'existence ne peut être donnée que sous forme de substances actuelles, intégralement déterminées, et que l'indétermination ou la matière qui peut exister dans le monde n'est nullement une indétermination absolue et en soi, mais seulement relative à des formes plus complètes.

VII. – Physique. Les causes, le mouvement, le temps, le lieu; le vide

L'acte, c'est-à-dire la fonction agissante d'un être actuellement existant, tel est donc, en chaque cas, le principe final d'explication ; l'œil sera expliqué lorsque l'on aura montré que ses matériaux sont choisis et disposés pour la vision ; l'animal, lorsque l'on aura montré tous les organes combinés pour rendre possibles les fonctions vitales ; la cité, lorsque l'on aura montré les activités humaines, qui en sont les matériaux, se combinant en vue d'une vie heureuse, facile et bonne. La science aristotélicienne consistera, pour une bonne part, à montrer comment des matériaux choisis s'organisent en vue d'une certaine fonction : la métaphysique n'a fait qu'en dessiner les cadres ou en indiquer l'esprit ; c'est à l'expérience de les remplir, et c'est là une œuvre collective, encyclopédique, sujette à des retouches à l'infini ; aussi rigides sont les cadres, aussi variée et multiforme la matière qui s'y insère.

Pour avoir un guide dans cette encyclopédie, il faut se tenir ferme à la maxime aristotélicienne suivante : « Il faut procéder du général au particulier »[64], c'est-à-dire de ces ensembles obscurs et confus que sont pour nous les premières connaissances à ces connaissances détaillées et distinctes qui, en soi sinon pour nous, sont les premières. La science d'Aristote a même rythme que son univers ; elle est un passage de l'indéterminé au déterminé ; l'opérateur de ce passage, c'est la pensée en acte, celle par exemple qui sait actualiser dans une figure géométrique les lignes qui y sont en puissance et qui serviront à démontrer le théorème. La science d'Aristote ne

64. *Physique*, I, 1, 184 a, 23.

progresse pas en profondeur ; elle va plutôt s'étendant et s'épanouissant.

C'est que la recherche des fonctions, actes ou essences, est absolument solidaire des investigations expérimentales sur les conditions matérielles dans lesquelles ces fonctions peuvent se réaliser ; ces investigations qui, naturellement, sont illimitées, forment la grande partie des travaux d'Aristote. La physique générale sera complète lorsque, ayant défini les êtres naturels en général, nous aurons saisi le mécanisme du mouvement qui les réalise. L'étude de l'être vivant sera complète quand, ayant défini les fonctions vitales en général et l'âme, nous aurons décrit les mille combinaisons organiques qui lui permettent de se réaliser. La forme est toujours ainsi inséparable d'une matière, l'être en acte de l'être en puissance.

Les notions fondamentales de la physique se réfèrent à cette union. La théorie des causes répond à la question : qu'est-ce qui fait que tel sujet acquiert telle forme, que le malade guérit ou que l'airain devient statue ? C'est la cause matérielle de quoi la chose est faite ; c'est ici l'airain ou le malade ; la cause formelle, forme, modèle ou essence, qui est l'idée de la santé dans l'esprit du médecin ou l'idée de la statue dans l'esprit du sculpteur ; la cause motrice, qui est le médecin ou le sculpteur ; la cause finale, c'est-à-dire l'état final ou achevé en vue duquel l'être en puissance est devenu être en acte, la forme de la statue vers laquelle change l'airain, celle de la santé vers laquelle change l'organisme (*Physique*, II, 3).

La *nature* est aussi définie non à proprement parler comme forme, mais par une certaine relation à la matière. En envisageant d'une part les produits des arts, comme une statue ou un lit, et d'autre part des êtres naturels, comme une pierre ou un homme, on s'aperçoit que les seconds ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement et de leur repos, tandis que les premiers ont ce principe en un être étranger à eux, le sculpteur ou le charpentier ; dans le cas de la nature, nous avons affaire à une force active immanente (« la semence produit une œuvre d'art ») ; dans le cas de l'art, la force active, qui est une pensée, abandonne l'œuvre une fois faite. Ce qui distingue l'un de l'autre, c'est donc bien le rapport de la

forme à la matière, intérieur dans l'un, extérieur dans l'autre [65].

Par la considération du rapport de la forme à la matière prennent un sens les notions généralement répandues de *chance* et de *spontanéité*, auxquelles la critique des physiciens tendait à dénier toute valeur : notions populaires et immédiates désignant non l'absence de causes, ainsi que disent les physiciens, mais au contraire des causes agissantes pour notre bonheur ou notre malheur. L'homme qui, allant à l'agora, a la chance de trouver un débiteur à qui il ne songeait pas, et de recouvrer ainsi sa dette, croit avec raison que la chance est une cause parfaitement réelle. Elle est en effet réelle, mais à condition qu'on la considère comme toute relative, de la même façon que la matière n'est telle que relativement à la forme. Ainsi la chance ne peut se définir que par rapport aux actes qui sont faits en vue d'une fin ; il y a chance, lorsqu'un acte fait en vue d'une fin a les mêmes conséquences que s'il avait été fait en vue d'une autre fin ; ainsi le créancier, venu pour aller au marché, recouvre sa dette comme s'il était venu pour cela. La chance n'est donc pas une cause première comme la volonté ou l'intention ; elle est plutôt cause par accident, en ce sens que l'acte, dont l'événement heureux ou malheureux est l'effet, n'a pas été fait pour le produire ; mais encore est-il que cet effet aurait pu être une fin pour la volonté. La chance est par suite un fait rare, tandis que les faits produits par des causes définies sont ceux qui se produisent toujours ou au moins la plupart du temps. La spontanéité est de même nature que la chance ; mais son domaine est plus large ; elle est, à la finalité naturelle, ce que la chance est aux fins intentionnelles de la volonté ; si un trépied en tombant se dispose de manière à servir de siège, nous disons qu'il est tombé spontanément. C'est donc une aussi grosse erreur de nier ces causes que d'en faire des causes premières, antérieures à l'intelligence et à la nature.

Enfin, la liaison entre forme et matière commande l'idée qu'Aristote se fait du *mouvement*. Il importe de songer que, pour lui, le mot de mouvement évoque les changements d'état d'êtres déterminés. Le mouvement local, par exemple, ce n'est nullement un espace parcouru en un temps donné, défi-

65. *Physique*, II, 1 ; *Métaphysique* Z, 9, 1034 a, 33.

nition telle que tout mouvement ait un rapport précis avec un autre mouvement, mais c'est le mouvement de l'être vivant, saut, marche, reptation ou vol, ou bien le mouvement de la pierre, mouvement vers le centre du monde, celui de l'astre, mouvement circulaire[66] ; ce sont là mouvements d'espèce différente (parce qu'ils appartiennent à des substances différentes) et non pas seulement de quantité différente ; ils dépendent en une grande mesure de la nature du sujet qui les possède. Mais il y a bien d'autres espèces de changements d'états que des mouvements locaux : le changement qualitatif ou altération, comme le changement de couleur de la peau dans la passion ou dans la maladie ; le changement en quantité, accroissement ou diminution, par exemple lorsque l'enfant grandit jusqu'à ce qu'il ait atteint sa taille d'adulte, ou lorsque le malade maigrit de consomption.

Tout mouvement est donc limité entre un état initial et un état final[67] qui aboutit au repos, lorsque se sont développées tout ou partie des possibilités contenues dans l'état initial. D'où la formule célèbre : « Le mouvement est l'acte du possible en tant que possible. »[68] Ce n'est pas en tant qu'être vivant d'une telle taille que l'enfant grandit, c'est en tant qu'il est enfant, c'est-à-dire qu'il a la possibilité d'atteindre la taille adulte ; cette possibilité réalisée, le mouvement cesse. Le mouvement n'a donc de sens que dans le rapport de la forme à la matière, de l'actuel au virtuel.

Le mouvement est en général désigné par référence à l'état final vers lequel il tend ; le noircissement est l'altération qui tend vers le noir ; mais il ne faut pas perdre de vue que le mouvement part d'un état initial qui est le contraire de l'état final, ou intermédiaire entre cet état et son contraire[69]. Si une chose noircit, c'est que, au début, elle était blanche ou du moins grise ; si elle grandit, c'est qu'elle était petite ; si une pierre tombe vers le bas, c'est qu'elle était en haut. Tout mouvement par conséquent a lieu entre des contraires, du haut en bas, du blanc au noir, puisqu'il ne fait que substituer un contraire à l'autre ; de plus, l'état initial et l'état final, étant

66. *De la marche des animaux*, chap. III, début.
67. *Physique*, V, 1, 224 b, 35.
68. *Physique*, III, 1, 201 a, 27-29.
69. *Physique*, III, 2, 201 b, 22 *sq.*

des contraires, sont nécessairement dans le même genre ; il n'y a de mouvement que d'une couleur à une couleur, d'un lieu à un lieu. Il y aura donc autant de genres suprêmes de mouvement qu'il y a de genres de l'être qui admettent des contraires ; or parmi les catégories, seules celles de la qualité, de la quantité et du lieu sont dans ce cas ; d'où les trois seuls genres de mouvements : altération, augmentation et diminution, mouvement local ; ces trois genres de mouvements sont tout aussi irréductibles à un genre commun que les genres de l'être dont ils dérivent[70]. Dans chacun de ces genres le mouvement a pour point de départ la *privation* d'une certaine qualité et pour point d'arrivée la *possession* de cette qualité ; le mouvement va du non-blanc au blanc, du non-musicien au musicien. D'autre part, privation et possession doivent appartenir à un sujet qui ne change pas pendant le devenir, un homme par exemple (*Physique*, I, 7).

À ces trois genres, Aristote en ajoutait d'abord un quatrième qu'il a ensuite exclu[71] ; c'est la génération et la corruption, c'est-à-dire la naissance d'une substance et sa mort ; ce passage du non-être à l'être et de l'être au non-être ne doit pas s'appeler un mouvement, d'abord parce que « aucune substance n'a de contraire », ensuite parce qu'il est brusque et discontinu. La génération est sans doute précédée de mouvements de toute espèce qui ont modifié la matière pour la mettre en état de recevoir la forme ; tel le travail préliminaire du statuaire ; le savant a même pour principal objet l'étude de ces transformations ; par exemple le traité *De la génération des animaux* étudie, avant tout, les modifications de la semence qui la rendront capable de recevoir la forme ; mais il ne faut pas confondre cette série de modifications, qui sont de véritables mouvements, avec la génération même, qui coïncide avec l'état final où amènent ces mouvements dirigés vers elle, et qui a lieu en un instant indivisible.

Les intentions de cette théorie du mouvement sont aisées à apercevoir si l'on songe au développement antérieur de la philosophie grecque : le mouvement était par excellence le flux, l'indéfini, l'illimité, cet élément rebelle à la pensée conceptuelle, que les platoniciens appelaient l'*autre* ou l'*iné-*

70. *Ibid.*, I, 200 b, 32 – 201 a, 9.
71. Comparer *Physique*, III, 1, 200 b 32 et V, 1, 225 a 34.

gal[72]. Ce flux universel qui fait naître et emporte des formes sans cesse changeantes rend impossible toute science et toute connaissance ; il ne restait plus qu'à « fuir d'ici » [73] et à chercher la science dans un monde transcendant. À cette image, qui considère comme des réalités absolues des êtres en puissance, Aristote substitue la sienne, selon laquelle l'être en puissance est tout relatif à l'être en acte. Il n'y a point de flux universel : il n'y a qu'une collection de mouvements, dont chacun est limité d'une manière précise par un état initial et un état final. Il n'y a point de flux des formes substantielles ; la forme substantielle qui, comme cause finale, a dirigé la série des modifications qui ont amené la matière à la recevoir, reste stable et identique : la science, avec ses concepts stables, pénètre les choses mouvantes elles-mêmes.

Il reste pourtant des propriétés communes à tout mouvement, et qui, toutes, tiennent de l'infinité : c'est le continu, le fait d'exister en un temps et en un lieu, et peut-être même dans le vide. Ces sortes de milieux continus, temps, lieu, vide, n'introduisent-ils pas des non-êtres absolus, indifférents à la forme, non dominés par elle ? Telle est bien la manière dont se présente le problème : comment rendre relatifs à la forme ou à l'essence, ces milieux qui réclament pour eux l'indépendance ? ou encore : comment revenir d'une théorie mathématique de l'espace et du temps, qui commençait à naître, à une théorie physique du lieu et de la durée, qui rattache à l'essence de l'être son lieu et sa durée, comme y sont rattachées sa couleur et sa figure, et qui voit, dans la notion du lieu, non pas l'intuition d'un milieu universel et indifférent, mais une notion générale née de la comparaison des lieux occupés par les corps ?

Dans la représentation de l'infini, du lieu, du vide, du temps, du continu, il y avait, contre la métaphysique de la substance, une mine d'objections : d'abord la vieille représentation ionienne de cet infiniment grand où des mondes innombrables et sans cesse renaissants peuvent puiser sans fin la matière de leur renouveau ; puis l'idée platonicienne plus raffinée de l'infini, qui voyait dans la dyade indéfinie du grand et du petit un absolu indépendant qui, en se combinant avec

72. *Physique*, III, 2, début.
73. PLATON, *Théétète*, 176 a.

l'Un, formait les essences ; l'idée tout à fait parente d'un espace ou lieu, indépendant des essences éternelles, et où ne peuvent apparaître que les images de ces essences ; la réalité indépendante que Démocrite donnait au vide, qui devenait chez lui cette monstruosité d'une substance sans essence ; la théorie platonicienne d'un temps image de l'éternité qui forçait à nier la véritable substantialité de toutes les choses temporelles ; enfin une théorie de la continuité qui aboutissait à ne voir dans l'univers qu'un mouvement unique ; voilà tout ce qui parut à Aristote incompatible avec sa notion de la substance[74]. Aussi s'agit-il moins pour lui d'étudier ces notions en elles-mêmes que de les élaborer de manière à les mettre en accord avec sa théorie de l'être ou de les nier, si l'accord est impossible.

C'est ainsi que le seul argument qu'il donne contre la thèse platonicienne de l'infini comme réalité séparée et absolue, c'est que toute réalité de ce genre est une substance, que, partant, elle est individuelle, tandis que l'infini ne peut être que divisible[75]. Voilà donc l'infini ramené à n'être que l'attribut d'une substance. Comment et dans quel sens peut-il être un attribut de la substance, sans en compromettre l'unité et l'indivisibilité, telle est la question qui commande toute la théorie. D'abord il ne peut y avoir de corps sensible infiniment grand ; un corps est en effet, par définition, ce qui est limité par des surfaces ; ce corps ne pourrait d'ailleurs avoir aucune structure physique imaginable ; s'il était composé, il ne pourrait l'être que d'éléments eux-mêmes infinis ; car, à supposer un élément fini, il serait nécessairement absorbé par les éléments infinis, à qui leur grandeur infinie confère une puissance également infinie ; les éléments du corps prétendu sont donc tous infinis ; mais alors ils occupent chacun tout l'espace et se pénètrent mutuellement, ce qui est absurde. Mais ce corps ne peut davantage être simple ; car il n'y aurait plus de changement, puisque le changement n'a lieu qu'entre les contraires. On ne peut dire davantage de lui ni qu'il est homogène, puisque cette homogénéité parfaite supprime la distinction des lieux, du haut et du bas, et par conséquent les mouvements locaux naturels qui n'ont d'autre raison, comme on

74. Cf. surtout *Physique*, VI, 10.
75. *Physique*, III, 5, début.

va le voir, que la tendance d'un corps à regagner son lieu propre ; ni qu'il est hétérogène, puisque, on l'a vu, les éléments dont il se compose devraient être tous infinis, donc occuper tous les lieux ; or, les éléments ne peuvent être hétérogènes que si chacun a son lieu propre[76].

Donc il n'y a pas de corps infiniment grand. Est-ce à dire que l'on peut nier l'infinité ? On ne le saurait sans absurdité ; le temps se prolonge sans fin dans le passé et dans l'avenir ; la suite des nombres est illimitée (infini par addition), la grandeur géométrique est indéfiniment divisible (infini par soustraction). Mais en quoi consiste la divisibilité ? Dans le dernier cas, par exemple, en ce qu'il est toujours possible, ayant pris la moitié d'une grandeur, de prendre la moitié de cette moitié ; chaque grandeur que l'on prend est toujours une grandeur finie, mais chaque fois différente. Il en est de même de l'infini du temps et de la suite des nombres, qui consiste non pas à arriver effectivement à un nombre infini, mais à pouvoir toujours prendre un nombre plus grand que celui auquel on s'est arrêté ; l'infini par addition est en un sens le même que l'infini par soustraction, puisqu'il consiste à maintenir la possibilité de prendre toujours une grandeur en dehors de celle que l'on a prise. Loin que l'infini soit, comme on l'a dit, ce en dehors de quoi il n'y a rien, c'est ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose. Cela revient à dire que l'infini n'est pas en acte, mais en puissance. Ainsi Aristote libère la philosophie de l'imagination présocratique du contenant infini qui serait la source toujours rajeunissante des mondes ; l'infini et l'illimité sont termes relatifs au fini, à l'achevé, dans lesquels ils se trouvent comme une matière et par rapport auxquels ils prennent un sens ; car « il est absurde, il est impossible que ce soit l'inconnaissable et l'illimité qui contienne et qui définisse » (*Physique*, III, 6).

Mais à quel prix cette libération ? Et n'est-on pas forcé de nier du même coup la fécondité illimitée du devenir ? Or, c'est ce que ne veut pas Aristote ; en son monde limité, fait de substances définies, le devenir est inépuisable et n'a ni commencement, ni fin. Pareille chose n'est possible que si « la corruption d'un être est la génération d'un autre ». Si, en un sens, le devenir va du non-être à l'être et de l'être au

76. *Physique*, III, 5, 203 a, 8.

non-être, il va toujours en un sens plus exact de l'être à l'être ; un élément ne peut se détruire qu'en donnant naissance à un autre ; c'est en lui-même, et non dans l'infini, que le devenir trouve les sources de son propre rajeunissement (III, 8 début).

La théorie du lieu (IV, 1-5) est faite aussi pour protéger la nouvelle métaphysique substantialiste. Aristote a très profondément vu que le problème du lieu ne se poserait pas pour lui, s'il n'y avait pas mouvement local, c'est-à-dire changement de lieu ; dans ce cas, le lieu serait un attribut du corps au même titre que la couleur. Mais il y a changement de lieu ; « là où il y avait de l'air, il y a maintenant de l'eau ». Qu'est donc ce singulier attribut que l'air n'emporte pas, qu'il cède à l'eau et qui paraît former comme une substance permanente ? En faire, comme le *Timée*, un réceptacle indifférent des choses, c'est affirmer une substantialité tout à fait équivoque ; en faire l'espace intérieur rempli par le corps, l'identifier aux dimensions du corps, c'est dire qu'il se déplace avec le corps, ce qui est absurde. Le problème paradoxal qui se pose, c'est de rattacher le lieu au corps, pour faire du lieu un attribut, tout en le laissant pourtant séparé. Si nous considérons un corps, nous pouvons envisager la surface qui lui appartient, comme en contact immédiat par tous ses points avec la surface limitante qui appartient à son milieu ; cette surface limitante, sorte de vase idéal dans lequel est contenu le corps, est le lieu du corps ; ainsi le lieu d'une sphère céleste est la surface interne de la sphère plus grande en laquelle elle est emboîtée. Le lieu d'un corps, tout au moins son lieu particulier, est donc « l'extrémité du corps qui le contient ». Il suit de là que le « lieu existe en même temps que la chose ; car les limites sont avec le limité »[77] ; mais il appartient non à la chose qui est en lui, mais à celle qui contient cette chose : si le lieu est immobile, si les choses changent de lieu, c'est qu'il y a des choses qui sont des contenants immobiles ; le lieu n'est rien de séparé ; il se rapporte à des réalités substantielles ; tout danger pour la métaphysique est écarté.

Dangereuse est aussi la notion du vide, d'autant que les atomistes la considéraient comme indispensable à la physique, mettant le physicien en demeure ou bien d'admettre le vide,

77. *Physique*, IV, 4, 212 a, 29.

ou bien de nier des phénomènes évidents comme le mouvement ou la condensation et la raréfaction, qui ne sauraient avoir lieu dans le plein. À quoi Aristote ne se contente pas de riposter ; il attaque ; et, se plaçant sur le terrain de ses adversaires, il montre que la structure physique des choses à nous connue est incompatible avec l'existence du vide [78]. D'abord nous ne connaissons que des mouvements locaux dirigés, mouvements naturels qui sont des mouvements du corps vers son lieu propre, le bas ou le haut, selon que le corps est pesant ou léger, et qui s'arrêtent une fois ce lieu atteint, ou bien des mouvements violents qui le font sortir de son lieu propre et cessent dès que la cause motrice cesse d'agir ; ces mouvements sont nécessairement limités entre un état initial et un état final. Or, dans le vide, rien de pareil puisqu'il n'y a là ni haut ni bas ; il n'y a donc aucune raison pour que le mobile, dans le vide, ou bien ne s'arrête pas n'importe où, ou bien ne continue indéfiniment à se mouvoir. Il est bien instructif de voir comment cette conséquence qui, aux yeux d'Aristote, est absurde, est un énoncé grossier du principe d'inertie qui, à son tour, a renversé la science aristotélicienne ; la reconnaissance de sa validité suppose que l'on a le droit de considérer le mobile indépendamment de toutes ses propriétés physiques ; or pour Aristote, qui fait du mouvement un aspect ou une conséquence de ces propriétés, c'est là une absurdité ; un corps dans le vide serait un corps sans propriété physique ; et son mouvement ne pourrait être qu'arbitraire. Absurdité plus grande encore : un mobile, mû dans le vide, devrait être animé d'une vitesse infinie. Pour un moderne, à une force donnée agissant à un instant sur une masse donnée correspond une vitesse donnée ; si cette vitesse change, c'est que d'autres forces se sont appliquées au mobile, par exemple les forces de résistance émanées du milieu. Aristote est loin d'avoir une dynamique aussi précise : pour lui, la force consiste essentiellement à vaincre une résistance ; c'est, par exemple, la force du haleur qui tire un bateau ; la vitesse n'est nullement proportionnelle à la force, puisque l'expérience montre que le bateau, d'abord immobile, ne se met brusquement en mouvement que pour un certain degré d'effort ; de plus l'effort en agissant ne communique au bateau aucune vitesse, puisque

78. *Physique*, IV, 6 à 9.

le bateau s'arrête dès que l'effort cesse ; c'est donc par l'application renouvelée de la force que le mobile continue à se mouvoir : la vitesse dépend alors de la résistance à vaincre : supposez la résistance diminuant, la vitesse augmente ; à la supposer nulle, elle devient infinie. Ce qui a été dit de la traction peut se répéter de la poussée : un corps qui fait effort pour traverser un milieu a une vitesse qui augmente à mesure que la résistance des milieux qu'il traverse diminue ; si cette résistance devient nulle, la vitesse est infinie ; or, c'est précisément le cas du vide.

Restent les difficultés objectées par les partisans du vide ; pour le mouvement, les partisans du plein s'en tiraient par la théorie des mouvements en anneau, déjà indiquée par Platon : chaque mobile fait partie d'un cercle d'autres mobiles, et toutes les parties du cercle se déplacent à la fois, ce qui est possible sans vide ; pour la condensation et la raréfaction, ils admettaient que, à chaque augmentation de volume par changement d'eau en air par exemple, correspondait une diminution égale par changement d'air en eau, de telle manière que le volume total de l'univers reste le même.

Si le temps est essentiellement la succession des jours et des nuits, et en général des périodes, il est lié aux mouvements réguliers du ciel et naît, comme dit Platon, avec le ciel[79] ; c'était à la fois assurer une notion claire du temps, et éliminer l'antique et vague image cosmogonique d'un temps primitif antérieur au monde. Sur ce dernier point, Aristote s'accorde naturellement avec Platon ; sur le premier, il admet bien sans doute que le temps est lié au mouvement, qu'il est quelque chose du mouvement ; et il en donne comme preuve que, dès que nous ne percevons plus le changement, par exemple dans l'état de sommeil et dans les états où l'âme ne change pas, nous ne percevons plus le temps ; mais Platon a eu tort de croire qu'il dépendait seulement du mouvement du ciel. Identifier le temps avec le jour, ses multiples et ses sous-multiples, c'est confondre le temps avec l'unité de mesure par laquelle nous le mesurons ; c'est réaliser le temps en dehors des mouvements qu'il mesure ; c'est faire du temps un nombre nombrant, le nombre par lequel nous comptons le temps, nombre qui se rattache effectivement aux mouvements célestes. Mais

79. *Physique*, IV, 10-14.

le temps est en réalité la chose que nous comptons, le nombre nombré ; et il est en chaque mouvement, quel qu'il soit ; car chaque mouvement a sa durée, comme un attribut qui lui appartient ; c'est « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur », c'est-à-dire ce qu'à un instant donné, l'instant présent, qui est la fin du passé et le début de l'avenir, nous pouvons compter comme antérieur et comme postérieur. Nous le comptons au moyen des révolutions célestes, comme nous comptons la longueur d'une chose au moyen de la coudée, sans que la longueur appartienne moins à la chose elle-même.

Ainsi s'orientent les efforts d'Aristote, pour transformer les notions de mouvement, d'infini, de lieu et de temps : en refusant de les concevoir comme séparées de la substance, il rejetait tout l'esprit des anciens physiciens, et il inaugurait un mouvement de pensée dont on verra plus tard les abus et les dangers.

VIII. – Physique et astronomie : le monde

C'est dans le même esprit qu'Aristote élabore l'image du monde qu'il recevait des astronomes géomètres du Vᵉ et du VIᵉ siècle.

Pour bien saisir la position d'Aristote, il faut se rendre compte du contraste qu'il y avait entre la représentation mathématique de l'univers créée par les astronomes et la représentation des physiciens. C'était un désaccord complet : d'une part, un ciel de même nature que les météores, engagé comme eux dans le devenir incessant des naissances et des corruptions ; un mouvement éternel unique, dont l'état actuel de l'univers est seulement un des aspects ; une tendance à un mobilisme universel, qui ne laisse nulle permanence à rien qu'au mouvement : d'autre part, l'astronomie de Platon et d'Eudoxe substitue au ciel sensible un ciel d'une structure géométrique permanente, composé de cercles ou de sphères concentriques animées chacune d'un mouvement uniforme ; elle affirme l'existence de mouvements distincts et irréductibles, puisque le système ne réussit que si chacune des sphères est animée d'un mouvement propre, indépendant du mouvement des autres ; elle met enfin en lumière l'opposition entre

l'intelligibilité presque parfaite des choses célestes et les changements incessants des choses sublunaires.

Mais l'astronomie nouvelle ne se présente pas chez Platon comme une simple hypothèse ; elle vise en effet à restaurer et à justifier rationnellement une très antique idée religieuse, dont la physique était la négation, et contre laquelle s'acharnaient au IVe siècle les derniers représentants des Ioniens ; c'est l'idée d'une opposition de valeur religieuse entre le ciel et la terre, le ciel contenant des êtres divins et étant lui-même de nature divine. L'astronomie inclut donc en elle toute la chaleur d'une conviction religieuse, et c'est sur elle que Platon, dans les *Lois*, bâtit la religion qu'il impose aux citoyens. L'âme, ou mouvement qui se meut lui-même, qui a l'initiative de tous les autres mouvements, est en effet, à ses yeux, une supposition nécessaire du nouveau système du monde ; c'est l'âme qui, par ses mouvements propres dont les noms sont vouloir, examiner, délibérer, mène toutes choses au ciel et sur terre[80].

Aristote suit ce mouvement d'idées, mais en le transformant : il accepte l'astronomie d'Eudoxe, mais il en cherche les raisons physiques ; il accepte l'union étroite de l'astronomie et de la théologie, et c'est véritablement une théologie astrale qu'il institue ; mais au mouvement qui se meut lui-même, à l'âme, il substitue un moteur immobile, de la nature de l'intelligence.

Voyons le premier point : Aristote cherche à établir les raisons physiques du caractère primordial du mouvement circulaire, c'est-à-dire du mouvement uniforme d'un astre selon le grand cercle d'une sphère. Ce mouvement est seul à réaliser une condition que les physiciens cherchaient vainement dans les autres mouvements, à savoir la perpétuité. Les physiciens avaient le tort d'attribuer cette perpétuité à un mouvement d'altération qualitative, puisque, on l'a vu, des mouvements de ce genre ont nécessairement un état initial et un état final, puisqu'ils vont d'un contraire à un autre, du chaud au froid, par exemple. D'ailleurs ils sont nécessairement postérieurs au mouvement local ou transport ; il n'y a, en effet, altération que lorsqu'un patient subit l'effet d'un agent ; par exemple, la nourriture se transforme en chair par assimilation sous

80. *Lois*, X, 893 c ; 896 a.

l'influence de l'être vivant ; mais, pour que cette influence ait lieu, il faut d'abord que le patient soit amené, par un mouvement local, au contact de l'agent. D'autre part, la capacité pour un être de produire un mouvement local est, chez lui, le signe de la perfection : la supériorité de l'animal sur la plante consiste en cette capacité qu'il ne possède que lorsqu'il est complètement formé et achevé ; or le parfait est nécessairement antérieur à l'imparfait. Mais parmi les mouvements locaux tous ne peuvent être continus. Ces mouvements sont, en effet, de deux sortes : les mouvements rectilignes, dont le type est celui du poids qui descend ou du feu qui monte, et les mouvements circulaires. Or, les mouvements rectilignes ne peuvent pas être continus ; le monde n'étant pas infini, ils ont lieu nécessairement entre un état initial et un état final, contraires l'un à l'autre, entre le haut et le bas, la droite et la gauche, l'avant et l'arrière. Dira-t-on que l'on peut concevoir un mobile se mouvant sans arrêt du haut vers le bas, puis du bas vers le haut, et ainsi de suite à l'infini ? Mais ce mouvement n'est d'abord pas un mouvement unique ; puisque le mouvement vers le haut est contraire au mouvement vers le bas, il se compose d'autant de mouvements qu'il y a eu de changements de direction ; de plus, ce n'est pas un mouvement sans arrêt ; il y a en réalité un arrêt chaque fois que le mobile change de direction, puisque l'on ne peut concevoir que, par exemple, l'instant final du mouvement vers le haut soit le même que l'instant initial du mouvement vers le bas.

Il en est tout autrement du mouvement circulaire à sens unique ; son point initial est aussi le point final vers lequel il se dirige ; ou plutôt tout point de son trajet peut être à volonté considéré comme début, fin ou milieu ; c'est le seul mouvement qui soit, à chaque moment, tout ce qu'il peut être. De là cette conclusion qui sonne si étrangement à des oreilles modernes : le mouvement circulaire est le seul qui soit à la fois « simple et complet », car si un mouvement rectiligne a une direction simple, par exemple vers le bas, il n'est pas complet, puisqu'il exclut le mouvement de direction inverse ; et, s'il est complet, il n'est plus simple, puisque le mobile doit suivre successivement des directions différentes[81].

81. *Physique*, VIII, 7 à 9, surtout 8, 264, b 9 et 9 début.

Cette cinématique, dont la pensée moderne aura plus tard tant de peine à se dégager, a sa racine dans la conception du mouvement ; Aristote définit un mouvement non point par ce qu'il est à chaque instant successif, mais par ce qu'il réalise globalement dans l'être qui en est le siège ; par exemple le mouvement rectiligne vers le haut, mouvement naturel du léger, est le mouvement par lequel le feu, regagnant son lieu propre, réalise ainsi pleinement son essence. Le mouvement n'est pas cette quasi-substance que disait Protagoras ; c'est un attribut de la substance, et, lorsqu'il est naturel ou volontaire, il doit avoir sa raison dans la substance elle-même : comme le mouvement du coureur du stade a sa raison dans sa volonté de gagner le prix, le mouvement du feu a sa raison dans la nature du feu, qui a son lieu naturel dans les régions élevées. Ainsi, le mouvement circulaire a sa condition dans la nature de la substance du ciel, cette cinquième essence, différente des quatre éléments et dont la propriété essentielle est de pouvoir se mouvoir régulièrement. La simplicité du mouvement circulaire vient donc non pas de la simplicité de sa trajectoire, mais bien de l'unité d'intention qu'il manifeste ; simplicité veut dire unité de fin, et n'a pas égard à la complexité du mouvement pris en lui-même.

Voilà donc en quel sens le mouvement circulaire peut être un mouvement unique, simple et continuel, seul capable de réaliser le mouvement perpétuel que cherchaient les anciens physiciens. Or, ce mouvement perpétuel est, d'autre part, absolument nécessaire ; car il n'y a pas de temps sans mouvement, puisque le temps est le nombre du mouvement ; et le temps n'a pas commencé, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'instant dont on puisse dire qu'il est l'instant initial du temps, puisque tout instant présent n'existe qu'à titre de limite entre le passé et l'avenir. Le mouvement circulaire du ciel est donc un mouvement perpétuel et nécessaire, sans commencement ni fin ; n'étant pas un mouvement entre des contraires, il n'a pas de point initial. Il n'y a pas de cosmogonie ; il n'y a pas d'origine temporelle de l'ordre des choses célestes ; les schèmes de l'astronome sont devenus une réalité ; l'astronomie mathématique, fondée sur l'observation et l'analyse, se transforme en une physique dogmatique[82].

82. Sur la collaboration personnelle d'Aristote à l'astronomie des sphères et les modifications qu'il y apporta, voir *Métaphysique*, Λ 8.

À cette physique céleste se lie étroitement la théologie. La substance du ciel a la puissance de se mouvoir d'un mouvement circulaire ; cette puissance, c'est sa matière qui est la matière locale ou topique, c'est-à-dire la simple possibilité de changer de lieu, sans altération ni changement d'aucune autre sorte[83]. Mais cette possibilité qui, on l'a vu, doit éternellement se réaliser, qui la fait passer à l'acte ? Qui est le moteur ?

IX. – La théologie

De Platon, Aristote garde la notion du contraste entre des mouvements qui paraissent spontanés, tels que ceux du feu qui monte, de la pierre qui tombe, de l'être vivant qui se meut et s'arrête au gré de son désir, enfin de la course infatigable du ciel, et des mouvements qui sont dus à des poussées ou à des tractions. Leur thèse commune, c'est d'affirmer le caractère original et primitif du premier genre de mouvements, le caractère dérivé du second genre. Ceux-ci ne sont en effet intelligibles que par rapport aux premiers, puisqu'ils consistent à s'opposer à eux, principalement en faisant mouvoir des corps pesants dans une direction autre que leur direction spontanée vers le bas ; la mécanique n'est proprement que l'art de construire des machines telles que le levier, la balance, le coin, pour produire ces mouvements violents et contre nature pour l'usage de l'homme. Il s'ensuit qu'il est tout à fait inintelligible et même contradictoire de chercher, comme les atomistes, une explication mécaniste des mouvements du premier genre ; la perception commune, l'expérience, donne raison à cette thèse, et s'oppose pour longtemps au développement de la géniale intuition de Démocrite, avec laquelle disparaîtrait toute la théologie d'Aristote.

Ces mouvements primitifs ont donc des moteurs qui ne sont point des corps, et dont l'action n'est pas mécanique ; ce sont, pour les platoniciens, des âmes, c'est-à-dire des mouvements qui se meuvent eux-mêmes ; le platonisme des *Lois* et celui de l'*Épinomis* est une véritable restauration de l'animisme ; cette force spontanée qu'est l'âme existe non seule-

83. *Métaphysique*, Δ, 8. 1069, b 26 ; H 1, 1042 b, 5-6.

ment chez l'animal, mais pénètre l'univers entier dont elle dirige les moindres détails, depuis le mouvement des cieux jusqu'aux changements des éléments. Contre cette confusion, Aristote proteste ; là où le platonisme cherche unité et continuité, il distingue et hiérarchise : le mouvement d'un élément qui gagne son lieu propre, celui d'un être vivant, celui des cieux ne sont pas produits par des moteurs de même espèce. Le mouvement de la pierre qui tombe n'a rien d'un mouvement vital ; car il ne commence point et ne finit pas de lui-même ; mais il est produit par suite d'une circonstance extérieure, par la suppression de l'obstacle qui l'empêchait de gagner son lieu propre, et il s'arrête lorsque ce lieu est atteint[84]. Au contraire, le mouvement local de l'animal a sa source en une représentation et un désir ; il se conforme à ce désir autant que le permettent les conditions mécaniques du mouvement et la constitution organique de l'animal ; il y a donc à la fois chez lui, selon son désir, pouvoir d'initiative et pouvoir d'arrêt, tandis que l'élément ne pouvait ni se mouvoir ni s'arrêter de lui-même. Enfin le mouvement des cieux n'est pas comparable à celui d'un animal.

Aristote, dans un ouvrage considéré, sans doute à tort, comme apocryphe[85], critique l'analogie que l'on s'efforçait alors d'établir entre eux ; on avait remarqué que les mouvements de l'animal supposaient des parties immobiles dans l'intérieur de l'animal, les points fixes (articulations) autour desquels peuvent tourner les segments du squelette, et de plus un plan fixe extérieur à l'animal, la terre, sur lequel il trouve un point d'appui : de même, dans l'univers, les pôles constitueraient les points fixes autour desquels tourne le ciel, et la terre sur laquelle il roule. Cette comparaison, poussée plus loin que ne le fait Aristote, amènerait à conclure que le moteur du ciel est de la même nature que celui d'un être vivant, c'est-à-dire de la nature d'une âme. Mais Aristote évite cette conclusion en montrant la faiblesse de l'analogie : en effet, dans une sphère qui tourne, il est faux qu'il y ait une partie qui soit immobile ; les pôles sont de simples points mathématiques sans réalité physique ; de plus, si l'on assimile le rapport de la terre au ciel avec celui de la terre aux animaux,

84. *Physique*, VIII, 4.
85. *Du mouvement des animaux*, chap. III et IV.

il faudra dire que la terre est en dehors de l'univers. Contrairement à Platon, Aristote ne voit donc dans le ciel rien qui ressemble à un organisme vivant.

Ainsi moteur naturel de l'élément, moteur de l'animal et moteur des cieux sont de nature différente. Ils ont pourtant un attribut commun, c'est d'être eux-mêmes immobiles ; Aristote s'oppose avec force à l'idée platonicienne que le principe du mouvement puisse être encore un mouvement. D'une manière absolument générale, un moteur, en tant que tel, ne peut être mû ; car le moteur est ce qui est en acte ce que le mobile est en puissance ; par exemple c'est le chaud en tant qu'il échauffe ; c'est le savant en tant qu'il instruit ; si le moteur était mû comme le veut Platon, il faudrait qu'il fût à la fois et sous le même rapport savant et non savant, chaud et non chaud. Si donc il y a un être qui se meut lui-même, il n'est pas simple, et il se dédouble nécessairement en un moteur immobile et une partie mue par ce moteur (*Physique*, VIII, 5).

Chacune des classes de mouvements (naturel, vital et céleste) nous renvoie à une classe distincte de moteurs immobiles : nature, âme représentative, moteur du ciel. Il y a donc un nombre très grand de pareils moteurs, autant qu'il y a de mouvements distincts, ou au moins de séries distinctes de mouvements enchaînés. La notion de moteur immobile coïncide au fond complètement avec la notion de forme ou d'être en acte ; le moteur, c'est l'être en acte en tant qu'il a rencontré un mobile capable de passer de la puissance à l'acte. Le type de l'action motrice, c'est celle du médecin qui guérit son malade, du statutaire qui sculpte, c'est-à-dire une action qui ordonne les mouvements de telle façon que la matière devienne susceptible de recevoir une forme existant actuellement dans le moteur ; l'action est ordonnatrice en même temps que motrice. Et c'est pourquoi le mouvement cesse dès que le moteur n'agit plus, comme une armée est sans ordre dès qu'elle n'est plus commandée ; il n'est point quelque chose qui pourrait être communiqué au mobile et persister de lui-même ; le mobile comme tel n'a jamais de lui-même que la possibilité de se mouvoir.

Il reste à voir quelles sont, parmi ces moteurs immobiles, les particularités du moteur des cieux. Comme le mouvement du ciel est continu et uniforme, il lui faut un moteur éternel-

lement en acte et dont l'action soit immuable; donc un moteur indivisible, puisqu'un moteur divisible épuiserait nécessairement son action au bout d'un temps fini[86]. De quelle manière Aristote, partant de ces caractères purement formels du moteur des cieux, éternel et indivisible, en a-t-il dérivé l'idée que ce moteur était une intelligence toujours en acte, contemplant sans fin son objet, un vivant éternel et parfait, en d'autres termes, était Dieu[87] ? L'idée intermédiaire est celle d'être en acte ; le moteur des cieux est toujours en acte ; or, un être pleinement en acte, où il ne reste aucune trace de potentialité, de développement possible, de matière, de privation, ne peut être qu'une pensée (νόησις) ; Aristote imagine cet acte pur d'après l'état qui est en nous le plus divin et le plus agréable, c'est-à-dire la contemplation du savant qui, ayant atteint la vérité, en a une connaissance immobile et définitive ; si nous supposons permanent et total et dégagé de la vie corporelle cet état qui, chez l'homme, est passager, partiel et lié au corps, nous nous représentons l'acte pur, l'acte de l'intelligence, qui est la vie éternelle et parfaite de Dieu, qui est Dieu lui-même. Il n'y a donc en Dieu aucune trace des opérations intellectuelles qui, dans l'âme humaine, supposent un changement, telles que la sensation, l'image, la réflexion qui cherche, la pensée discursive, pas plus que des fonctions végétatives qui se rapportent à la vie du corps ; Dieu n'est pas une âme, un principe vital, mais une pensée intellectuelle.

Mais une intelligence ne contient-elle pas toujours de la puissance ? Par exemple notre intelligence humaine n'est qu'une simple faculté de penser ; pour être en acte, elle doit subir l'influence de l'intelligible, à peu près comme la sensation qui ne peut être actuelle que sous l'action d'une chose sensible. À Dieu, s'il est intelligence, serait donc supérieur l'intelligible grâce à quoi il pense. Grave question, puisque nous voyons renaître du coup, au-dessus du moteur des cieux, tout le monde intelligible de Platon, que contemple le démiurge comme un modèle au-dessus de lui ; nous voyons compromise l'éternelle actualité du moteur des cieux, s'il peut cesser de penser. Aristote l'a résolue ainsi : puisque Dieu est l'être supérieur, il s'ensuit qu'il n'a pas d'autre intelligible que

86. *Physique*, VIII, 6.
87. *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b, 27-29.

lui-même ; « Il se pense lui-même ; il est la pensée de la pensée »[88] ; c'est ainsi seulement qu'il peut se suffire à lui-même. Est-ce là une solution purement verbale ? Aristote sait fort bien que, même chez l'homme, tout savoir, quel qu'il soit, sensation, pensée ou réflexion, est accompagné de la connaissance de lui-même ; on ne peut savoir, sans savoir qu'on sait ; mais l'objet principal du savoir n'est pas cette connaissance de soi ; il est un intelligible ou un sensible, distinct de l'intelligence et de la sensation. Ce qui en l'homme est l'accessoire devient en Dieu le principal ou plutôt l'unique ; il n'a plus à quêter en dehors de lui les objets de sa pensée, et c'est ainsi seulement que cette pensée peut être achevée et indéfectiblement parfaite. C'est vers cet état d'indépendance que tendent, chez nous, les sciences les plus élevées ; en effet, dans les sciences théoriques telles que les mathématiques, l'objet est identique à la pensée que l'on en a[89] ; la pensée épuise tout ce qu'il y a dans l'objet ; elle ne lui est point postérieure, ni davantage antérieure ; elle lui est identique.

La théologie d'Aristote est au sommet de la métaphysique et de la physique. Elle résout à la fois la question du moteur des cieux et celle de la substance : celle du moteur des cieux ; car la parfaite uniformité de leurs mouvements s'explique par l'immutabilité divine ; de plus, il est naturel que l'intelligence soit motrice, c'est-à-dire que les choses mobiles tendent à imiter, autant qu'il leur est possible, cette immutabilité ; Dieu meut le ciel comme l'aimé meut son amant[90]. La condition de ce mouvement uniforme, c'est l'inaltérable quintessence ou éther, capable du seul mouvement circulaire ; elle a sa raison d'être en ce mouvement qui est la fin pour laquelle elle existe. Aussi Dieu n'est pas le démiurge du monde, il ne connaît même pas le monde ; il est seulement la fin vers laquelle il aspire.

La théologie résout aussi la question de la substance ; avec Platon, Aristote admet une substance incorporelle séparée, c'est Dieu ; mais c'est en un sens bien différent des Idées. La grande différence, c'est que Dieu n'est point, comme les Idées, la substance de toutes choses, pas plus qu'il n'est l'objet

88. Λ, 9, 1074 b, 33.
89. *De l'âme*, III, 7, début.
90. *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b, 2.

de la science. En revanche, il est, si l'on peut dire, la substance par excellence, comme il est la science par excellence. Il est la substance par excellence, pour cette raison que ce qu'il est, son essence, n'a pas à chercher d'appui en dehors de lui pour devenir une substance effectivement réalisée. Les autres formes substantielles, en effet, ne peuvent devenir effectivement des substances que si elles trouvent en dehors d'elle, dans une matière, les conditions de leur réalisation ; la statue ne peut devenir une réalité que grâce au marbre, l'homme que grâce à un corps organisé fait d'une multitude d'éléments. C'est pourquoi la forme substantielle, qui est l'essence d'un être, n'est pas encore sa substance ; la substance désignera plutôt le composé de forme et de matière. En Dieu, acte pur, la difficulté disparaît ; la pensée n'a d'autres conditions qu'elle-même ; elle est sans matière ; cette substance éternelle, identique à son essence, est le type que s'efforceront d'imiter les substances passagères, nées de la combinaison de la forme et de la matière ; mais elle ne remplace nullement ces substances. Dieu est aussi la science par excellence, mais une science inaccessible à l'homme, qui cherche ses objets dans le monde. On voit à quel point la place de la théologie dans la doctrine d'Aristote est différente de celle du monde des Idées dans celle de Platon.

Pour mieux la comprendre, il convient de parler de la crise qu'elle paraît avoir subie au cours du développement de sa pensée. Aristote est en général extrêmement réservé dans le développement de la théologie : « Les êtres non engendrés et incorruptibles sont sans doute précieux et divins, mais c'est eux que nous connaissons le moins [...] ; sans doute, avec le prix qu'ils ont, un léger contact avec eux nous est plus agréable que la connaissance des choses qui nous entourent, comme il est meilleur de voir la moindre part d'un objet aimé que de connaître avec exactitude beaucoup des autres êtres ; pourtant la proximité de ces êtres, leur parenté de nature avec nous, voilà des avantages en échange de la science des choses divines. »[91] Paroles caractéristiques de l'ancien platonicien : ce n'est plus dans le suprasensible qu'il va chercher l'objet d'une science exacte ; la théologie est au-dessus des prises de l'homme. De là ses hésitations entre le monothéisme et le

91. *Des Parties des animaux*, I, 5.

polythéisme. Il incline assurément vers le monothéisme, parce que l'unité d'organisation de l'univers ne saurait être attribuée qu'à l'unité de sa cause finale, et il termine sa théologie en citant le vers d'Homère, qui deviendra le texte perpétuel du monothéisme païen : « Il n'est pas bon qu'il y ait plusieurs maîtres. »[92] Mais d'autre part, Dieu est le moteur des cieux et un moteur immuable ; son effet doit donc être toujours le même ; or l'astronomie nous révèle l'existence d'un grand nombre de sphères concentriques, dont chacune est animée d'un mouvement propre, tout à fait indépendant de celui des autres ; les principes d'Aristote exigent ici qu'il y ait autant de moteurs distincts, et ils conduisent au polythéisme[93].

De là, la place réelle de la théologie d'Aristote ; la connaissance de Dieu en lui-même n'est nullement son but ; elle n'a aucun rôle en morale ou en politique. Dieu est considéré uniquement dans sa fonction cosmique, comme le producteur de l'unité du monde, unité qui en permet la connaissance rationnelle. Entre ce moteur immobile et les autres moteurs immobiles, à actions passagères et changeantes, que sont les âmes, la nature et, en général, les formes, il y a une hiérarchie ; l'action de chacun de ces moteurs inférieurs est déterminée non pas spontanément et à son gré, mais selon l'ordre qui vient du premier moteur et qui se transmet par le mouvement des cieux jusqu'à la terre. La science des choses naturelles consistera avant tout à démêler cette hiérarchie, dont chaque terme est la cause finale qui ordonne le terme inférieur, le mouvement du ciel s'efforçant par sa circularité et son uniformité d'imiter l'immutabilité divine, du même que, au-dessous de la lune, le cercle sans fin et retournant toujours sur lui-même des générations et des corruptions imite, autant que le permet la matière, le mouvement du ciel. « Tous les êtres naturels ont ainsi quelque chose de divin. »[94] La théologie est la garantie qu'il y a non seulement des causes finales partielles travaillant chacune dans une sphère limitée, mais une cause finale universelle qui en règle l'action ; « l'homme engendre l'homme, mais le soleil aussi ».

92. *Métaphysique*, Λ, 10, 1076 a, 24 (*Iliade*, II, 204).
93. Cf. *Physique*, 258 b, 10 ; 259 a, 3, et *Métaphysique*, Λ, 8, 1074 a, 31-38.
94. *Éthique à Nicomaque*, IX, 14, 1153 b, 32.

X. – Le monde

L'univers entier est donc l'ensemble des conditions auxquelles le mouvement des cieux peut exister. En effet, s'il doit y avoir un mouvement circulaire, il faut qu'il y ait par opposition en son centre un corps qui reste immobile ; c'est la terre : le géocentrisme et l'immobilité de la terre sont donc démontrés. De plus, s'il y a de la terre, c'est-à-dire un corps pesant qui, déplacé du centre, tend à y retourner, il faut, par une nécessaire opposition, qu'il y ait du feu, c'est-à-dire un corps léger qui tend vers le haut ; car si un contraire existe, son contraire ne peut pas ne pas exister. Si l'on considère non plus l'affinité de l'élément avec son lieu propre, mais les qualités essentielles par où il manifeste son activité et sa passivité, l'on verra que de la même règle découle l'existence des éléments intermédiaires, eau et air ; car à la terre, dont les attributs sont froid et sec, on voit que s'oppose non seulement le feu, dont les attributs sont chaud et sec, mais l'eau, dont les attributs sont froid et humide ; au feu, chaud et sec, s'oppose non seulement la terre, mais l'air qui est chaud et humide[95]. Ainsi se déduisent les quatre éléments. On voit qu'Aristote, suivant une conception courante chez les médecins et les physiciens, reconnaît quatre propriétés actives fondamentales opposées deux à deux : le chaud et le froid, le sec et l'humide ; si l'on combine deux à deux en un même sujet ces quatre attributs, en excluant les combinaisons qui uniraient les opposés, il reste quatre combinaisons possibles, sec-froid, froid-humide, humide-chaud, chaud-sec ; chacune de ces combinaisons caractérise un élément : la terre, l'eau, l'air, le feu ; il est aisé de voir que l'on passe de chacun au suivant et que l'on revient du quatrième au premier en substituant à une propriété du couple l'opposé de cette propriété ; ainsi on passe de la terre à l'eau, en substituant l'humide au sec, dans le couple que forme la terre. Il y a donc possibilité d'un passage continu d'un élément à un autre, dans un ordre déterminé, la terre pouvant se changer en eau, l'eau en air, l'air en feu ; chaque fois la corruption d'un élément est la génération du

95. *Du Ciel*, II, 3.

voisin ; de plus ce devenir est circulaire, puisque le quatrième élément peut, de la même manière, redonner naissance au premier (l'ordre pouvant d'ailleurs être inverse de celui que l'on a choisi) ; de cette manière ce devenir peut être sans fin. Cet incessant mouvement de transmutation circulaire n'est pas seulement possible ; il est réel ; si en effet les éléments ne se changeaient pas l'un dans l'autre, comme ils ont des mouvements limités vers le bas et le haut, chacun s'arrêterait en son lieu propre et le mouvement cesserait dans la région sublunaire : le cercle des transmutations imite à sa manière le mouvement circulaire des cieux. D'autre part, pour que ce cercle soit possible, il faut qu'il y ait dans le ciel plus d'un mouvement de translation circulaire ; car un seul mouvement, celui des étoiles fixes par exemple, laisserait les éléments dans le même rapport ; il faut donc qu'il y ait plusieurs sphères concentriques douées chacune d'un mouvement propre et dont l'axe est incliné sur celui du ciel des fixes ; grâce à l'inclinaison de l'écliptique se produisent ces effets variables que nous appelons les saisons, dont chacune est caractérisée par la prépondérance d'une des propriétés fondamentales des éléments, le chaud ou le froid, le sec ou l'humide, qui, selon la place relative du soleil, remporte temporairement la victoire sur son opposé.

Tel est, en raccourci[96], l'univers d'Aristote : tous les détails y sont commandés par l'ensemble. Le cadre de la physique des choses sublunaires est ainsi déterminé ; elle est l'étude des actions et passions réciproques qui ont lieu, soit entre les éléments, soit entre des corps déjà formés, et qui produisent tous les mélanges et altérations, grâce auxquels de nouveaux corps pourront naître, de nouvelles formes substantielles s'insérer dans la matière. Et il ne faut pas oublier que tous ces changements, bien qu'ils aient leurs conditions matérielles dans les forces élémentaires, ont leur cause finale, leur cause véritable dans la forme vers laquelle ils sont orientés ; le remède agit par une suite d'altérations de la substance vivante ; mais la cause véritable de ces altérations, c'est la santé. Il faut se garder de croire que la production d'un corps

96. Pour une exposition d'ensemble, voyez *Du Ciel*, II, 3, continué par *De la Génération et de la Corruption*, II, 9.

nouveau est due à ces combinaisons ou altérations qui n'en sont que les conditions.

Encore ces conditions peuvent-elles être étudiées en elles-mêmes. Un corps ne subit l'influence d'une force que parce qu'il y a en lui de la matière, c'est-à-dire au fond la possibilité d'un changement ; ainsi lorsque l'air, sous l'influence du froid, se change en eau, ce n'est pas la chaleur de l'air qui a pâti, puisque la chaleur est une forme ; sans matière, le feu serait impossible ; c'est en réalité sa matière[97]. On appelle matière première cette puissance de changement, entièrement indéterminée, qui est impliquée dans la transmutation des éléments ; au contraire la matière seconde, par exemple l'airain d'une statue, est déterminée en elle-même, bien qu'elle soit indéterminée relativement au changement qu'elle est encore capable de subir[98]. C'est donc grâce à la matière que l'agent peut agir en s'assimilant le patient, par exemple le feu en échauffant ; pour qu'il y ait action, il faut donc que l'agent rencontre un patient qui actuellement est différent de lui, mais qui lui est semblable en puissance. Un cas spécialement important, c'est le mélange, qui se forme par suite d'actions et de passions réciproques entre deux corps ; le mélange n'est pas une juxtaposition, comme le prétendent les atomistes, mais une union réelle où toute partie, si petite qu'elle soit, est homogène à l'ensemble : encore ici, nous trouvons cette même absolue confiance en la sensation brute et non analysée, qui est caractéristique de l'esprit d'Aristote. Les différences du mélange dépendent à la fois des doses et de la nature des corps qui y entrent ; le corps mélangé peut disparaître s'il est en trop petite quantité, comme une goutte d'eau dans la mer, ou s'il est beaucoup plus passif que l'autre ; par exemple dans un alliage d'étain et d'airain, l'étain disparaît, ne laissant de lui qu'une couleur[99].

Une première application de cette physique est dans les *Météores*, où Aristote a cherché à déterminer les diverses actions qui produisaient cet ensemble de phénomènes irréguliers, voie lactée, comètes, apparitions ignées, qui se produisent au-dessous de la sphère de la lune, et aussi les états

97. *De la Génération et de la Corruption*, I, 7, fin.
98. *Métaphysique*, Θ, 7, 1049 a, 25.
99. *De la Génération et de la Corruption*, I, 6 à 10.

généraux de l'atmosphère, vents, tremblements de terre, foudre, tempête. Le IVe et dernier livre est consacré à l'étude de ce que l'on pourrait appeler les divers états de la matière sous l'influence des deux causes actives par excellence, du chaud et du froid ; les phénomènes de la cuisson et de la congélation sont spécialement signalés, ainsi que les états dus au mélange, comme le mou, le facile à courber, le fragile, le cassable, etc.

Toutes ces études sont orientées vers le dernier chapitre, qui a pour objet l'étude des mélanges qui forment les diverses parties de l'être vivant, os, muscle, etc.

XI. – L'être vivant : l'âme

Les éléments n'existent qu'en vue de la formation de ces tissus vivants ; ces tissus n'existent qu'en vue de la formation d'organes tels que l'œil ou le bras ; ces organes eux-mêmes n'existent qu'en vue d'accomplir certaines fonctions très compliquées, telles que la vue pour les yeux, ou le mouvement pour les bras[100]. Les fonctions vitales en exercice sont donc une des fins principales pour lesquelles la nature agit et opère toutes les combinaisons et mélanges qui rendront possible l'être vivant.

Mais la vie n'est pas le produit de ces combinaisons et de ces mélanges ; le corps organisé a seulement la vie en puissance ; il ne sera vivant en acte, c'est-à-dire il ne pourra exercer effectivement les fonctions d'un corps vivant, la nutrition, le développement jusqu'à l'état adulte, la corruption, que lorsqu'il aura reçu cette forme substantielle, qui s'appelle l'âme. L'âme est « l'entéléchie première d'un corps naturel qui a la vie en puissance »[101], c'est-à-dire qui est doué d'organes propres à accomplir les fonctions vitales. Elle est donc liée à ce corps à la manière dont le tranchant du fer est lié à la hache ; elle est la condition immédiate de l'activité du corps, à peu près de la même manière que la science que possède le savant est la condition immédiate à laquelle il contemple la vérité ; de même que le savant ne la contemple pas toujours,

100. *Des Parties des animaux*, II, 1 : ce que nous appelons les tissus sont les homéomères, composés de parties homogènes, les organes étant des anhoméomères, composés de plusieurs homéomères.

101. *De l'Âme*, II, 1, 412 a, 27.

de même l'âme n'agit pas toujours et a sa période de sommeil ; mais elle est toujours immédiatement apte à agir.

L'âme est donc avant tout chez Aristote principe de l'activité vitale, moteur immobile de cette activité. La psychologie est l'introduction à l'étude des êtres vivants, comme la théologie est l'introduction à l'étude de l'univers ; elle n'a plus d'objet propre et séparé, comme dans la tradition de Pythagore et de Platon ; l'âme n'est plus la voyageuse qui va de corps en corps accomplir sa destinée à elle ; elle est liée au corps comme la vue est liée à l'œil[102]. Rien ne reste du mythe platonicien, qu'Aristote semble avoir accepté dans ses premiers écrits ; le problème de la morale est aussi indépendant de la psychologie qu'il l'est de la théologie ; âme et corps naissent et disparaissent ensemble.

Il en résulte qu'il n'y a pas, comme l'a cru Platon, d'étude de l'âme en général ; le philosophe étudie l'âme à la manière dont le géomètre étudie les figures : le géomètre n'étudie pas la figure en général, qui ne désigne aucune essence, mais le triangle, le polygone, etc., et ainsi une série de figures, de la plus simple à la plus composée, dont chacune implique les précédentes, mais non les suivantes. De même, le philosophe étudie la série des fonctions ou facultés ou puissances de l'âme, dont chacune implique les précédentes, mais non les suivantes : fonction nutritive, sensitive, pensante et motrice. Qui possède par exemple la fonction sensitive possède la nutritive ; mais l'inverse n'est pas vrai, et la plante par exemple a seulement la capacité de se nourrir. Ces fonctions ne constituent pas, pour qui en possède plusieurs, autant d'âmes différentes ; elles diffèrent logiquement, puisqu'elles aboutissent à un acte différent, mais non pas localement ni par leur substance ; chaque vivant a une âme unique (*De l'Âme*, II, 2).

La théorie des fonctions de l'âme est née très évidemment de la classification des êtres vivants en végétaux, animaux sans raison et animaux raisonnables. Mais cette classification tranchée ne doit pas faire oublier qu'Aristote est essentiellement continuiste, et qu'il voit dans la vie supérieure, non une pure et simple addition, mais bien la réalisation de quelque chose qui était ébauché dans la vie inférieure. Chez la plupart des autres animaux, il y a des traces des caractères qui se distin-

102. *De l'Âme*, II, 1, 412 b, 18.

guent avec le plus d'évidence chez les hommes : sociabilité et sauvagerie, douceur et dureté, courage et lâcheté, timidité et assurance. Il y a même, chez beaucoup, des images de l'intelligence réfléchie. C'est par le plus ou le moins que ces animaux diffèrent de l'homme, et que l'homme diffère de beaucoup d'entre eux. La nature passe peu à peu des êtres inanimés aux animaux, à tel point que la continuité fait que les limites nous échappent et que nous ne savons à qui des deux appartiennent les intermédiaires ; à propos de certains êtres marins, on peut demander s'ils sont animaux ou plantes[103]. Ce n'est pas qu'Aristote ait la moindre tendance à favoriser un évolutionnisme comme celui d'Empédocle ; tout au contraire c'est pour lui une règle absolue (qu'il transporte du domaine de la vie à la nature entière) qu'on ne peut pas passer d'un genre à un autre, et que le semblable produit toujours son semblable ; comme il y a identité spécifique entre la santé du médecin et celle qu'il produit chez le malade, il y a toujours identité spécifique entre le générateur et l'engendré ; les êtres vivants se répartissent en espèces fixes incorruptibles dont la forme est transmise d'un individu périssable à un autre par la génération ; c'est ainsi seulement que le vivant peut imiter le cours éternel des astres et atteindre la perpétuité. Ainsi la thèse de la fixité des espèces se relie aux tendances les plus profondes d'Aristote, à sa recherche de points fixes dans le devenir. La continuité est chez lui tout autre chose que l'évolution ; c'est non pas l'explication du supérieur par l'inférieur, mais tout au contraire de l'inférieur par le supérieur, de la plante par l'animal, de l'animal par l'homme : seuls le parfait et l'adulte nous permettent de comprendre l'imparfait.

C'est là l'idée maîtresse de l'étude des facultés de l'âme, qui peut alors s'envisager sous deux aspects : en premier lieu, l'étude de chacune des facultés est comme l'introduction à un chapitre d'anatomie, qui décrit les tissus, et les organes formés de ces tissus, qui permettent à la faculté de s'exercer : ainsi la fonction nutritive, qui est l'assimilation de la nourriture par le corps, telle que le corps s'accroisse à l'état adulte et s'y maintienne, commande tout un mécanisme d'actions corporelles sans lesquelles elle ne peut être connue ; c'est d'abord la cuisson de l'aliment ingéré par la chaleur inté-

103. *Histoire des Animaux*, VIII, 1.

rieure, émanée du cœur, qui, comme principe du chaud, est engendré le premier dans l'animal ; la nourriture liquéfiée ou durcie par le chaud circule dans les veines, et elle filtre à travers elle, comme à travers un vase d'argile crue ; ses parties aqueuses se condensant sous l'effet du froid forment la chair ; ses parties terreuses, qui contiennent encore un peu d'humidité et de chaleur, les perdent sous l'action du froid et deviennent les parties dures telles que les ongles et les cornes ; chaque être vivant a d'ailleurs autant de chaleur innée qu'il convient à cet effet[104]. De même la fonction sensitive commande l'étude anatomique et physiologique des organes des sens. D'une manière générale, ces facultés ne sont nullement des explications paresseuses, mais comme des centres de direction dans la recherche expérimentale.

Sous un second aspect, l'étude de chaque fonction est comme orientée vers l'étude de la fonction supérieure, et surtout de celle qui leur est supérieure à toutes, à savoir la pensée intellectuelle. Ce trait se montre surtout dans l'étude des facultés de connaître ou de discerner le vrai du faux. Ce discernement a lieu, soit à l'aide de la sensation, soit à l'aide de la pensée ; Aristote reste pleinement fidèle à cette distinction platonicienne, et critique fort vivement les physiciens qui réduisent la pensée à la sensation (*De l'Âme*, III, 3) ; mais la signification en est changée, parce qu'Aristote accentue moins l'opposition que la continuité. Dans la sensation déjà, il cherche à faire voir ce qu'il y a de stable, de fixe, de connaissance effective ; la sensation n'est pas une altération purement passive, où l'organe subit l'action des qualités sensibles, perpétuellement changeantes et mobiles ; certes, c'est seulement sous l'influence d'un agent sensible sur un organe des sens que la faculté de sentir passe à l'acte ; la sensation n'est point pour cela réductible à un acte de l'agent sensible tout seul ; la plante par exemple subit des altérations par suite de la chaleur, mais elle ne sent pas la chaleur[105] ; il faut donc dire que la sensation est un acte commun du sentant et du senti, par exemple de la couleur et de la vision, du bruit et de l'audition ; et il faut insister sur cette communauté et sur

104. Comparer *Génération des Animaux*, II, 6, et *De l'Âme*, II, 4.
105. *Ibid.*, II, 12, 424 a, 32.

l'impossibilité d'attribuer la sensation à l'un ou l'autre des deux facteurs isolément (*De l'Âme*, III, 2).

Cet acte a déjà quelque chose d'une pensée ; car, comme la pensée en ce qui concerne les intelligibles, la sensation, en ce qui concerne les sensibles, affirme avec vérité son objet propre. On appelle en effet l'objet propre d'une sensation la qualité sensible qui fait passer à l'acte cette sensation, la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe ; or, sur son objet propre, chaque sensation dit la vérité complète ; la vision ne se trompe pas sur le blanc ; l'erreur ne commence que si elle affirme que ce blanc est tel ou tel objet. De ces qualités sensibles, les diverses espèces de sensations donnent une connaissance intégrale : il n'y a nulles qualités sensibles en effet que celles qui agissent par contact, comme les qualités tactiles ou les goûts, et celles qui agissent à travers un milieu aérien ou liquide, comme les couleurs, les sons ou les odeurs (*De l'Âme*, III, 1).

Sous un autre aspect, cette connaissance sensible est orientée vers la connaissance intellectuelle, puisqu'elle appréhende les choses sans leur matière ; « ce n'est pas la pierre elle-même qui est dans l'âme » lorsqu'on la perçoit, c'en est seulement la forme[106] ; bien que cantonnée dans la connaissance des choses particulières, la sensation les sépare donc de leur matière. De plus, la multiplicité des cinq sens a pour raison d'être de faciliter la connaissance des qualités communes à tous les sensibles, telles que le mouvement, la grandeur ou le nombre ; la perception de ces propriétés communes ne serait pas possible avec un seul sens, parce qu'elle ne se dégagerait pas du sensible propre[107]. Enfin, cette multiplicité suppose un centre commun, capable d'appréhender et de discerner toutes les qualités ; sans quoi les sensations de chaque sens en nous seraient isolées les unes des autres comme celles d'autant de personnes étrangères l'une à l'autre ; or, ce centre commun peut saisir les ressemblances et les différences et, en général, toutes sortes de rapports entre les sensibles[108].

La pensée au sens le plus large contient tous les actes de connaître indépendants de l'influence actuelle du sensible, c'est-à-dire aussi bien les images de la mémoire que les opi-

106. *Ibid.*, III, 8, 431 b, 28.
107. *Ibid.*, III, I, fin.
108. III, 2, 426 b, 17-22.

nions et les jugements de la science [109]. Aristote reconnaît, aux deux bouts de l'échelle de la connaissance, une intuition qui ne peut être que véridique : en bas l'intuition du sensible propre par la sensation, en haut l'intuition intellectuelle des essences indivisibles [110] : entre les deux s'étend tout le reste, c'est-à-dire tout ce qui est susceptible d'être vrai ou faux, c'est-à-dire encore toute proposition qui affirme une relation d'un attribut à un sujet comme passée, présente ou future. De ces facultés intermédiaires Aristote ne fait pas une étude bien systématique. Il semble bien qu'il considère chacune d'entre elles à trois points de vue différents, en elle-même, dans ses relations à la faculté inférieure et à la faculté supérieure. Ainsi la représentation ou image (φαντασία) : en elle-même, elle est tout ce qui apparaît à l'âme en dehors de la sensation ; elle est généralement fausse, sans correspondant dans le réel ; mais elle ne s'affirme pas comme vraie, car elle n'est pas, comme l'opinion, accompagnée de croyance [111] : ainsi le soleil nous paraît avoir un pied de diamètre ; mais nous savons qu'il est plus grand que la terre. Dans son rapport avec la sensation, elle est l'image d'une chose sensible passée, une sorte de peinture qui vient de ce que l'objet sensible a laissé son empreinte comme un cachet sur de la cire ; cette image est le souvenir de l'objet, et il n'y a mémoire que là où il y a image ; on ne se souvient donc pas, contrairement à ce qu'a dit Platon, de vérités purement intellectuelles, on les contemple à nouveau chaque fois qu'on y pense [112]. Enfin, dans son rapport avec l'intelligence, l'image est la condition de la pensée ; « il n'y a pas de pensée sans image », parce que l'image est la matière dans laquelle l'intelligence contemple l'universel ; le géomètre, pour démontrer les propriétés du triangle, doit tracer un triangle de dimensions définies ; mais il ne pense pas à ces dimensions [113].

Les traités d'Aristote ne manquent pas d'indications éparses sur des faits intellectuels plus complexes, tels que la réminiscence ou le jugement ; la réminiscence est comme l'orientation de l'âme à la recherche d'un souvenir ; elle part de

109. *De l'Âme*, III, 3, début.
110. *Ibid.*, III, 6, fin.
111. *Ibid.*, III, 3, 428 b, 2.
112. *De la Mémoire*, chap. I, 450 a, 22.
113. *Ibid.*, 449 b, 30.

l'état actuel, et par une série d'autres états liés au premier, soit parce qu'ils leur sont semblables, soit parce qu'ils leur sont contraires, soit parce qu'ils en ont été voisins, elle arrive au souvenir cherché ; ce qu'on a appelé plus tard association des idées est ainsi présenté comme un moyen du souvenir[114].

À l'autre pôle de la connaissance est l'intelligence, dont l'acte est la pensée indivisible d'essences intelligibles elles-mêmes indivisibles. Comparable par sa certitude à la sensation des sensibles propres, elle en diffère pourtant beaucoup ; entre l'intelligible et l'intelligence, il y a bien en effet un rapport analogue à celui qui est entre le sensible et le sentant : l'intelligence est bien comme la tablette vide, qui contient en puissance tous les intelligibles, et qui ne passe à l'acte que si elle en subit l'action[115] ; mais, tandis que l'organe sentant est détruit par un sensible trop intense, comme par une lumière éblouissante, l'intelligence pense au contraire d'autant plus que la clarté de l'intelligible est plus grande[116]. De plus, tandis que, dans l'acte commun de la sensation, le sentant reste toujours distinct du sensible, dans l'acte intellectuel de contemplation, l'intelligence est complètement identifiée à l'intelligible, et l'on ne saurait trouver en elle, quand elle pense, autre chose que son objet : elle est donc elle-même intelligible[117]. Enfin, tandis que la sensation se répartit en organes dont chacun n'est capable d'appréhender qu'une espèce particulière de sensibles, l'intelligence est capable de recevoir tous les intelligibles sans exception. Ces trois traits distinctifs reviennent à une raison unique : c'est que l'intelligence perçoit les formes ou essences sans matière et dégagées de toutes les particularités qui les accompagnent dans le sensible ; par exemple, elle pense non pas le camus, qui est la courbe d'un nez, mais le courbe en lui-même ; par l'abstraction, elle fait passer à l'acte les intelligibles qui n'étaient qu'en puissance dans les sensibles ; or la science des choses sans matière est nécessairement identique à ces choses ; il n'y a rien dans une notion géométrique ou arithmétique que ce que nous y pensons[118].

114. *Ibid.*, chap. II.
115. *De l'Âme*, III, 4, 429 b, 31.
116. *Ibid.*, 4, 429 a, 29.
117. *Ibid.*, 4, 430 a, 2.
118. *Ibid.*, 7, 431 b, 12.

Pourtant notre intelligence n'est qu'une faculté de penser ; elle est tous les intelligibles ; mais elle ne les est qu'en puissance ; elle ne pense pas toujours ; comment peut-elle passer à l'acte ? Il est clair que ce n'est pas sous l'influence des images sensibles, images sans doute indispensables à son opération d'abstraction (on ne pense pas sans images), mais d'où ne sauraient naître spontanément les intelligibles en acte, puisqu'elles les contiennent seulement en puissance. Conformément à la règle générale d'après laquelle un être ne peut passer de la puissance à l'acte que sous l'influence d'un être déjà en acte, Aristote est donc conduit à admettre au-dessus de notre intelligence, qui ne pense pas toujours, une intelligence éternellement en acte, intelligence impassible, puisqu'elle est une pensée fixe et indéfectible qui ne subit nul changement, productrice de toutes les autres pensées, à la manière de la lumière qui fait passer à l'acte les couleurs. Quelle est exactement la place de cette intelligence ? Est-elle, comme l'intelligence passive ou en puissance, une partie de l'âme humaine ? Il ne le semble pas, puisque Aristote la déclare incorruptible et éternelle, tandis que l'intelligence passive est périssable. Si elle est une substance séparée de l'âme humaine, n'est-elle pas identique au moteur des sphères, à Dieu, qui est pensée éternellement actuelle ? Il le semble d'autant plus que l'intelligence qui est en nous est la partie la plus divine de notre être, dont l'activité nous met au-dessus de la nature humaine et nous fait partager la vie des dieux. Mais sur ce point Aristote ne s'exprime pas formellement et laisse ses interprètes dans un embarras dont on verra plus tard les conséquences (*De l'Âme*, III, 5).

Ce qui reste sûr, c'est la place particulière qu'il a donnée à l'intelligence dans l'âme humaine. Si elle perçoit les choses sans matière, c'est qu'elle est elle-même sans matière : c'est dire qu'elle n'a besoin d'aucun organe corporel ; si la définition générique de l'âme, entéléchie d'un corps organisé, lui convient encore, ce n'est pas tout à fait dans le même sens qu'elle convient à la faculté nutritive ou sensitive : car nous voyons bien sans doute que le corps organisé est une condition sans laquelle l'intelligence ne saurait penser, puisqu'elle ne peut penser sans images. Mais, étant en elle-même indépendante et du fonctionnement d'un organe et des images mêmes, il faut dire qu'elle s'ajoute à l'âme par une sorte

d'épigenèse, qu'elle y entre de l'extérieur et « par la porte »[119].

L'âme est alors conçue d'une manière analogue au monde, et, peut-on dire, selon le même schème : un développement de facultés qui, appuyé sur le corps organisé, s'oriente vers un terme, l'intelligence, qui leur est, à certains égards, transcendant. Psychologie et cosmologie, dont les liens s'étaient un peu détendus chez Platon, grâce au mythe de la destinée qui créait vraiment à l'âme une individualité, s'unissent plus fortement que jamais. Dans cette philosophie, l'âme n'est faite, si l'on peut dire, que pour être une image spirituelle de la réalité. « L'âme est en quelque façon tous les êtres ; car les êtres sont ou bien sensibles ou bien intelligibles ; or la science est en quelque manière le su, et la sensation, le sensible. »[120] Dans cette vue synthétique de l'âme ne sont mis en évidence que les deux pôles : sensation et intelligence ; l'entre-deux, c'est-à-dire tous les mouvements de pensée où nous sommes nous-mêmes, réflexion, opinion, imagination, sont absorbés dans leur relation à l'un ou à l'autre de ces pôles fixes, où l'âme se fait purement représentative et intuitive de la réalité.

XII. – Morale

Toute la pensée platonicienne reposait sur une union parfaitement intime entre la vie intellectuelle, morale et politique : la philosophie, par la science, atteint la vertu et la capacité de gouverner la cité. Tout cela se dissocie chez Aristote : le bien moral ou bien pratique, c'est-à-dire celui que l'homme peut atteindre par ses actions, n'a rien à voir avec cette Idée du Bien que la dialectique mettait au sommet des êtres[121] ; la morale n'est pas une science exacte comme les mathématiques, mais un enseignement qui vise à rendre les hommes meilleurs, et non seulement à leur donner des opinions droites sur les choses à rechercher ou à fuir, mais à les leur faire effectivement rechercher ou fuir. « Quand il s'agit de vertu, il n'est pas suffisant de savoir ; il faut encore la posséder et la pratiquer. » Sur la portée de cet enseignement,

119. *Génération des animaux*, II, 3, 736 b, 27.
120. *De l'Âme*, III, VIII, début.
121. *Éthique à Nicomaque*, I, 6.

le moraliste ne doit pas se faire trop d'illusions : de simples discours ne suffisent pas à inspirer la bonté ; ils seront fructueux quand ils s'adressent à des jeunes gens d'un caractère noble et libéral, mais ils sont bien incapables de conduire le vulgaire à la vertu. La morale est donc bien un enseignement, mais un enseignement aristocratique ; ce n'est pas une prédication pour la foule, mais une invite à la réflexion pour les mieux doués ; aux autres suffiront l'habitude et la crainte du châtiment[122]. Et même il semble que la vertu ne puisse se développer pleinement que dans les classes aisées ; « il est impossible ou bien difficile à un indigent de faire de belles actions ; car il est bien des choses qu'on ne fait qu'en se servant, comme instruments, des amis, de la richesse, du pouvoir politique » ; un homme très laid, de basse naissance, solitaire et sans enfants ne saurait atteindre le bonheur parfait[123]. Des vertus aussi précieuses que le courage, la libéralité, la politesse, la justice ne peuvent s'exercer qu'à un certain niveau social ; « un pauvre ne peut être magnifique ; car il n'a pas de quoi dépenser convenablement ; s'il l'essaye, c'est un sot. »[124]

Cette éthique est celle d'une bourgeoisie aisée et décidée à profiter sagement de ses avantages sociaux ; on n'y sent ni le souffle populaire d'un éveilleur de consciences, comme Socrate, ni la certitude qui animait Platon. Elle est en pleine harmonie avec le reste de la philosophie : en éthique, comme partout, il s'agit de définir une fin, puis de déterminer les moyens propres à atteindre cette fin. Mais c'est une fin pratique et humaine, c'est-à-dire qui doit être accessible à l'homme par des actions ; pour la connaître, il faudra donc se servir de l'observation et de l'induction, c'est-à-dire chercher en vue de quoi, en fait, agissent les hommes ; or, il n'est pas douteux qu'ils cherchent tous le bonheur ; plaisir, science, richesse ne sont que des moyens pour atteindre cette fin qui ne se subordonne plus à aucune autre. La fin est donc le bonheur, mais un bonheur humain, c'est-à-dire qui nous soit accessible par nos actions et qui dure pendant la plus grande partie de la vie. Mais il importe de voir que ce bonheur qui

122. *Ibid.*, X, 9, 1179 b, 1 *sq.*
123. *Ibid.*, I, 8, 1099 a 31.
124. *Ibid.*, IV, 2, 1122 b 25.

oriente l'action comme une fin n'est ni une partie ni un résultat de l'action (pas plus que l'intuition intellectuelle n'est un résultat du travail mental, puisqu'elle oriente plutôt ce travail) ; le bonheur est dans une autre catégorie que l'action : le bonheur est un absolu et un acte ; l'action est relative à une fin [125] ; il nous arrive comme un don des dieux et une récompense de notre vertu ; principe des biens, il a quelque chose de divin [126]. C'est d'ailleurs l'opinion universelle des hommes, qui considèrent le bonheur comme une chose précieuse entre toutes, mais non point comme une chose louable. On croirait qu'Aristote lutte contre ce type d'eudémonisme, si différent du sien, qui prévalut après lui, et qui réunit ce qu'il s'efforçait par-dessus tout de distinguer : le louable et le précieux, l'action et la fin [127].

C'est une règle universelle qu'un être n'atteint sa fin propre que s'il accomplit la fonction qui lui est propre ; l'excellence dans l'accomplissement de cette fonction est la vertu de cet être. La notion de vertu en général dépasse donc de beaucoup la sphère de la morale ; on peut parler de la vertu d'un être vivant et même d'un objet inanimé ou d'un outil fabriqué. Le mot ne suggère pas une qualité spécifiquement morale. De plus, la vertu d'un être est quelque chose d'acquis, de surajouté à l'essence ; en effet, il n'y a pas de plus ou de moins dans l'essence, et, là-dessus, Aristote est irréductible ; on est homme ou on ne l'est pas ; on ne peut l'être plus ou moins. Mais de l'essence d'un être ne se déduisent pas toujours toutes ses qualités avec la même nécessité que les propriétés d'un triangle se déduisent de son essence ; il y a des degrés de perfection différents pour un être de même essence ; il y a des outils de bonne et de mauvaise qualité, bonne ou mauvaise qualité ne faisant pas partie de l'essence ; c'est donc dans la catégorie de qualité que se trouve la vertu, et plus spécialement dans les qualités acquises (*Éthique*, I, 13 ; II, 1).

Appliquons ces principes à l'homme : sa fonction propre et distinctive est l'activité conforme à la raison ; toute activité humaine, bonne ou mauvaise, est raisonnable ; la vertu humaine consiste dans la perfection ou l'excellence de cette

125. *Éthique*, I. 9, début.
126. *Ibid.*, I, 12, fin.
127. *Ibid.*, I, 12.

activité. Réaliser le sens de cette formule, tel est le but de la théorie des vertus ; or, ce sens est extraordinairement complexe et riche, si l'on veut le voir à l'œuvre dans tous les détails particuliers de la vie humaine, et c'est bien ce qu'il faut ; car l'éthique doit enseigner comment agir, et par conséquent descendre à tous les cas particuliers ; « en matière d'action, les notions générales sont vides ; et les notions particulières ont plus de vérité parce que les actions portent sur le particulier » (III, 7, début). L'éthique est donc une sorte de description très concrète de la manière dont la raison peut pénétrer et diriger toute l'activité humaine ; aucun détail de la vie passionnelle et des relations sociales n'est omis ; car c'est grâce à ce détail que la raison prend un sens. L'éthique s'oriente tout naturellement vers la description des passions, comme, un peu plus tard, la comédie nouvelle de Ménandre (342-290) remplace la violence des diatribes d'Aristophane par la délicate analyse des caractères. Ce sont ces analyses qui donnent tout son prix à l'*Éthique à Nicomaque*; il ne s'agit point de règles générales, mais de rechercher « quand il faut agir, dans quel cas, à l'égard de qui, en vue de quoi et de quelle manière (II, 7) ».

La vertu est une disposition stable d'où naît l'action vertueuse ; cette disposition n'est pas naturelle et innée ; l'homme naît avec des dispositions à certaines passions, à la colère ou à la peur par exemple ; mais ces dispositions ne sont ni vice ni vertu, et il n'en est ni loué ni blâmé. La vertu est une disposition acquise, et acquise par la volonté, puisqu'elle est louée ; elle n'existe réellement que lorsqu'elle est devenue habitude, c'est-à-dire lorsque, tout acquise qu'elle est, elle produit les actions avec la même facilité qu'une disposition innée ; l'homme n'est vraiment juste que s'il n'a aucune peine, s'il a même plaisir à faire une action juste ; cette habitude, née de la volonté, la rend en même temps plus ferme. Tout ce qu'il y a de vertu chez l'homme vient donc de son choix volontaire.

Mais que doit être ce choix pour être raisonnable et vertueux ? Sur ce point capital, Aristote (c'est la caractéristique de sa méthode en morale) fait appel d'une part à une analogie, d'autre part à l'opinion commune (II, 6). D'abord à l'analogie de l'acte vertueux avec les œuvres de la nature et de l'art : ces œuvres visent avant tout à éviter les excès, le trop

ou le trop peu ; les médecins savent que la santé ou l'excellence du corps est une juste proportion des forces actives contraires, chaud et froid, qui influent sur le corps ; le sculpteur et l'architecte visent aussi certaines proportions justes ; la nature et l'art trouvent leur excellence lorsqu'ils ont atteint ce milieu entre deux excès. La condition matérielle de cet idéal est qu'ils opèrent sur un de ces continus qui comportent le plus et le moins, un de ces multiples infinis dont Platon parlait dans le *Philèbe*, où s'accouplent plus chaud et plus froid, plus grave et plus aigu. Or cette condition est réalisée dans la vie morale ; la volonté travaille sur des actions et des passions qui comportent le manque et l'excès, le plus et le moins, qui se présentent par couples, comme crainte et audace, désir et aversion, où toute augmentation d'un des termes est une diminution de l'autre ; la vertu consistera à atteindre en ces continus le juste milieu. Et c'est aussi l'opinion commune selon laquelle il y a une seule manière d'être bon et mille d'être mauvais. Mais le problème du milieu se présente aussi avec des caractères particuliers, dus à l'objet de la morale : il ne s'agit point en effet, pour trouver l'objet de la vertu, de définir d'une manière précise et absolue un milieu, comme on définit une moyenne arithmétique entre deux extrêmes. La morale ne comporte pas pareille rigueur : elle s'adresse en effet à des hommes naturellement enclins à des passions opposées, de tout degré et de toute nature ; elle a moins à donner à ces hommes une définition théorique de la vertu, qu'à la produire en eux ; or il est clair que l'on ne produira pas le courage de la même manière chez le timide qu'il faut exciter et chez l'audacieux qu'il faut réprimer ; selon les cas, le milieu sera plus près de l'un ou de l'autre extrême ; il est milieu par rapport à nous et non selon la chose même. La détermination du milieu, inséparable des moyens pour le produire, est donc une question de tact et de prudence. Ajoutez que, dans une moyenne arithmétique, le milieu est postérieur aux extrêmes et déterminé par eux ; dans la vie morale, les extrêmes sont, au moins idéalement, postérieurs au milieu et ne sont extrêmes que relativement à lui : l'imparfait ne se conçoit comme tel que par rapport au parfait ; et c'est en un sens le milieu qui est le véritable extrême, c'est-à-dire le plus haut degré de perfection (II, 6).

La vertu est donc, en résumé, une disposition acquise (ἕξις) de la volonté qui consiste en un milieu, milieu relatif à nous, défini en raison, c'est-à-dire tel qu'un homme de tact peut le définir[128]. Cadre très général, que viendra remplir l'expérience morale ; autant de couples de passions opposés, autant de vertus, et autant de couples de vices opposés entre eux et à la vertu. Relativement à la crainte et à l'audace, par exemple, il y a une vertu, qui est le courage, et deux vices, qui sont la témérité et la lâcheté ; relativement à la recherche du plaisir, la vertu est la tempérance, et les vices opposés sont l'intempérance et l'insensibilité. De même, lorsque nous trouvons un couple d'actions opposées l'une à l'autre ; relativement au don des richesses, la vertu est la libéralité, les vices opposés sont d'une part la mesquinerie, d'autre part la prodigalité (II, 7). Ces exemples nous font mieux voir comment la vertu est un milieu tout relatif à notre condition humaine, et même à notre condition sociale ; ainsi la libéralité, vertu des hommes privés de fortune modeste, est bien différente de la magnificence, vertu du riche magistrat bienfaiteur de sa cité : ce qui est générosité chez l'un sera mesquinerie chez l'autre.

On le voit : si Aristote définit la vertu par une disposition volontaire, il est fort loin d'y voir quelque chose comme l'intention ; cette disposition n'est envisagée que comme disposition à l'action ; les conditions matérielles de l'action étant absentes, la vertu n'a plus aucun sens. « Le libéral a besoin de richesse pour agir libéralement, et le juste d'échanges sociaux ; car les intentions sont invisibles, et l'injuste se vante lui aussi de sa volonté de justice. » Aussi sont-ce là vertus humaines inséparables du milieu social, vertus politiques, que les dieux, par exemple, ne possèdent nullement. « Comment seraient-ils justes ? Est-ce qu'on les voit sans rire faire entre eux des contrats et rendre des dépôts ? »[129]

D'où son analyse de la volonté (III, 1 à 5) ; elle est considérée non pas en elle-même, mais dans ses rapports à l'action qu'elle produit. C'est avant tout une question de pédagogie sociale ; il s'agit de savoir quelles sont les actions que le législateur pourra utilement favoriser par ses éloges ou empêcher par ses blâmes ; une condition, c'est qu'elles soient volontaires.

128. *Éthique*, II, 6, 1106 b 36.
129. X, 8, 1178 a 24 et 1178 b 28.

Cette condition concerne leurs diverses causes, c'est-à-dire leur principe originaire, leur fin et leur moyen. Une action est volontaire (ἕκουσιος), au sens le plus général, lorsque son point de départ est intérieur à l'être qui l'accomplit. Ce qui rend l'acte involontaire, c'est ou bien une contrainte matérielle, comme si le vent nous emporte, ou bien une contrainte morale, comme celle du tyran (mais ici il n'y a aucune règle précise pour discerner le point où la menace rend l'acte involontaire), ou bien enfin l'ignorance, non pas l'ignorance du bien et du mal, mais celle des circonstances particulières dont la connaissance aurait modifié notre action. En ce sens général, l'action volontaire n'est nullement propre à l'homme ; elle se trouve aussi chez l'animal. L'acte proprement humain, c'est l'acte fait par choix réfléchi (προαίρεσις), c'est-à-dire par choix précédé d'une délibération (βούλευσις). La délibération est la recherche qui porte non pas sur la fin de l'acte, mais sur les divers moyens possibles d'atteindre cette fin ; elle n'a donc lieu que là où il y a de l'indétermination et du contingent. Elle est dans le domaine pratique le correspondant de la pensée discursive dans le domaine théorique ; elle construit des syllogismes pratiques, dont la majeure implique un précepte et une fin (les viandes légères sont salutaires), la mineure, une constatation de fait par la perception sensible (cette viande est légère), la conclusion, la maxime pratique qui conduit immédiatement à l'action ou à l'abstention. Une maxime générale, sans la connaissance particulière des faits, n'entraînerait jamais l'action ; c'est le rôle propre de « l'intelligence pratique » de découvrir ces faits particuliers exprimés dans les mineures (ici la perception sensible est réellement intelligence), tandis que « l'intelligence théorique » connaît les principes premiers[130]. Mais la délibération est toujours relative à une fin ; la volonté de la fin (βούλησις), fort différente de la délibération qui en dépend, est celle qui vise au bien ou du moins à ce qui nous paraît être le bien.

Cette analyse de la volonté a pour conséquence la distinction de deux espèces de vertus : les vertus éthiques, qui sont en rapport avec le caractère, c'est-à-dire avec nos dispositions naturelles à telle ou telle passion pour les réduire à leurs justes limites ; les vertus dianoétiques ou vertus de la réflexion, qui

130. VI, 11, 1148 a 35.

sont qualités de la pensée pratique aboutissant à l'action. Impossible de confondre les premières avec les secondes, c'est-à-dire la force de la volonté dominant les passions avec la clarté d'une intelligence qui recherche la voie droite. L'unité que Socrate paraît avoir voulu établir entre la maîtrise de soi et la réflexion est détruite ; la partie irrationnelle de l'âme reste comme un élément irréductible que la raison peut gouverner, mais non absorber ; les vertus éthiques, courage ou justice, sont en nous presque de naissance ; les vertus dianoétiques, comme la prudence, ne s'acquièrent que par une longue expérience. Impossible aussi de confondre les vertus dianoétiques avec la science ou la sagesse ; ces qualités sont la prudence (φρόνησις), qui consiste à bien délibérer, c'est-à-dire à viser, en réfléchissant, le meilleur moyen possible d'atteindre une fin et à prescrire ce moyen, la pénétration (σύνεσις), qui consiste à savoir juger correctement les autres dans les choix qu'ils font, le bon sens, faculté de juger correctement ce qui convient. Or, tandis que la science ne porte que sur l'universel et le nécessaire, toute la réflexion pratique, on l'a vu, n'a affaire qu'à des circonstances particulières et contingentes ; connaissance complexe des moyens divers d'atteindre nos fins, elle ne saurait aboutir à des vérités universelles (livre VI).

Cette même tendance à séparer ce qu'unissait la pensée de Socrate et de Platon se retrouve dans la doctrine de la justice (livre V). Chez Platon, la justice est le soutien de l'unité des vertus ; chez Aristote, elle devient une vertu à part. Non qu'il abandonne entièrement l'idée que la justice est la vertu tout entière ; en effet le juste, c'est ce qui est prescrit par la loi, et la loi, surtout telle que l'a conçue Platon, contient un très grand nombre de prescriptions morales, faites pour encourager la vertu ; elle commande la tempérance, le courage, la douceur ; mais il convient d'ajouter que si la législation prescrit les actes vertueux, elle vise non la perfection de l'individu, mais celle de la société ; ainsi donc, sous cette forme très générale, la justice ne contient qu'un aspect de la vie morale, celui de nos rapports avec autrui (V, 1). Mais elle a une seconde forme bien plus spéciale, et qui, elle-même, se subdivise ; c'est la vertu qui préside à la distribution des honneurs ou des richesses entre les citoyens ; c'est celle qui fait respecter les contrats de toute sorte, comme la vente, l'achat,

le prêt ; c'est enfin celle qui défend les actes d'arbitraire et de violence. C'est dire qu'Aristote considère comme ayant une place distincte et irréductible le droit sous les trois formes qu'il trouve en usage : répartition des biens communs entre les citoyens, droit contractuel, et droit pénal. À ces trois droits, il trouve un seul principe, l'égalité, mais il l'entend différemment dans les trois cas : dans le droit distributif, c'est l'égalité proportionnelle, qui proportionne la part de chacun à sa valeur ; le principe du droit contractuel et pénal, c'est l'égalité arithmétique ; le juge a pour office, par un jeu de compensations et de dommages et intérêts, de rétablir l'égalité au profit de la personne lésée, qu'il s'agisse d'une violation de contrat ou d'un acte de violence. Dans l'échange des marchandises, cette égalité est rendue possible par l'invention de cette commune mesure, qui est la monnaie.

Ainsi Aristote tend à créer, dans la morale, des sphères distinctes, ayant chacune ses principes propres. Ce n'est point aussi que toutes les vertus n'aient des conditions communes ; lorsqu'Aristote écrit de si longues pages sur l'amitié (VIII[e] et IX[e] livres), c'est parce qu'il la considère comme une condition indispensable à la vertu ; mais sa forme la plus élevée, l'amitié entre hommes libres et égaux, animés chacun de l'amour du bien, est seule capable, par la réciprocité de services qu'elle engendre, de faire atteindre aux hommes toute la perfection possible en se façonnant les uns sur les autres et en se corrigeant les uns par les autres ; il ne s'agit pas bien entendu des formes inférieures de l'amitié, de cette amitié par intérêt que l'on trouve chez les vieillards, ou de l'amitié de plaisir qui lie les jeunes gens.

Lorsque Aristote étudie le plaisir (VIII, 11 à 14 et X, 1 à 5), c'est aussi pour en déterminer la forme la plus élevée et faire voir en lui une condition de l'excellence morale ; il est indispensable à la vertu que l'on se plaise à ce qu'il faut et que l'on déteste ce qu'il ne faut pas faire. Car en tout cas il est impossible de ne pas tendre au plaisir, et ceux qui, comme Speusippe, déclarent que tout plaisir est mauvais sont réfutés par l'expérience universelle, qui nous montre tous les êtres sentants le recherchant comme un bien ; ce n'est pas par cet ascétisme de façade qu'on éloignera les hommes des plaisirs dangereux et qu'on les amènera aux plaisirs utiles. La vérité, c'est que tout acte quel qu'il soit, quand il s'achève, s'accom-

pagne de plaisir, de même que le développement complet d'un être ne va pas sans la beauté : le plaisir s'ajoute à l'acte. De plus il achève l'acte, en le favorisant ; effet de l'acte, il devient cause de la perfection de cet acte. Dès lors, le plaisir n'est pas plus susceptible d'être recherché sans condition à titre de fin que d'être repoussé. Tant vaudra l'acte, tant vaudra le plaisir ; c'est dire combien est différente la valeur des plaisirs ; c'est dire aussi que la vertu ne saurait être parfaite si elle n'est pas développée au point de produire le plaisir lorsqu'elle passe à l'acte.

Amitié et plaisir achèvent par conséquent chacun à sa manière la vertu ; mais ils ne lui donnent pas plus d'unité. La vertu reste dispersée en formes multiples. Il ne peut s'agir de les réduire à une ; mais, comme Aristote, dans la théorie de la substance, a déterminé d'abord la substance à titre de notion générale, contenant en son extension une foule de substances diverses, puis est passé de cette notion générale à celle d'une substance individuelle, Dieu, qui est la substance par excellence, en morale, par un rythme très analogue, il passe de la notion générale de vertu, considérée comme le titre commun des vertus humaines, éthiques et dianoétiques, à une vertu qui est la vertu par excellence, vertu transcendante aux vertus humaines, vertu divine, qui est la faculté de la contemplation intellectuelle (X, 6 à 8). Tandis que les autres vertus impliquent l'union de l'âme avec le corps et la vie sociale, l'intelligence, dans la contemplation du vrai, est isolée et se suffit à elle-même ; tandis que le reste de la vie morale est une vie pleine d'occupations incessantes, la vie contemplative est une vie de loisir, et par conséquent bien supérieure, d'autant que le loisir est la fin de l'action, et non l'action celle du loisir. Elle est donc la vie de ce qu'il y a de vraiment divin dans l'homme, la seule vie que l'homme puisse partager avec les dieux, qui sont avant tout des activités pensantes, enfin celle qui produit en lui, avec le plaisir le plus élevé, le bonheur qui peut, plus que tout autre, se prolonger sans fatigue.

Cette morale du contemplatif ou de l'homme d'étude, placé bien au-dessus du politique, implique encore une dissociation de ce que Platon avait voulu si fermement unir. Aristote a fortement senti la nécessité de séparer la vie intellectuelle du reste de la vie sociale et d'en faire une fin en soi.

« Tous les hommes désirent naturellement savoir »[131], et le savoir est comme un absolu qui ne se réfère à rien autre. On ne peut dire pourtant qu'il y ait chez Aristote une véritable dualité d'idéal. Car il y a entre les deux vies, pratique et contemplative, une hiérarchie et une subordination de la première à la seconde ; la vie sociale d'une cité grecque, avec toutes les vertus qu'elle comporte, est la condition à laquelle peut exister le loisir du savant qui contemple ; ce sont donc là deux vies inséparables, à la manière dont Dieu et le monde sont inséparables.

XIII. – La politique

« Une cité, c'est clair, n'est pas un simple rassemblement pour éviter les torts mutuels et pour échanger les services ; ce sont bien là des conditions nécessaires, mais ce n'est pas encore une cité ; une cité, c'est un rassemblement de maisons et de familles pour bien vivre, c'est-à-dire pour mener une vie parfaite et indépendante. »[132] La première partie de ce passage vise Platon, qui, en définissant la cité par la division du travail et par le troc, a eu le tort d'indiquer seulement les conditions matérielles et non la vraie nature, c'est-à-dire la cause finale de la cité. La société sert non seulement à vivre, mais à bien vivre, c'est-à-dire qu'elle est la condition de la vie morale. La science de la politique consistera avant tout dans l'examen des conditions auxquelles cette fin peut être atteinte ; mais cet examen consiste moins dans des constructions théoriques que dans l'usage d'observations et d'expériences qu'Aristote multiplie et étend par des recherches historiques approfondies sur les constitutions des villes ; les sophistes avaient déjà fait des répertoires des lois des cités[133] ; en cela, Aristote continue leur travail et écrit lui-même ou fait écrire l'histoire des constitutions différentes. Mais cette histoire n'est faite que pour préparer une appréciation. La méthode ici est la même qu'en biologie : les faits d'expérience viennent se grouper en faisceaux selon certaines directions.

131. *Métaphysique*, A, I, début.
132. *Politique*, III, 5, 1280 b 29.
133. *Éthique à Nicomaque*, X, 9.

La fin qu'il assigne à la cité est d'ailleurs aussi en une certaine mesure le résultat de son expérience et de sa formation politiques. Il voit, dans l'indépendance économique d'une puissance agrarienne, telle que Lacédémone, la condition de sa vitalité morale. L'indépendance d'une cité est fondée sur l'exclusion des rapports économiques avec l'étranger ; dès qu'un pays cherche, comme l'a fait Athènes au Ve siècle, ses ressources dans son commerce avec l'étranger, il dépend des pays qui produisent le blé et de ceux qui achètent ses produits ; d'où, avec le grand commerce, la nécessité du prêt à intérêt et des banques[134]. Toute cette civilisation nouvelle qui amène avec elle des guerres, Aristote la condamne ; il voudrait le retour à l'économie naturelle. L'unité économique, c'est la famille ; elle a tout ce qu'il faut pour produire ce qui est nécessaire à la consommation de ses membres ; elle n'échange que le surplus de cette consommation. Il n'y a donc aucun travailleur libre et salarié ; l'organisation de l'esclavage, avec le pouvoir absolu du maître (δεσπότης) sur l'esclave, est une condition de cette organisation économique ; l'esclave est l'outil vivant qui n'a d'autre volonté que celle de son maître et qui ne participe pas à la vertu morale ; il deviendra inutile « lorsque les navettes marcheront toutes seules » (I, 2). Cette division de l'humanité en maîtres et esclaves n'est ni arbitraire ni violente : la nature, obéissant à la finalité, crée, dans les climats chauds de l'Asie, des hommes d'esprit ingénieux et subtil, mais sans énergie, et qui sont faits pour être esclaves ; seul le climat tempéré de la Grèce peut produire des hommes à la fois intelligents et énergiques, qui sont libres par nature, non par convention. Dans cette théorie qui cadre si bien avec le finalisme d'Aristote, on sent aussi un écho de la lutte séculaire entre la Grèce et les Barbares, et peut-être un essai pour justifier la gigantesque entreprise de domination universelle de la Grèce, alors tentée par Alexandre[135].

La famille a plus qu'une fin économique ; elle permet la direction, par le chef de famille, de ces âmes imparfaites que sont celles des femmes et des enfants ; âmes imparfaites, mais non pas âmes d'esclaves ; aussi ne s'agit-il plus ici de pouvoir

---

134. KINKEL, *Die socialökonomischen Grundlagen der Staatslehre von Aristoteles*, 1911, p. 92.

135. *Politique*, VII, 6, 1327 b 21-23.

absolu ; le mari commande à la femme comme un magistrat à ses administrés, le père aux enfants comme un roi à ses sujets (I, 5).

La famille contient ainsi toutes les conditions nécessaires pour que la cité ne puisse se composer que de libres et d'égaux. Il faut en effet retrancher du nombre des citoyens tous ceux qui exercent les fonctions de production, laboureurs ou artisans ; ce sont là métiers sans noblesse et qui suppriment « le loisir nécessaire pour pratiquer la vertu et s'occuper de politique » ; il faut y employer des gens d'une autre race, qui ne songent qu'à leur travail, et non aux révolutions. La cité proprement dite a avant tout des fonctions militaires et judiciaires, fonctions qui appartiennent aux mêmes hommes à des âges différents ; il faut y ajouter les fonctions sacerdotales (VII, 7).

La diversité des constitutions (IV, 4 et 5) vient des mille manières dont ces fonctions, toujours les mêmes, peuvent être réparties entre les citoyens. Il y a démocratie lorsque les hommes libres et sans ressource, qui forment la majorité, sont à la tête des affaires ; c'est la liberté et l'égalité qui la caractérisent ; encore faut-il distinguer la démocratie où c'est la loi qui commande, et celle où c'est la foule avec ses votes changeants. L'oligarchie est l'arrivée au pouvoir des riches et des nobles ; elle tend vers la monarchie, à mesure que la richesse est plus concentrée. La diversité des gouvernements a donc une de ses conditions essentielles dans l'équilibre des fortunes. De grandes différences de fortune engendrent nécessairement l'oligarchie. Le but final de la cité, c'est d'assurer le bonheur et la vertu des citoyens par la domination des lois ; or cette domination est favorisée par certaines conditions économiques, par le développement des classes moyennes : « Lorsque la classe des laboureurs et de ceux qui possèdent une fortune moyenne est maîtresse de la cité, c'est le règne de la loi ; ne pouvant vivre qu'en travaillant et n'ayant pas de loisir, ils obéissent à la loi et ne tiennent que les assemblées nécessaires. » Y a-t-il au contraire beaucoup de citoyens oisifs ? La démocratie se transforme en démagogie, et « les votes remplacent la loi ». On voit la méthode : il s'agit non point de fonder une cité, mais de trouver, dans les conditions effectivement et historiquement réalisées, les moyens infiniment divers, et changeants selon les circonstances, d'assurer le bien

social ; pour trouver la meilleure constitution dans un cas donné, il faut même aller jusqu'aux conditions géographiques : « L'acropole est oligarchique et monarchique, la plaine est démocratique » (VII, 10). Conditions si nombreuses, et dont certaines sont si sujettes au changement, que la constitution ne peut rester stable ; le désir d'égaler ou de primer les autres, le désir de s'enrichir et l'ambition, l'accroissement des fortunes sont les motifs principaux qui produisent les révolutions (V, 2).

Parmi ces conditions, il en est un grand nombre qui viennent de la nature et dont l'homme n'est pas maître ; mais il en est aussi qui viennent de la réflexion et de la volonté, et de celles-ci l'homme est maître au moyen de l'éducation, qui doit préparer chez l'enfant la vertu civique. L'éducation qui fait les bons citoyens est celle qui se garde de développer une fonction au détriment des autres et qui sait maintenir la hiérarchie de ces fonctions et leur valeur propre : dangereuse, par exemple, l'éducation guerrière de Sparte, qui fait de la guerre la fin de la cité, tandis que la guerre et le travail ne sont faits que pour la paix et le loisir ; dangereux, l'abus de la gymnastique qui, chez les Thébains, fait de tout citoyen un athlète, l'abus de la musique, qui fait les virtuoses. Il faut en réalité développer le corps pour l'âme, la partie inférieure de l'âme, les passions, pour la partie supérieure, la volonté, et enfin la partie supérieure en vue de la raison contemplative (VII, 12).

Le développement de la contemplation intellectuelle est donc le but final et unique dont tout le reste n'est que la condition et la conséquence ; dans l'âme humaine, dans la société comme dans l'univers, toutes choses tendent vers la pensée. La philosophie est peut-être moins l'étude de la pensée elle-même, qui dépasse l'homme, que celle de cette tendance, avec les conditions prodigieusement nombreuses et variées que nous enseigne l'expérience. L'univers mental d'Aristote est un tableau des divers degrés d'approximation de ces conditions[136]. Au plus haut degré, les sciences théoriques, philosophie première, physique et mathématiques, étudient les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont et dont la perfection consiste dans leur nécessité même ; plus bas viennent les sciences pratiques et poétiques, c'est-

136. *Métaphysique*, E, 1, 1025 b, 18-28.

à-dire celles dont les objets peuvent être autrement qu'ils ne sont et dépendent à la fois de conditions naturelles fournies par une heureuse chance et de l'effort humain ; les premières, morale et politique, aboutissent à des actions ; les secondes, techniques de tout genre, à des produits fabriqués par l'homme ; mais cette classification n'empêche nullement la parfaite continuité qui fait que l'action humaine est, comme le théorème mathématique, le résultat d'un syllogisme, et que la rhétorique et la poésie n'ont d'action sur les passions que grâce à la pensée rationnelle qui les inspire encore.

XIV. – Le péripatétisme après Aristote

L'école péripatéticienne, comme association légale reconnue par la cité, a été fondée non par Aristote qui était métèque, mais par Théophraste à qui il légua ses biens dans un testament que l'on possède encore. L'école devient alors une association cultuelle, consacrée aux Muses, ayant comme propriété commune et inaliénable les maisons et jardins légués par Aristote, composée de membres plus âgés qui élisaient le chef d'école, et de membres plus jeunes chargés d'organiser à chaque nouvelle lune les repas communs où l'on invitait les personnes étrangères à l'école. Le travail philosophique est donc collectif. La vie de l'école ne fut d'ailleurs pas facile ; soupçonnée de macédonisme et peu sympathique aux Athéniens, elle fut plusieurs fois menacée ; lorsque le Macédonien Démétrios de Phalère dut céder Athènes en 307, commencèrent contre les philomacédoniens des représailles dirigées par Démocharès, le neveu de Démosthène ; elles atteignirent d'abord les péripatéticiens, et Théophraste dut quitter Athènes. À partir de ce moment, les liens entre le péripatétisme et Athènes se font plus lâches. Les disciples d'Aristote vont volontiers travailler dans la ville dont le nom commence à faire pâlir l'éclat d'Athènes : Alexandrie[137].

Cette affinité des péripatéticiens avec la ville de l'érudition est bien naturelle. C'est en effet dans le sens des investigations expérimentales que se dirigent les disciples d'Aristote : bota-

137. WILAMOWITZ-MŒLLENDORF, *Antigonos von Karystos*, 1881, p. 264 ; ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesen*, 1896, p. 71 *sq*.

nistes, zoologistes, historiens, ils obéissent à la puissante impulsion donnée par le maître vers les recherches spéciales. Ce sont Eudème, Aristoxène de Tarente et surtout Théophraste d'Érèse (372-288), dont le fragment de *Métaphysique* commence par l'affirmation d'un contact intime et d'une sorte de communauté entre les réalités intelligibles et les objets de la physique [138] ; les exagérations du finalisme d'Aristote, auquel il oppose l'expérience, paraissent aussi l'avoir frappé (320, 12 *sq.*) Ses collections botaniques, qui sont conservées ; ses nombreuses monographies physiques qui se rapportent aux signes des tempêtes, au vent, à l'eau et à toutes sortes de faits géologiques [139] ; ses célèbres *Caractères*, qui marquent bien la tendance de la morale péripatéticienne vers l'observation de détail ; son histoire des *Opinions physiques*, qui est devenue une des sources principales des doxographes grecs ; enfin ses recherches historiques de détail sur les prytanes d'Érèse, tout cela marque bien l'orientation de l'école. Il ne s'occupe de religion qu'à la manière d'un historien et d'un anthropologiste ; peu fixe sur la nature de la divinité qu'il voit tantôt dans un Esprit, tantôt dans le ciel ou les étoiles, il abonde en détails positifs, par exemple dans la critique qu'il fait des sacrifices sanglants dont il montre le caractère tardif et qu'il repousse à cause de la parenté entre hommes et animaux, non pas postulée en dogme, mais établie par l'observation positive des germes de raison chez les animaux [140]. On voit les mêmes tendances chez Cléarque de Soles, qui rassemble, dans un but purement historique, les superstitions sur la vie future [141].

L'aristotélisme qui fut, bien des siècles après, le dogmatisme le plus figé qui soit, était alors la plus libérale des écoles. On voit Cléarque de Soles abandonner en astronomie la théorie des sphères pour celles des épicycles ; et surtout les principes fondamentaux de la physique d'Aristote [142] sont atteints par la doctrine de Straton de Lampsaque (mort vers 270), qui

138. Édité par Brandis, avec la métaphysique d'Aristote, Berlin, 1823, p. 308, 8.

139. Fragment de son traité sur l'eau découvert dans *The Hibbeh Papyri* de Grenfell, I, n° 16, par Blass.

140. Extrait par Porphyre dans son traité *De l'Abstinence.*

141. D'après PROCLUS, *Commentaire de la République*, édition Kroll, II, p. 114.

142. PLUTARQUE, *De orbe in facie lunae*, chap. IV.

fut, à la cour d'Égypte, de 300 à 294, le précepteur du deuxième Ptolémée. Dans une formule exactement inverse de celle d'Aristote, il enseigne que le hasard précède la nature ; et de fait, laissant de côté la doctrine des lieux naturels et de la cause finale, il n'admet comme seule force active que la pesanteur : il observe d'ailleurs avec un soin nouveau le mouvement de chute et démontre son accélération, en faisant voir que la force avec laquelle le grave rencontre un obstacle croît avec l'espace parcouru. De la seule pesanteur aussi, il déduit la place relative des quatre éléments de bas en haut ; l'élément inférieur, comprimé, fait sortir de lui, comme une éponge qu'on presse, l'élément supérieur, qui se loge ainsi à sa surface ; il n'y a bien entendu pas d'éther, et le ciel est de nature ignée. Les différences de pesanteur qu'il y a entre ces corps sont dues aux vides plus ou moins grands qu'ils contiennent, et le vide est encore prouvé par la transmission de la lumière et de la chaleur, qui ne peut se transmettre que par des milieux non matériels. Ainsi un ordre naturel (sans doute éternellement le même) peut naître d'une simple causalité mécanique : chute, condensation et traction expliquent tout. Il n'y a pas d'autre dieu que la nature, qui, sans aucun sentiment, aucune forme, produit et engendre tous les êtres ; la forme n'a plus l'immobilité qu'elle avait chez Aristote ; le point initial et le point final du mouvement naissent et périssent comme le mouvement lui-même.

Citons encore l'historien Dicéarque, qui dans son histoire abrégée du peuple grec[143], reprend, avec une méthode positive, le vieux récit hésiodique des origines de l'histoire, distinguant, comme âges successifs, l'âge d'or où les hommes vivent dans le loisir et la paix, l'âge nomade où, avec la domestication des animaux, débutent la propriété, les rapines et la guerre, l'âge agricole, où ces traits s'accentuent.

Plus tard, Critolaüs, qui dirige l'école de 190 à 150, est à peine péripatéticien. Le dieu suprême devient une raison issue de l'éther impassible ; l'âme est aussi un éther raisonnable ; c'est lui, semble-t-il, qui, en morale, expose avec précision la doctrine considérée aux siècles suivants comme celle du péripatétisme : d'après lui, la vie conforme à la nature ne peut

143. Connue par PORPHYRE, *De l'Abstinence*, liv. IV, chap. II.

s'accomplir que par trois genres de biens, les biens de l'âme, les biens du corps et les biens extérieurs.

Spécialisation et tendance à un rationalisme implicitement hostile à la religion, tels sont donc les traits de l'aristotélisme vieillissant, philosophie peu populaire et qui céda vite devant l'universel succès des dogmatismes qui naquirent de suite après la mort d'Alexandre. Ils dérivent non de Platon et d'Aristote, mais des écoles d'un genre tout différent, issues elles aussi du socratisme, et dont il nous faut parler d'abord.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres

Édition de l'Œuvre d'Aristote et des Commentaires (en 23 vol.) publiés par l'Académie de Berlin, par Bekker (t. I et II, 1831, réimprimés en 1959 ; tome III, traductions latines : tome V, 1870 : *Index aristotelicus*, de Bonitz (également réimprimé) ; et *Supplementum aristotelicum*, 1885-1893) ; *Fragments*, par V. Rose, Biblioth. Teubner, 1886 ; R. Walzer, Florence, 1934 ; W. D. Ross, Oxford, 1955.

Éditions partielles : *Métaphysique*, édit. Bonitz, Berlin, 1848-9 ; édit. Ross, Oxford, 1924 ; *Organon*, édit. Waitz, 1844-6 ; *De l'âme*, édit. Trendelenburg, 1833 ; édit. W. D. Ross, Oxford, 1956 ; *Éthique à Nicomaque*, édit. Burnet, 1900, livre X par G. RODIER, Paris, 1897 ; *Politique*, édit. Newman, 1887-92 ; les livres III et IV traduits en anglais et commentés par R. ROBINSON, Oxford, 1962 ; *Météorologiques*, édit. Ideler, 1834-36 ; édit. Fobes, 1919 ; *De caelo*, texte et traduction italienne, par O. LONGO, Florence, 1961 ; *Aristotle's Protrepticus, an attempt at reconstruction*, by Ingemar DÜRING, Göteborg, 1961.

Traductions françaises : Œuvres complètes, par Barthélemy-Saint-Hilaire ; *Organon*, par Tricot, 1936-50 ; *Métaphysique*, 2 vol., par Tricot, 1933, nouvelle édition, 1953 ; *Métaphysique*, I-III, par Colle, 1912-1922 ; *De l'Âme*, par Rodier, 1900 ; *De l'Âme*, par Tricot, 1934 ; *Physique*, par Carteron, 1926 (deux tomes de la collect. Budé) ; *Physique*, II, par Hamelin, 1900 ; *Physique*, IV, 1-5, par Carteron, 1923 ; *De la génération et de la corruption*, par Tricot, 1934 : *Parva Naturalia*, par le même, 1951 et par R. Mugnier (avec le texte, 1953) ; *L'Histoire des Animaux*, par Tricot, 1957 ; *Les Parties des animaux*, par P. Louis, 1956 (livre I avec commentaire, par J.-M. Le Blond, 1945) ; *Politique*, par Thurot ; par J. Aubonnet (1960 et suiv.) ; *Constitution d'Athènes*, par Haussoulier, 1892 ; « Éthique nicomachéenne », liv. I et II, par Souilhé et Cruchon, *Archives de philosophie*, 1929 ; l'ensemble par Gauthier et Jolif (I, 1958), par Tricot, 1959 ; *Les Topiques*, édit. J. Brunschwig, collect. Budé.

Études générales

O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, publié par Léon Robin, Paris, 1920.
C. PIAT, *Aristote*, Paris, 1903.
Ch. LALO, *Aristote*, Paris, 1923.
W. D. ROSS, *Aristote*, Londres, 1923 ; trad. fr., Paris, 1930.

W. JAEGER, *Studien zur Entstchungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1917, et *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 (trad. anglaise par R. ROBINSON).
E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florence, 1936.
LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939 ; *Eulogos*, 1939.
L. ROBIN, *Aristote*, Paris, 1944.
F. NGYENS, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, 1948.
P. MORAUX, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.
J. ZÜRCHER, *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn, 1952.
V. les *Actes du Congrès Budé de Lyon*, (septembre 1958), Paris, 1960.
R. WEIL, « État présent des questions aristotéliciennes », *Information littéraire*, 1959, p. 20-31.
J. BRUN, *Aristote et le Lycée*, Paris, 1961 (sommaire).
J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris, 1962.
Donald J. ALLAN, *Aristote philosophe*, Paris, 1962.
P. AURENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1re édit., 1962 ; 2e édit., 1966.
P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963.
A.-J. FESTUGIÈRE, « Un fragment nouveau du Protreptique d'Aristote », *Revue philosophique*, 1956.

Études spéciales

I et II. – H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896-1900.
C. THUROT, *Études sur Aristote*, 1861.
M. ROLAND-GOSSELIN, « Les Méthodes de la définition d'après Aristote », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1912.
L. BRUNSCHVICG, *Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*, 1897.
L. ROBIN, Sur la conception aristotélicienne de la causalité, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1909 (*La Pensée hellénique des origines à Épicure*, 1942, p. 423-485, 2e édit., 1967).
P.-M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, Paris, 1960.
W. et M. KNEALE, *The Development of logic*, Oxford, 1962.

III à IV. IX. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 1er vol., 1836 (réimprimé en 1920).
L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, 1908 (réédition photographique en 1962).
Ch. WERNER, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, 1910.
J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité : À la recherche de l'Aristote perdu*, Bruxelles, 1943.
P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbonne, 1959.
A.-J. FESTUGIÈRE, « Un fragment nouveau du Protreptique d'Aristote », *Revue Philosophique*, 1956.
W. G. RABINOWITZ, *Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction*, I (Berkeley et Los Angeles, 1957.)
H. D. SAFFREY, *Le Περὶ Φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées Nombres*, Leyden, 1955.
V. DECARIE, *L'Objet de la métaphysique selon Aristote*, Paris, 1961.
Pierre AUBENQUE, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, essai sur la problématique aristotélicienne, Paris, 1962.

VII et VIII. X. – CARTERON, *La Notion de Force dans le Système d'Aristote*, 1923.
DUHEM, *Le Système du monde de Platon à Copernic*, tome 1, p. 130-214, 1913.

XI. – POUCHET, *La Biologie aristotélique*, 1885.
M. MANQUAT, *Aristote naturaliste*, 1932.
W. JAEGER, « Pneuma im Lykeion », *Hermès*, 1913, 29-74 ; *Diokles von Karystos*, 1938.
L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955.

XII et **XIII.** – OLLE-LAPRUNE, *La Morale d'Aristote*, 1881.
A.-J. FESTUGIÈRE, *Aristote : Le Plaisir*, 1936.
DÉFOURNY, *Aristote, Théorie économique et société*, Louvain, 1914 ; *Aristote et l'éducation*, 1919 ; *Aristote et l'évolution sociale*, 1924.
M. GILLET, *Du Fondement intellectuel de la morale d'après Aristote.*
L. COOPER, A. GUDEMANN, *A Bibliography of the poetics of Aristote*, New Haven, 1928.
P. MORAUX, *À la recherche de l'Aristote perdu : le dialogue sur la Justice*, Louvain-Paris, 1957.
R. ROBINSON, « L'Acrasie selon Aristote », *Revue Philosophique*, juillet-septembre 1955, p. 261-280.
R. WEIL, *Aristote et l'histoire, essai sur la Politique*, Paris, 1960.
P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

XIV. – THÉOPHRASTE, *Caractères*, édit. Navarre, collection G. Budé, 1921 ; *Fragments*, édit. Teubner. *Métaphysique* ; édit. W. D. Rose et Fobes, Oxford, 1929, et trad. Tricot, Paris, 1948.
Voir les textes des élèves d'Aristote édités à Bâle par F. Wehrli de 1944 à 1959 sous le titre : *Die Schule des Aristoteles* : I, Dicéarque ; II, Aristoxène ; III, Cléarque ; IV, Démétrios de Phalère ; V. Straton de Lampsaque ; VI, Lykon et Ariston de Céos ; VII, Héraclide Pontique ; VIII, Eudème de Rhodes ; IX, Phainias d'Erèse, Chamaileon, Praxiphanes ; X, Hieronyme de Rhodes, Critolaos et ses élèves, Conclusions générales et Index.
J. BERNAYS, *Theophrastos Schrift über die Frommigkeit*, 1866.
BOCHENSKI, *La Logique de Théophraste*, 1947.
E. BARBOTIN, *La Théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain, 1954.
G. RODIER, *La Physique de Straton de Lampsaque*, 1891.
Jean ITARD, *Les Livres arithmétiques d'Euclide*, Paris.

LIVRE SECOND
Période hellénistique et romaine

Chapitre premier
Les Socratiques

I. – Caractères généraux

Au même Socrate, dont est issu le mouvement d'idées de la philosophie du concept, l'histoire rattache un groupe d'écoles contemporaines dénommées socratiques ; elles sont toutes en hostilité décidée à ce mouvement d'idées, bien que, d'ailleurs, elles soient hostiles entre elles. Ce sont l'école mégarique, fondée par Euclide de Mégare, l'école cynique dont le chef est Antisthènes, l'école cyrénaïque qui se rattache à Aristippe de Cyrène.

L'importance historique de ces écoles est difficile à déterminer pour des raisons diverses : d'abord leur prestige est diminué par le voisinage de Platon et d'Aristote ; ensuite il ne reste guère des œuvres de leurs adeptes que des collections de titres, quelquefois eux-mêmes suspects ; de leurs doctrines que des résumés doxographiques, souvent écrits dans le langage des écoles postérieures ; sur les personnes que des collections d'anecdotes ou de *chries,* destinées à l'édification du lecteur et qui tiennent plus de l'hagiographie que de l'histoire ; enfin leur souvenir est éclipsé par celui des grandes écoles dogmatiques, épicurisme et stoïcisme, qui se sont fondées après la mort d'Alexandre.

Il faut pourtant reconnaître que ces grandes écoles auraient été impossibles sans les « petits Socratiques » ; l'esprit platonicien, qu'ils ont miné sourdement, ne s'est pas relevé de leurs attaques ; ils ont fait place nette pour les écoles qui ont dominé la vie intellectuelle de l'époque romaine. De plus,

certaines des écoles socratiques subsistent plus ou moins longtemps à côté des doctrines d'Épicure et de Zénon ; par exemple, le cyrénaïsme qui garde, en face de l'hédonisme d'Épicure, son originalité propre ; une autre de ces écoles, l'école cynique, après une éclipse (au moins apparente), reparaît vers le début de notre ère et continue à exister jusqu'au VIe siècle, dernière survivante de la philosophie païenne.

Entre eux et la philosophie platonico-aristotélicienne, il s'agit de quelque chose de plus profond qu'un conflit doctrinal : ce qui est en question c'est la place et le rôle de la philosophie. Extérieurement déjà la plupart des socratiques conservent un des traits que Platon reprochait le plus durement aux sophistes ; leur enseignement est payant ; rien de semblable, dans ces écoles socratiques, simples réunions d'auditeurs autour d'un maître qu'ils payaient, à l'Académie ou au Lycée, associations religieuses juridiquement reconnues, capables de posséder et survivant à leur fondateur. Même contraste dans l'inspiration de l'enseignement : autant Platon exigeait du philosophe une préparation scientifique sérieuse, autant Antisthènes ou Aristippe détournaient leurs disciples de l'astronomie ou de la musique, considérées comme des sciences tout à fait inutiles ; à quoi bon, dit Aristippe, les mathématiques, puisqu'elles ne parlent ni des biens ni des maux[1] ? En même temps que la mathématique, on rejetait toute la dialectique, c'est-à-dire l'emploi de la discussion dans l'établissement de la vérité.

Il ne s'agit donc plus d'enseigner, de discuter, de démontrer ; on suggère, on persuade au moyen de la rhétorique, on fait appel à l'impression directe et personnelle. On ne peut prendre avec plus de netteté le contre-pied de la méthode de Platon.

Aussi a-t-on une tendance à voir de la convention et de l'artifice dans tout ce qui est œuvre de pensée, œuvre élaborée par la réflexion : telles sont notamment les lois, et, avec les lois, les cités dont elles sont la structure. D'où l'indifférence complète pour la politique, qui contraste si fort avec les goûts de Platon.

---

1. ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *In metaphysicam*, éd. Hayduck, p. 182, 23 (d'après Aristote).

II. – L'École mégarique

Le chef de l'école de Mégare, Euclide, était pourtant lié avec Platon, puisqu'il reçut à Mégare Platon et les autres disciples de Socrate au moment où ils quittèrent Athènes après la mort du maître ; et Platon, en présentant son *Théétète* comme un entretien de Socrate, recueilli par Euclide, a voulu sans doute témoigner des liens d'amitié qui durèrent encore longtemps après l'événement tragique[2]. Il n'en est pas moins vrai que sa doctrine, autant qu'on peut la deviner à travers quelques lignes de Diogène Laërce, est aux antipodes de celle de Platon. Pour celui-ci, rappelons-le, toute pensée, toute vie intellectuelle était impossible, à moins qu'on n'admît un système d'idées à la fois unies entre elles et pourtant distinctes. Or, lorsque Euclide dit que « le Bien est une seule chose, quoiqu'il soit appelé de différents noms : science, dieu, intelligence ou autres noms encore », lorsqu'il supprime les opposés du Bien, en affirmant qu'ils n'existent pas, il semble que son intention est de résister à toute tentative pour unir les concepts autrement qu'en les déclarant identiques, ou pour les distinguer autrement qu'en les excluant l'un de l'autre. La science (φρόνησις), le dieu, l'intelligence, ce sont précisément les termes que, dans le *Timée* par exemple, Platon cherche à distinguer entre eux et à distinguer du Bien suprême, tout en les unissant et en les hiérarchisant. Euclide, en les identifiant et en niant leur opposé, rend impossible toute spéculation dialectique du genre de celles du *Timée* ou du *Philèbe* ; la diversité n'est que dans les noms et n'est plus dans les choses. On sait aussi combien le raisonnement par comparaison est familier et indispensable à Platon ; Euclide en nie la possibilité et ne veut pas connaître un semblable qui ne soit ni identique ni différent ; ou les termes de comparaison sont semblables aux choses, et alors il vaut mieux se servir des choses ; ou ils sont différents, et la conclusion ne vaut pas[3].

Les fameux sophismes que Diogène Laërce attribue au suc-

2. Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, II, 106 ; Platon, *Théétète*, 142 *a*-143 *c*.
3. Diogène Laërce, II, 106 et 107.

cesseur d'Euclide, à Eubulide de Milet[4], paraissent viser plus spécialement la logique d'Aristote, et aussi, sous la forme où les présente Cicéron dans les *Académiques*, la logique stoïcienne. Le principe de contradiction énonce qu'on ne peut dire à la fois oui et non sur une même question ; les sophismes nous montrent des cas où, en vertu de ce principe, on est forcé de dire à la fois oui et non, où, par conséquent, la pensée se nie elle-même. Tel est le sophisme du menteur : « Si tu dis que tu mens et si tu dis vrai, tu mens », où l'on convient à la fois qu'on ment et qu'on ne ment pas ; au nom de la logique, le mégarique force son adversaire à avouer qu'il porte des cornes, puisque l'on possède ce que l'on n'a pas perdu et que l'on n'a pas perdu de cornes ; il le force à reconnaître qu'il ne connaît pas son propre père, en le lui présentant sous un voile ; il lui fait convenir qu'Électre sait et ne sait pas les mêmes choses, puisque, lorsqu'elle le rencontre encore inconnu, elle sait qu'Oreste est son frère, mais elle ne sait pas que celui-ci est Oreste. Il le réduit au silence en lui demandant combien de grains de blé il faut pour faire un tas (sophisme du sorite), ou combien il faut avoir perdu de cheveux pour être chauve[5].

Toutes ces plaisanteries logiques aboutissent bien à l'impossibilité de choisir entre le oui et le non, donc de discuter à l'aide de concepts définis. Elles devaient avoir un grand succès ; Stilpon de Mégare, un contemporain de Théophraste, attirait, dit-on, à ses cours les disciples des péripatéticiens et ceux des cyrénaïques. De son enseignement, nous connaissons assez bien deux parties, qui touchaient au vif la philosophie du concept : d'abord la critique des idées[6]. La méthode de cette critique c'est celle que Diogène Laërce indique comme celle d'Euclide dans ses réfutations ; il s'attaquait aux démonstrations non en critiquant les prémisses, mais en faisant voir l'absurdité de la conclusion ; de même Stilpon, supposant l'existence des idées, en déduit des conséquences absurdes : l'homme idéal n'est pas tel ou tel, par exemple parlant ou non parlant ; par conséquent nous n'avons pas le droit de dire

4. II, 108 ; cf. 111.

5. CICÉRON, *Premiers académiques*, II, 96 : DIOGÈNE LAËRCE, *Vies*, VII, 187 ; LUCIEN, *Les Vies à l'encan*, 22 ; *Premiers Académiques*, II, 92.

6. DIOGÈNE LAËRCE, II, 113, 114, 119.

que l'homme qui parle est homme ; il ne répond pas au concept. Le légume idéal est éternel ; ce que vous me montrez n'est donc pas un légume, puisqu'il n'existait pas il y a mille ans. Ou bien alors, si vous voulez dire que tel homme individuel répond bien au concept d'homme, il faudra, si cet homme est par exemple à Mégare, dire qu'il n'y a pas d'homme à Athènes, puisque la propriété du concept est d'être unique[7]. Quant à la portée de cette critique, on voit qu'elle ne vise pas moins le concept d'Aristote que l'idée de Platon ; qu'on se rappelle seulement les efforts que fit Aristote pour répondre à des critiques du même genre.

L'on connaît aussi la position de Stilpon sur un problème voisin, le problème de la prédication, qui avait tant occupé Platon dans le *sophiste* et où se concentraient tous les efforts de ses adversaires. Au surplus, la thèse de Stilpon à ce sujet n'est qu'un nouvel aspect de celle que nous venons d'examiner. Si l'on veut penser, comme Aristote et Platon, par concepts définis et stables, ayant chacun leur essence, il est interdit d'énoncer une proposition quelconque, sous peine d'affirmer l'identité de deux essences distinctes. Affirmer que le cheval court ou que l'homme est bon, c'est affirmer que le cheval ou l'homme sont autre chose qu'eux-mêmes ; ou bien, si l'on répond que le bon est effectivement la même chose que l'homme, c'est s'interdire le droit d'affirmer le bon du remède ou de la nourriture. Il ne faut pas dire sans doute, comme Colotès l'épicurien, qui nous rapporte cette doctrine de Stilpon dans son traité *Contre les philosophes*, que cette thèse « supprime la vie », mais elle supprime l'interprétation des jugements, comme relations de concepts, c'est-à-dire tout l'idéalisme athénien[8].

L'on se souvient que, en effet, Aristote n'avait pu résoudre de telles difficultés qu'en introduisant, à côté des essences fixes et déterminées, des notions de réalités indéterminées, telles que celle de puissance, et Platon s'accusait plaisamment de parricide en affirmant contre son père Parménide que la vie de la pensée exigeait qu'on accordât l'existence au non-être. Il n'est donc pas étonnant que les Mégariques aient été rapprochés de Parménide et soient considérés comme des

7. *Id.*, VII, 186.
8. PUTARQUE, *Contre Colotès*, chap. XXII et XXIII.

rénovateurs de sa pensée. Peut-être cependant la pensée de Parménide ne leur importait pas beaucoup en elle-même ; ce qu'ils veulent avant tout montrer, c'est qu'un philosophe du concept, n'admettant que des essences fixes, n'a pas le droit d'introduire ces réalités indéterminées, que voulait Aristote : tel paraît être le sens de l'argument auquel s'attache le nom de Diodore Cronos, disciple d'Eubulide et contemporain du roi Ptolémée Sôter (306-285) : cet argument que l'on appelle le triomphateur atteint en effet les racines mêmes de la philosophie d'Aristote, en montrant que, dans cette philosophie, la notion du possible, et par conséquent de puissance indéterminée, ne peut avoir aucun sens.

Aristote donne (sans d'ailleurs l'attribuer à Diodore ni même aux mégariques) une forme tout à fait simple de l'argument[9] : dès que vous admettez d'une manière générale que toute proposition est vraie ou fausse, le principe s'applique aussi bien aux événements futurs qu'au présent ou au passé ; toute assertion sur le futur sera ou vraie ou fausse ; il s'ensuit qu'il n'y a aucune indétermination (ou possibilité d'être ou ne pas être) pour l'événement futur. L'affirmation du possible est incompatible avec le principe de contradiction. L'auteur de cet argument voulait-il (comme affecte de le croire Aristote qui le réfute par les conséquences pratiques de sa thèse) démontrer la nécessité ? N'est-il pas plus conforme à ce que nous connaissons des Mégariques de croire qu'il voulait montrer l'absurdité des conséquences d'une logique fondée sur le principe de contradiction, qui amenait à rendre impossible toute volonté et toute délibération sur le futur ? Épictète nous donne de l'argumentation une forme plus compliquée, mais malheureusement très obscure[10]. Le raisonnement prend pour accordé que toute assertion vraie portant sur le passé ne peut devenir fausse, et que d'autre part l'impossible ne peut jamais être un attribut du possible. Puis montrant sans doute ensuite (dans un développement analogue à celui que nous a conservé Aristote) que le principe de contradiction doit avoir, selon l'adversaire, une portée universelle, c'est-à-dire s'appliquer aussi aux assertions relatives à l'avenir, il en déduit que dans une alternative (tel événement arrivera ou n'arrivera

9. *De l'interprétation*, chap. IX.
10. *Dissertations*, II, 19, 1-5.

pas), l'assertion qui exprime l'événement qui n'arrivera pas ne se rapporte à rien de possible, puisque le possible est ce qui peut être et ne pas être, tandis que l'événement en question non seulement n'est pas mais ne sera jamais. Dire qu'il est possible, ce serait donc dire que l'impossible est possible. La philosophie du concept ne saurait donc admettre qu'une réalité rigoureusement et complètement déterminée.

Chez tous les Mégariques, on ne voit que des attaques, mais aucune doctrine positive : ils veulent montrer l'incohérence de la philosophie du concept ; mais ces « éristiques » ne paraissent jamais avoir eu l'intention, qu'on leur a parfois prêtée, de substituer un idéalisme propre à celui de Platon et d'Aristote. Le raisonnement a-t-il jamais servi aux penseurs de la Grèce, fût-ce à Platon, à établir une vérité ? N'est-il pas toujours dialectique, c'est-à-dire destiné à déduire les conséquences d'une assertion posée par l'adversaire ? Par une transposition géniale, Platon avait fait de cette dialectique un principe de la vie spirituelle ; avec les Mégariques, elle retombe lourdement à terre et reprend son emploi éristique.

Mais n'est-ce pas précisément pour faire place à une vie spirituelle nouvelle, tout autrement dirigée que chez Platon ? Il y a d'autres moyens d'éducation que la dialectique. Le rhéteur, lui, sait parler de choses utiles et en parle d'une manière persuasive ; or c'est cette méthode d'éducation rhétorique que vante Alexinus d'Élée, un Mégarique de la génération du stoïcien Zénon, dont Hermarque l'épicurien a cité un passage du traité *Sur l'Éducation*[11]. On y voit Alexinus, connu d'ailleurs ainsi que son maître Eubulide pour avoir écrit un livre calomnieux rempli de polémiques personnelles contre Aristote[12], proposer un idéal qui s'écarte beaucoup de la philosophie ; dans le débat qui a toujours existé, en Grèce et même dans l'âme grecque, entre la rhétorique et la philosophie, entre l'éducation formelle qui enseigne des thèmes et l'éducation scientifique qui atteint les choses, il prend parti sans hésitation pour la première ; et s'il reproche aux professeurs de littérature leurs recherches trop pointilleuses en matière de critique

11. Conservé par PHILODÈME DE GADARA, au livre B de sa *Rhétorique* (*Volumina rhetorica*, édit. Sudhaus ; supplementum, Leipzig, Teubner, 1895, colonne 40, 2-18).

12. D'après EUSEBE, *Préparation évangélique*, XI, 2, 4-5.

de textes, il les loue de traiter de choses utiles en des discours à thèmes philosophiques, en employant la vraisemblance pour décider des questions. Nous avons ici l'endroit dont la polémique n'était que l'envers. Nous allons trouver un rythme analogue dans les autres écoles socratiques.

III. – Les cyniques

Un trait commun dans la pensée au IVe siècle, trait qui remonte aux sophistes, c'est la confiance presque sans bornes dans l'éducation (παιδεία) pour former et transformer l'homme selon des méthodes rationnelles.

Ce trait se retrouve par exemple chez Xénophon, dont un des principaux ouvrages, la *Cyropédie*, est destiné à montrer, par l'exemple de Cyrus, qu'il existe un art de gouverner les hommes et que la connaissance de cet art doit achever l'ère des révolutions et mettre fin à la crise de l'autorité qui tourmente la Grèce. Xénophon, dans les *Mémorables*, comme Isocrate, dans le *Discours à Nicoclès*, font ressortir les qualités et les vertus que doit posséder un roi pour commander[13]. « Il ne convient pas tant à un athlète d'exercer son corps qu'à un roi d'exercer son âme. » De cette éducation du chef, on attend l'amélioration de tous. « Éduquer des particuliers, c'est servir à eux seulement ; engager les puissants à la vertu, c'est être utile à la fois à ceux qui possèdent la puissance et à leurs sujets. » Enfin la conception du roi philosophe chez Platon répond à la même tendance.

Nulle part ce trait n'est plus marqué que chez les cyniques, qui se présentent avant tout comme des conducteurs d'hommes. Un cynique du IIIe siècle, Ménippe, raconte, dans sa *Vente de Diogène*, que Diogène, en vente dans le marché aux esclaves, répondait aux acheteurs qui lui demandaient ce qu'il savait faire : « Commander aux hommes. »[14]

Nulle part il n'est question de cyniques qui se soient bornés à une réforme intérieure d'eux-mêmes ; s'ils se réforment, c'est pour diriger les autres et s'offrir en modèles ; ils sont là pour observer et surveiller non pas eux-mêmes, mais les

13. Cf. MATHIEU, *Les Idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1925, p. 95 *sq.* : À la recherche d'un chef.

14. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, VI, 9.

autres, et, au besoin, reprocher aux rois eux-mêmes leurs désirs insatiables.

« La vertu peut s'apprendre », tel est le premier article de la doxographie d'Antisthènes [15]. Mais cette éducation n'est pas purement intellectuelle. Antisthènes est, avec les Mégariques, un adversaire déterminé de la formation de l'esprit par la dialectique et par les sciences. Aussi Platon et Aristote ne parlent-ils pas de lui sans lui prodiguer des épithètes dédaigneuses. Vieillard à l'esprit lent, dit Platon qui a à peu près vingt-cinq ans de moins que lui ; sot et grossier personnage, ajoute Aristote. Contre eux, il employait des arguments analogues à ceux des Mégariques : Platon veut discuter, réfuter les erreurs et définir ; or ni la discussion, ni l'erreur, ni la définition ne sont possibles, et cela pour la même raison, parce que d'une chose il n'est possible d'énoncer et de penser qu'elle-même. Dès lors la discussion n'est pas possible : car ou bien les interlocuteurs pensent la même chose, et alors ils s'accordent ; ou bien ils pensent des choses différentes, et la discussion n'a pas de sens. L'erreur est impossible, car on ne peut penser que ce qui est, et l'erreur consisterait à penser ce qui n'est pas. Enfin la définition est impossible, car ou bien il s'agit d'une essence composée, et alors on peut bien énumérer les éléments primitifs qui la composent, mais il faut s'arrêter à ces termes indéfinissables ; ou bien l'essence est simple, et l'on peut dire seulement à quoi elle ressemble [16].

Antisthènes n'avait pas moins de mépris pour les mathématiques et l'astronomie, le mépris que Xénophon fait exprimer par le Socrate des *Mémorables*.

S'ensuit-il que ce premier des cyniques rejetait toute éducation intellectuelle, et faut-il prendre au sérieux cette boutade que, « si l'on était sage, il ne faudrait pas apprendre à lire, pour ne pas être corrompu par autrui » ? [17]. En réalité l'enseignement qu'il donnait au Cynosargès n'était pas très différent de celui des sophistes. Isocrate, qui l'attaque souvent sans le nommer, par exemple au début de l'*Éloge d'Hélène* et du *Discours contre les sophistes*, décrit cet enseignement avec

15. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 13.

16. ARISTOTE, *Métaphysique*, IV, 29, 1024 *b*, 32, et *Topiques*, I, 9, 104 *b*, 21 à rapprocher de PLATON, *Euthydème*, 283 *d*, 285 *d*, et *Cratyle*, 429 *a sq.* ; ARISTOTE, *Métaphysique*, VII, 3, 1043 *b*, 24, et PLATON, *Théétète*, 201 *d*-202 *c*.

17. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 103.

assez de précision : il était payé quatre ou cinq mines par le disciple ; tout en apprenant un art éristique plein de discussions inutiles, il promettait de faire connaître au disciple le chemin du bonheur ; à la fin du *Panégyrique,* Isocrate lui reproche encore ce contraste entre ces vastes promesses et les mesquines discussions. En fait, il voyait en lui un concurrent, et plusieurs titres de ses livres nous montrent que, d'ailleurs élève de Gorgias, il enseignait la rhétorique judiciaire, l'art de rédiger les plaidoyers et qu'il a eu avec Isocrate des polémiques dont témoignent aussi les passages du rhéteur qui viennent d'être indiqués.

Un des sujets qui devait tenir une grande place dans l'école était l'explication allégorique d'Homère à laquelle sont consacrés presque tous les ouvrages de deux des dix volumes en lesquels ont été classées les œuvres d'Antisthènes[18] ; les aventures d'Ulysse en particulier sont l'objet de plusieurs livres ; l'on sait que, dans la littérature allégorique postérieure, les errements d'Ulysse représentent les victoires de l'âme du sage sur les assauts du monde sensible. Peut-être faut-il chercher dans Antisthènes l'origine de cette interprétation. En tout cas, il est, sinon le premier, au moins un des premiers qui ait vu en Homère un moyen d'édification ; déjà Anaxagore avait affirmé que les poèmes d'Homère étaient relatifs à la vertu et à la justice ; et un passage de Xénophon dans le *Banquet* (3, 6) montre bien comment les allégoristes, au nombre desquels est mis Antisthènes, s'opposaient aux simples rapsodes, récitateurs d'Homère, et voulaient utiliser pour l'éducation morale des poèmes qu'il était de tradition d'apprendre par cœur. On connaît la protestation de Platon qui, dans la *République* (378 *d*), trouve cet enseignement dangereux parce que le jeune homme est incapable de distinguer dans le poème ce qui est allégorie de ce qui ne l'est pas, et qui, dans l'*Ion,* a montré tout l'arbitraire et le peu de sérieux des exégètes d'Homère.

Pourtant ces allégories morales, qui nous paraissent si enfantines, répondent au trait le plus important du cynisme. « La vertu est dans les actes », tel est le principe d'Antisthènes, « et elle n'a besoin ni de nombreux discours, ni de sciences ». Mais un acte ne s'enseigne pas à proprement parler ; c'est par

18. Diogène Laërce, VI, 15-18.

l'exercice et l'entraînement que l'on arrive à agir (ascèse). Est-ce à dire que l'éducation intellectuelle n'y a pas de place ? Nullement : la vertu la plus haute est, pour le cynique, une vertu d'ordre intellectuel, la prudence (φρόνησις) ; « elle est le plus sûr des remparts ; et c'est avec des raisonnements imprenables qu'il faut se bâtir ce rempart. »[19] Pourtant les mots raisonnement ou raison, qu'il emploie si souvent, ne semblent désigner aucune suite de pensées méthodiques et prouvées, comme chez Platon ou Aristote ; de lui nous n'avons que des aphorismes qui suggèrent plus qu'ils n'enseignent et font méditer plus qu'ils ne prouvent. « Le sage aimera ; car seul le sage sait qui il faut aimer. » Si, comme il est probable, Xénophon, en son *Banquet* (4, 34-45), donne une idée de la manière d'Antisthènes dans le discours sur la vraie richesse qu'il met en sa bouche, nous n'y voyons que deux peintures antithétiques, d'une part de la richesse apparente, celle de l'argent, avec tous les maux qu'elle entraîne, d'autre part de la richesse réelle, celle de la sagesse, avec tous ses avantages.

L'éducation intellectuelle est donc plutôt action massive et immédiate d'un aphorisme, méditation sur un thème, que construction raisonnée, cette méditation qui prépare l'action et contraste si fort avec la pure contemplation du vrai. Mais dans ces méditations, la plus importante est celle des exemples qui nous sont offerts par les héros de la sagesse. Il y avait là une méthode populaire et directe d'enseignement, propre à frapper les esprits imprégnés des exploits d'Hercule ou de Thésée ; elle est en effet d'un emploi général ; dans la lettre, d'ailleurs médiocre, de conseils à un jeune homme qu'est le *Discours à Demonikos*, attribué à Isocrate, l'auteur, qui se donne pour un maître de philosophie, l'emploie constamment ; après avoir brièvement énuméré les avantages de la vertu, par exemple, il dit : « Il est facile de saisir tout cela d'après les travaux d'Hercule ou les exploits de Thésée » ; ou encore : « En te souvenant des actes de ton père, tu auras un bel exemple de ce que je dis. » On comprend quel rôle avait l'allégorie d'Homère, et ce que devaient être ces ouvrages d'Antisthènes dont nous avons les titres, sur Hélène et Pénélope, le Cyclope

19. Diogène Laërce, VI, 10-73.

et Ulysse, Circé, Ulysse et Pénélope et le Chien, où il montrait les héros victorieux dans les tentations[20].

Mais le héros cynique par excellence, c'est Hercule ; sur lui, Antisthènes écrit trois livres. La vie du cynique est une véritable imitation d'Hercule, le fils aimé de Zeus qui l'a rendu immortel à cause de ses vertus ; elle deviendra plus tard une imitation de Diogène. Le cynique veut toujours jouer un rôle, se poser comme modèle ou faire connaître des modèles : l'image fameuse du monde considéré comme un théâtre où chaque homme est acteur d'un drame divin, image qui aura une telle place dans la littérature morale populaire, vient peut-être de l'*Archelaos* d'Antisthènes[21]. Hercule est le type de la volonté indéfectible et de la complète liberté.

L'empereur Julien se demande, dans le discours VII, si le cynisme est une doctrine philosophique ou un genre de vie. Le cynique, en effet, dès l'époque d'Antisthènes, a le vêtement et la tenue ordinaire des hommes du peuple, manteau (qu'il replie sur lui-même pendant l'hiver), barbe et cheveux longs, bâton à la main et besace au dos ; mais, ce vêtement et cette tenue, il les garde lorsque, sous l'influence macédonienne, la mode a changé, à peu près comme nos congrégations religieuses ont gardé l'habit usuel à l'époque de leur fondation ; nul ne peut dès lors ignorer ce passant excentrique avec la vêture qui le distingue ; d'autant que, pour montrer à tous son endurance, il reste nu sous la pluie, marche l'hiver les pieds dans la neige, reste l'été en plein soleil[22]. Ce sage, avec son franc parler qui ne ménage ni les riches ni les rois et qu'Aristote aurait sans doute appelé effronterie ou grossièreté[23], n'a rien qui le lie à aucun groupe social. Plus mal traité que les mendiants de profession, « sans cité, sans maison, sans patrie, mendiant errant à la recherche de son pain quotidien » (comme dit de lui-même Diogène citant un tragique), il vit dans les lieux publics, s'abrite dans les temples et s'invite chez tous. Ainsi seulement il peut remplir sa mission, celle de messager de Zeus, chargé d'observer les vices et les erreurs des hommes. C'est à cette mission que doit faire allusion le titre

20. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 18.
21. DÜMMLER, *Akademika*, p. 1-18.
22. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 13, 23, 41.
23. *Éthique à Nicomaque*, VI, 6.

du livre d'Antisthènes *Sur l'Observateur*; c'est elle qu'affirme Diogène, disant à Philippe qu'il est l'observateur de ses désirs insatiables ; c'est elle enfin dont le cynique Ménédème, contemporain du Philadelphe (285-247), donne à tous le spectacle, en se costumant en Érinye, et en se donnant pour un observateur venu de l'Iladès pour annoncer aux démons les péchés des hommes[24].

C'est sur le célèbre Diogène de Sinope (413-327) que la légende a accumulé tous les traits de cette vie cynique. De cette masse de chries, de bons mots, d'apophtegmes recueillis surtout par Diogène Laërce et Dion de Pruse, et si connus de tous, peut-on dégager l'authentique physionomie de Diogène[25] ? On a remarqué avec raison que tous ces documents ne sont pas d'accord entre eux et nous donnent, inextricablement mêlés, deux portraits de Diogène. Il y a le Diogène licencieux, sans frein, débauché, raillant l'ascétisme de Platon ; il ressemble tellement aux hédonistes les plus relâchés qu'on lui attribue les bons mots d'Aristippe ; il est si irréligieux qu'on lui prête les plaisanteries de Théodore l'athée[26]. Il y a d'autre part un Diogène plus sévère, à la volonté tendue, l'ascète qui, vieillard, répond à ceux qui lui conseillent le repos : « Et si j'étais coureur au long stade, irais-je me reposer à la fin de ma course, n'augmenterais-je pas au contraire mon effort ? », le maître qui, comme les directeurs de chants, accentue le ton que les élèves doivent prendre, le héros du travail et de l'effort (πόνος). De ces deux portraits, il semble bien que le second est le véritable Diogène[27]. Les plus anciens cyniques, dont le maître Antisthènes proclamait qu'« il aimerait mieux être fou que ressentir du plaisir », ne peuvent pas se rapprocher à ce point d'Aristippe. Tout au contraire, nous verrons au chapitre suivant que, chez les cyniques du IIIe siècle, il s'opère une sorte de glissement vers l'hédonisme ; à ce moment naît le cynisme hédoniste, cette sorte de sans-gêne brutal, qui, dans l'usage actuel et habituel du mot, est le cynisme tout court. C'est peut-être à cet esprit nouveau qu'est

24. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 38, 17, 43, 102 ; ÉPICTÈTE, *Dissertations*, III, 22, 38, cf. l'article de NORDEN, *Neue Jahrbücher*, 1893.

25. Cf. L. FRANÇOIS, *Essai sur Dion Chrysostome*, 1922, p. 119-140 ; *Deux Diogéniques*, Paris, 1922.

26. DIOGÈNE LAËRCE, IV, 25-42.

27. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 34-35.

due l'introduction d'une masse nouvelle d'anecdotes dans la vie de Diogène.

Le cynisme de Diogène paraît donc avoir été une pratique plus qu'une doctrine ; autant il s'éloigne des sciences, autant il affecte de rapprocher sa philosophie des arts serviles et manuels. La preuve que la vertu n'est pas un don inné ni acquis par la science, mais qu'elle est le résultat d'un exercice (ἄσκησις), c'est que « l'on voit, dans les arts serviles et les autres, les artisans acquérir par l'exercice un savoir-faire peu ordinaire »[28] tels les athlètes et les joueurs de flûte. « Rien dans la vie ne réussit sans l'exercice ; avec lui, on peut surmonter toutes choses. » Il s'agit d'ailleurs autant de l'exercice corporel qui nous donne la vigueur que de la méditation intérieure ; l'un complète l'autre. Une sorte de confiance entière dans l'effort, une confiance fondée sur l'expérience forme bien le centre du cynisme de Diogène, à condition toutefois que l'on entende non pas un effort quelconque, mais un effort raisonné : ce n'est pas l'effort en lui-même qui est bon ; il y a des « peines inutiles » ; et l'œuvre de la philosophie « consiste à choisir les efforts conformes à la nature pour être heureux ; c'est donc par manque de sens qu'on est malheureux ». D'où le rôle primordial qui reste à la raison ; il reste dans le cynisme beaucoup d'intellectualisme, puisque l'intelligence donne seule le sens du travail à faire.

Sans ce trait, on ne s'expliquerait pas pourquoi les cyniques pourchassent tellement les préjugés et les opinions fausses ; « toute opinion est une fumée », fait dire le comique Ménandre (342-290) au cynique Monimos[29]. Dénoncer partout la convention, lui opposer la nature, tel est un des fruits de l'enseignement de Diogène. Selon une tradition qui remonte à Dioclès, Diogène était le fils d'un banquier de Sinope, qui avait été exilé de son pays pour avoir fabriqué de la fausse monnaie ; Diogène se vantait d'en avoir été complice comme si le crime de son père avait préfiguré sa propre mission ; et jouant sur les mots, il voyait dans l'acte de fausser la monnaie (νόμισμα) le mépris de toutes les valeurs conventionnelles (νόμος)[30]. Il ne s'agit point d'ailleurs du tout, en abolissant les préjugés sociaux, de réfor-

28. *Id.*, VI, 70.
29. D'après Diogène Laërce, VI, 83.
30. Diogène Laërce, VI, 20.

mer la société ; si, par exemple, les cyniques admettent, comme Platon, la communauté des femmes, ce n'est point, comme lui, pour resserrer le lien social, mais pour le relâcher et laisser au sage plus de liberté. Leur but est si peu la réforme de la société qu'ils profitent sans vergogne de tous les avantages des riches cités bâties par l'orgueil ; Diogène disait par raillerie que le portique de Zeus a été bâti pour qu'il y habite. Il s'agit donc bien, dans cette émancipation des préjugés, d'une réforme intérieure et individuelle.

La cité que rêvent les cyniques n'exclut pas, mais au contraire suppose la cité réelle. C'est ce que dit Cratès (vers 328), le disciple de Diogène et le maître du stoïcien Zénon, dans un poème qui nous a été conservé : « C'est au milieu de la rouge fumée de l'orgueil qu'est bâtie la Besace, la cité du cynique, où aucun parasite n'aborde, qui ne produit que du thym, des figues et du pain, pour la possession desquels les hommes ne prennent pas les armes les uns contre les autres. »[31]

Dans un esprit diamétralement opposé à celui de Platon et même d'Aristote, le cynique sépare la vie morale du problème social, en même temps qu'il rejette les sciences exactes en dehors de la méditation intellectuelle du sage. Comme il n'est pas d'homme plus dénué d'esprit scientifique, il n'en est pas qui soit plus dénué d'esprit civique.

Il ne partage pas la fierté qu'un Platon ou un Isocrate ont d'être Hellènes et descendants de ces Athéniens qui ont repoussé l'envahisseur perse ; Antisthènes paraît bien avoir dit que la victoire des Grecs sur les Perses ne fut qu'une affaire de chance. Pourtant, si le cynique se proclame citoyen du monde, si « sa politique suit les lois de la vertu plus que celles de la cité », il a une prédilection pour des formes politiques incompatibles avec la cité grecque, tel que l'empire perse ou l'empire d'Alexandre ; trois ouvrages d'Antisthènes portent le titre de Cyrus et ont peut-être inspiré cette magnification du Cyrus type du roi, que l'on voit dans la *Cyropédie* de Xénophon ; et c'est une tradition qui continua chez les cyniques, puisqu'un disciple de Diogène, Onésicrite, écrivit un *Alexandre,* calqué, nous dit-on, sur la *Cyropédie.*

31. DIOGÈNE LAËRCE, 85.

IV. – Aristippe et les Cyrénaïques

Même décri des sciences exactes, même indifférence pour l'organisation sociale chez Aristippe de Cyrène et ses disciples ; ils sont à cet égard sur la même ligne (divergente de Platon) que les Mégariques et les cyniques. À quoi bon s'occuper des sciences mathématiques ? Ne sont-elles pas inférieures aux arts les plus bas, puisqu'elles ne s'occupent ni des biens ni des maux[32] ? Quant au rôle social que le philosophe se réserve, il est, en un sens, diamétralement opposé à celui des cyniques, bien qu'il aboutisse pratiquement à la même indifférence. En effet (si du moins les paroles que Xénophon met dans sa bouche ne défigurent pas trop sa pensée)[33], Aristippe, prenant le contrepied des cyniques, dit qu'« il ne se met pas au rang de ceux qui veulent commander ». Seul un insensé s'imposera toutes les peines et toutes les dépenses que doivent assumer ces magistrats « dont les cités se servent comme un particulier de ses esclaves ». Pour lui, il ne songe qu'à mener une vie facile et agréable.

Aristippe est un contemporain de Platon, attiré à Athènes par le désir de suivre l'enseignement de Socrate, puis, comme Platon, hôte du tyran Denys de Syracuse, qui, d'après les légendes hostiles répandues sur son compte, lui aurait fait subir les pires avanies, que son désir de luxe et de vie élégante lui faisait accepter sans récriminer. Il est bien difficile de retrouver sa doctrine. Comme documents nous avons, chez Diogène Laërce (II, 86-13), une liste de titres d'ouvrages dont beaucoup étaient contestés dès l'Antiquité, une doxographie attribuée aux cyrénaïques en général et qui paraît insister surtout sur les points par où l'hédonisme cyrénaïque se distingue de celui d'Épicure, enfin un exposé de la théorie de la connaissance des « Cyrénaïques » chez le sceptique Sextus Empiricus[34], qui emploie beaucoup des termes techniques propres au stoïcisme.

On a voulu enrichir ce fond par quelques textes de Platon

32. D'après Aristote, *Métaphysique* B, 2, 996 *a* 32 ; M 2, 1078 *a* 33.
33. *Mémorables*, II, 1, 8.
34. *Contre les Mathématiciens*, VII, 190-200.

et d'Aristote, où l'on croit voir des allusions à Aristippe. Ces textes peuvent se partager en deux catégories : ceux du *Philèbe*, de l'*Éthique à Nicomaque*, de la *République*, où l'hédonisme est exposé ou critiqué, celui du *Théétète*, où Platon exposerait, sous le nom de Protagoras, la doctrine de la connaissance d'Aristippe. Les premiers de ces textes concernant l'hédonisme posent une question fort obscure. Ils parlent d'hédonistes, mais parlent-ils d'Aristippe ? Sûrement non pour l'un d'eux. Au chapitre II du Xe livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote nomme l'hédoniste dont il parle : c'est Eudoxe de Cnide (mort en 355), le fameux astronome qui avait fréquenté l'école de Platon [35]. Eudoxe était-il, à proprement parler, un hédoniste ? Homme connu pour son austérité et sa réserve, nous dit Aristote, ce n'est point par goût du plaisir mais pour rendre témoignage à la vérité qu'il constate que tout être recherche le plaisir et fuit la douleur, que le plaisir est désiré pour lui-même, et enfin que, ajouté à une chose déjà bonne, il en augmente la valeur ; or ce sont là les caractères admis par tous comme étant ceux du Bien et du souverain Bien. Il est intéressant de voir que, après avoir cité ces arguments d'Eudoxe en faveur de la thèse que le plaisir est le souverain bien, Aristote étudie et critique l'argumentation du *Philèbe* qui répond à peu près point par point à celle d'Eudoxe ; il est clair d'après cela que l'hédoniste que viserait Platon dans le *Philèbe* pourrait être Eudoxe et non Aristippe.

L'on fait remarquer pourtant que l'une des thèses que Platon met dans la bouche des amis du plaisir, à savoir cette thèse que le plaisir est en mouvement, thèse qui est absente de l'exposé d'Eudoxe, se trouve attribuée à Aristippe dans l'énumération que Diogène Laërce fait de ses opinions. Mais on a fait valoir récemment, et avec grande raison, que c'est à tort que l'on croit que Platon attribue aux partisans du plaisir cette thèse que le plaisir est en mouvement ; en fait, il ne dit rien de pareil, et il n'utilise la thèse que pour démontrer que, s'il en est ainsi, le plaisir ne peut être la fin des biens. Et Aristote, dans l'*Éthique*, reproduisant la thèse, la considère uniquement à titre d'objection contre les hédonistes et non pas comme une de leurs affirmations. À vrai dire, la polémique entre partisans et adversaires du plaisir, telle qu'elle est pré-

35. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 36.

sentée dans ce chapitre de l'*Éthique*, cette même polémique, qui avait donné occasion à Platon d'écrire le *Philèbe*, apparaît comme une polémique d'école, intérieure à l'Académie, entre Speusippe, qui soutenait que le plaisir est toujours un mal, et Eudoxe, qui pensait qu'il est toujours un bien. Le caractère un peu artificiel de chacune de ces deux thèses (Speusippe soutenant la sienne moins parce qu'il la croit vraie que pour détourner les hommes du plaisir) montre qu'il s'agit peut-être d'une discussion entre académiciens.

Ces textes, pas plus que celui de la *République* (505 *b*) qui attribue l'hédonisme au vulgaire, ne paraissent donc pas viser Aristippe ni pouvoir étendre la connaissance que nous avons de lui ; ils nous montrent en revanche que la question de la valeur du plaisir était au IVe siècle vivement discutée partout.

L'argumentation d'Eudoxe (tous cherchent le plaisir, fuient la douleur et s'arrêtent au plaisir comme à une fin) est d'ailleurs une argumentation fort banale qu'Aristippe a employée aussi pour prouver que le plaisir était la fin des biens[36]. Il ne peut en être autrement, si, pour déterminer la fin, on ne fait que constater une évidence.

Toute l'originalité du cyrénaïsme paraît être dans l'effort pour s'en tenir à cette évidence primaire en n'y superposant aucune vue rationnelle, et bon nombre des opinions de sa doxographie est destiné à répondre aux objections de gens habitués à construire rationnellement leur idéal de vie plutôt qu'à se fier à leurs impressions ou appréciations immédiates. Il est certain par exemple que le caractère fugace et mobile du plaisir ne s'accorde nullement avec le bonheur stable et indéfectible que rêve le sage ; c'est pourquoi nous verrons plus tard Épicure, pour garder le plaisir comme fin, mieux aimer transformer et adultérer la notion du plaisir que renoncer à la stabilité de la sagesse ; il recherchera un plaisir calme et stable, consistant dans l'absence de douleur et non pas le plaisir en mouvement des Cyrénaïques, si glissant. À quoi Aristippe (ou plutôt ses successeurs) répondaient que ce prétendu plaisir n'était pas différent de l'état de sommeil, mais que, d'ailleurs, le sage ne s'inquiétait nullement de ce bonheur stable et continu, et que sa fin était le plaisir du moment ; le bonheur n'était qu'un résultat fait de la réunion

36. DIOGÈNE LAËRCE, II, 86.

de tous les plaisirs, mais nullement une fin. C'est encore une objection du même genre que celle qui consiste à dire que les plaisirs causés par les actes répréhensibles sont eux-mêmes répréhensibles ; c'est faire intervenir dans l'appréciation du plaisir une représentation intellectuelle qui n'y a que faire ; le plaisir comme tel, même en ce cas, pour Aristippe, est un bien.

Nous verrons un peu plus loin comment Épicure a cru pouvoir, en conservant le plaisir comme fin, rendre l'homme maître de son bonheur. Il suffisait que le seul plaisir qui existât fût le plaisir du corps, le plaisir de l'esprit n'étant que le souvenir ou la prévision de pareils plaisirs ; comme l'homme est maître de diriger son souvenir et sa pensée, il peut accumuler les plaisirs. C'est là une construction sans valeur pour le cyrénaïque : d'abord l'esprit a ses plaisirs et ses peines à part, qui n'ont rien à voir avec ceux du corps, par exemple le plaisir de sauver la patrie ; ensuite le temps efface vite le souvenir d'un plaisir corporel ; enfin les plaisirs du corps surpassent toujours en fait les plaisirs de l'esprit, comme les douleurs corporelles sont bien plus pénibles que les douleurs morales.

Dans ces conditions, le cyrénaïsme ne peut du tout se proposer d'atteindre cette vie exempte de peine, toute vertueuse, impassible, que le cynisme proposait à son sage : en fait le sage reste exposé à la peine, et le méchant ressent parfois des plaisirs. Le sage n'est pas non plus exempt de passions ; certes il n'a aucune des passions qui reposent sur une construction intellectuelle, sur une « vaine opinion », mais il ressent fatalement tout ce qui est impression immédiate et certaine ; il est donc sujet à la peine et aussi à la crainte qui est l'appréhension justifiée de la peine.

Jamais on n'est allé plus loin pour écarter tout ce qui pouvait être critère du bien et du mal, en dehors du plaisir ou de la peine immédiatement sentis comme « mouvement facile » ou « mouvement rude ». S'il y reste encore un peu de raison, c'est que, « bien que tout plaisir soit désirable en lui-même, les agents de certains plaisirs sont souvent pénibles ; aussi la réunion des plaisirs qui forment le bonheur est-elle fort difficile ». Ainsi, bon gré mal gré, le cyrénaïque est amené à poser le problème de la combinaison des plaisirs, mais, dès ce moment, la doctrine risque d'être atteinte au cœur ; c'est

ce que nous verrons, dans un prochain chapitre, chez les successeurs d'Aristippe au IIIe siècle.

Sextus Empiricus remarque qu'il y a parfaite correspondance entre la doctrine morale d'Aristippe et sa théorie de la connaissance ; la connaissance, comme la conduite, ne trouve de certitude et d'appui que dans l'impression immédiate à laquelle elle doit se tenir pour rester sûre ; « que nous éprouvions l'impression de blanc ou de doux, voilà ce que nous pouvons dire sans mentir avec vérité et certitude ; mais que la cause de cette impression est blanche ou douce, voilà ce qu'on ne peut affirmer ». L'impression ne doit être le point de départ d'aucune conclusion, la base d'aucune superstructure intellectuelle. Non seulement la connaissance ne nous fait atteindre aucune réalité en dehors de l'impression, mais elle ne permet même pas un accord entre les hommes, puisqu'elle est strictement personnelle et que je n'ai pas le droit de conclure de mon impression à celle du voisin ; le langage seul est commun ; mais le même mot désigne des impressions différentes.

Mégarisme, cynisme et cyrénaïsme forment la contrepartie du platonisme et de l'aristotélisme ; ils se refusent à voir l'intérêt humain de la culture intellectuelle, et même de toute civilisation ; ils cherchent à l'homme un appui en lui-même, et en lui seul.

BIBLIOGRAPHIE

II. – C. M. GILLESPIE, On the Megarians, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1911, tome XXIV, p. 218.

E. ZELLER, Ueber den Kurieuon des Megarikers Diodorus, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, année 1882, p. 151-159.

A. KOYRÉ, *Epiménide le menteur (ensembles et catégories)*, Paris, 1947.

P.-M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, Paris, 1960.

J. ROLLAND DE RENEVILLE, *Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'attribution chez Platon et les sophistes*, Paris, 1961.

Jean HUMBERT, *Socrate et les petits Socratiques*, Paris, 1967.

III. – F. DÜMMLER, *Antisthenica*, Berlin, 1882.

J. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909.

G. RODIER, « Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène » ; « Note sur la politique d'Antisthène », dans *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 25-36 ; 303.

Antisthenis fragmenta, éd. Caizzi, Milan, 1966.

F. D. CAIZZI, *Antistene, Studi Urbinati*, 1964.

IV. – A. MAUESBERGER, Plato und Aristippus, *Hermes*, vol. LXI, 1926, p. 208-230 ; p. 363.
Lorenzo COLOSIO, *Aristippo di Cirene*, Turin, 1925.
G. GIANNANTONI, *I Cirenaici*, Florence, 1958.

Chapitre II
L'ancien stoïcisme

On appelle *âge hellénistique* l'époque pendant laquelle la culture grecque est devenue le bien commun de tous les pays méditerranéens ; depuis la mort d'Alexandre jusqu'à la conquête romaine, on la voit peu à peu s'imposer, de l'Égypte et de la Syrie jusqu'à Rome et à l'Espagne, dans les milieux juifs éclairés comme dans la noblesse romaine[1]. La langue grecque, sous la forme de la κοινή ou dialecte commun, est l'organe de cette culture.

À certains égards, cette période est une des plus importantes qui soient dans l'histoire de notre civilisation occidentale. De même que les influences grecques se font sentir jusqu'en Extrême-Orient, nous voyons inversement, à partir des expéditions d'Alexandre, l'Occident grec ouvert aux influences de l'Orient et de l'Extrême-Orient. Nous y suivons, dans sa maturité et dans son éclatant déclin, une philosophie qui, loin des préoccupations politiques, aspire à découvrir les règles universelles de la conduite humaine et à diriger les consciences. Nous assistons, pendant ce déclin, à la montée graduelle des religions orientales et du christianisme : puis c'est, avec la ruée des Barbares, la dislocation de l'empire et le long recueillement silencieux qui prépare la culture moderne.

1. Cf. toutefois M. J. ROSTOVSTZEFF, « L'hellénisme en Mésopotamie », *Scientia*, XXVII, 1[er] février 1933, sur le « souffle grec indéfinissable » qu'il relève en cette région, à défaut d'une influence grecque plus profonde, surtout en matière religieuse.

I. – Les stoïciens et l'hellénisme

Un magnifique élan idéaliste qui pénètre de pensée philosophique la civilisation tout entière, mais qui bientôt s'arrête et meurt en dogmes cristallisés, un retour de l'homme sur soi qui renie la culture pour ne chercher appui qu'en lui-même, dans sa volonté tendue par l'effort ou dans la jouissance immédiate de ses impressions, tel est le bilan du IVe siècle, du grand siècle philosophique d'Athènes. À partir de ce moment, les sciences expulsées de la philosophie vont continuer leur vie autonome, et le IIIe siècle est le siècle d'Euclide (330-270), d'Archimède (287-212) et d'Apollonius (260-240), un grand siècle pour les mathématiques et l'astronomie, tandis qu'au musée d'Alexandrie, dont le bibliothécaire est le géographe Ératosthène (275-194), les sciences d'observation et la critique philologique se développent de pair.

Quant à la philosophie, elle prend une forme tout à fait nouvelle et elle ne continue à proprement parler dans aucune des directions que nous avons décrites jusqu'ici : les grands dogmatismes que nous voyons naître alors, stoïcisme et épicurisme, ne ressemblent à rien de ce qui les a précédés ; si nombreux que puissent être les points de contact, l'esprit est entièrement nouveau. Deux traits le caractérisent : le premier c'est la croyance qu'il est impossible à l'homme de trouver des règles de conduite ou d'atteindre le bonheur sans s'appuyer sur une conception de l'univers déterminée par la raison ; les recherches sur la nature des choses n'ont pas leur but en elles-mêmes, dans la satisfaction de la curiosité intellectuelle, elles commandent aussi la pratique. Le second trait, qui d'ailleurs aboutit plus ou moins, c'est une tendance à une discipline d'école ; le jeune philosophe n'a point à chercher ce qui a été trouvé avant lui ; la raison et le raisonnement ne servent qu'à consolider en lui les dogmes de l'école et à leur donner une assurance inébranlable ; mais il ne s'agit de rien moins dans ces écoles que d'une recherche libre, désintéressée et illimitée du vrai ; il faut s'assimiler une vérité déjà trouvée.

Par le premier de ces traits, les nouveaux dogmatismes rompaient avec l'inculture des socratiques et réintroduisaient

dans la philosophie le souci de la connaissance raisonnée ; par le second, ils rompaient avec l'esprit platonicien ; ni amateurs de libre recherche comme le Platon socratique, ni autoritaires et inquisiteurs comme l'auteur du X[e] livre des *Lois*. Rationalisme, si l'on veut, mais rationalisme doctrinaire qui clôt les questions, et non, comme chez Platon, rationalisme de méthode, qui les ouvre.

Ces deux traits si nouveaux ne furent pas acceptés sans résistance, et nous verrons, au-dessous des grands dogmatismes, se continuer la tradition des socratiques au III[e] siècle.

Pour bien comprendre la portée et la valeur de ces deux traits, il convient de se demander quels étaient les hommes qui introduisaient ces nouveautés et de quelle manière ils ont réagi aux circonstances historiques nouvelles créées par l'hégémonie macédonienne.

Athènes reste le centre de la philosophie ; mais, parmi les nouveaux philosophes, aucun n'est un Athénien, ni même un Grec continental ; tous les stoïciens connus de nous, au III[e] siècle, sont des métèques venus de pays qui sont en bordure de l'hellénisme, placés en dehors de la grande tradition civique et panhellénique, subissant bien d'autres influences que les influences helléniques; et, particulièrement celles des peuples tout voisins. de race sémite. Une cité de Chypre, Cittium, a donné naissance à Zénon, le fondateur du stoïcisme, et à son disciple Persée ; le second fondateur de l'école, Chrysippe, est né en Cilicie, à Tarse ou à Soles, et trois de ses disciples, Zénon, Antipater et Archédème, sont aussi de Tarse ; de pays proprement sémites viennent Hérillus de Carhage, disciple de Zénon, et Boéthus de Sidon, disciple de Chrysippe : ceux qui sont issus des contrées les plus proches sont Cléanthe d'Assos (sur la côte éolienne), et deux autres disciples de Zénon, Sphaerus du Bosphore et Denys d'Héraclée, en Bithynie sur le Pont-Euxin ; dans la génération qui a suivi Chrysippe, Diogène de Babylone et Apollodore de Séleucie viennent de la lointaine Chaldée.

La plupart de ces villes n'avaient pas derrière elles, comme les cités de la Grèce continentale, de longues traditions d'indépendance nationale ; et, à cause des besoins du commerce, leurs habitants étaient disposés à voyager jusqu'aux pays les plus lointains ; le père de Zénon de Cittium était, dit-on, un commerçant chypriote qui, venant à Athènes pour ses affaires,

en rapportait des livres des socratiques dont la lecture donna à son fils le désir d'aller entendre ces maîtres[2]. Mais ces demi-barbares restaient bien indifférents à la politique locale des cités grecques. C'est ce que prouve clairement l'attitude politique des protagonistes de l'école pendant le siècle qui s'écoula depuis la mort d'Alexandre (323) jusqu'à l'intervention des Romains dans les affaires grecques vers 205.

On sait les grands traits de l'histoire politique de la Grèce à cette époque ; elle est un champ clos où s'affrontent les successeurs d'Alexandre, particulièrement les rois de Macédoine et les Ptolémées. Les villes ou les ligues de villes ne savent que s'appuyer sur une des deux puissances pour éviter d'être dominées par l'autre. La constitution des cités change au gré des maîtres du jour qui, selon les cas, s'appuient sur les partis oligarchique ou démocratique. Athènes en particulier ne fait que subir passivement les résultats d'une conflagration qui s'étend dans tout l'Orient. Après une vaine tentative pour recouvrer son indépendance, elle se livre, par la paix de Démade (322), au Macédonien Antipater qui y établit le gouvernement aristocratique et se rend maître de toute la Grèce. Un moment le régent de Macédoine qui lui succède, Polysperchon, y rétablit la démocratie pour s'assurer son alliance (319) ; mais Cassandre, le fils d'Antipater, chasse Polysperchon, rétablit le gouvernement aristocratique à Athènes sous la présidence de Démétrius de Phalère, et se maintient en Grèce malgré les efforts des autres diadoques, Antigone d'Asie et Ptolémée, qui s'appuient contre lui sur la ligue des villes étoliennes. En 307, nouveau changement. Démétrius de Phalère est chassé d'Athènes par le fils d'Antigone d'Asie, Démétrius Poliorcète, qui rend à Athènes sa liberté, enlève au Macédonien la Grèce entière et se proclame le libérateur de la Grèce : les Athéniens abandonnés par lui sont assez forts pour arrêter, avec le concours de la ligne étolienne, Cassandre de Macédoine qui franchit les Thermopyles en 300 et se fait battre à Élatée. Quelques années après la mort de Cassandre, Démétrius Poliorcète prend, en 295, le trône de Macédoine que garderont ses descendants. À partir de ce moment, l'influence macédonienne est à Athènes presque sans contrepoids ; en 263 seulement, sous le règne d'Antigone Gonatas,

2. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, VII, 31.

fils de Démétrius, Ptolémée Évergète se déclare le protecteur d'Athènes et du Péloponnèse, et Athènes, soutenue par lui et par Lacédémone, fait un dernier et vain effort pour recouvrer son indépendance (guerre de Chrémonide). À partir de ce moment, elle reste comme indifférente aux événements : pourtant la résistance aux Macédoniens est encore très vive dans le Péloponnèse, où la Macédoine cherche à appuyer son influence sur les tyranneaux des villes ; on sait comment, vers 251, Aratus de Sicyone établit la démocratie dans sa patrie, puis, prenant la présidence de la ligne achéenne, chasse les Macédoniens de presque tout le Péloponnèse et reprend Corinthe. Mais, malgré ses efforts, et bien qu'il essaye même de corrompre par l'argent le gouverneur macédonien de l'Attique, il ne peut faire entrer les Athéniens dans l'alliance, et il s'appuie sur Ptolémée. On sait la triste fin de ce dernier effort de la Grèce vers l'indépendance ; Aratus trouve devant lui un ennemi grec, Cléomène, roi de Sparte, qui, rénovateur de la vieille constitution spartiate, veut reprendre l'hégémonie dans le Péloponnèse ; contre cet ennemi, Aratus fait appel à l'alliance des rois de Macédoine, qui, depuis la mort du Poliorcète, étaient les ennemis traditionnels des libertés grecques : Antigone Doson et son successeur Philippe V l'aident en effet à battre Cléomène (221), mais reprennent pied en Grèce jusqu'à Corinthe. Aratus est victime de son protecteur qui le fait empoisonner, ainsi que deux orateurs athéniens qui plaisaient trop au peuple. Ce sont les Romains qui, en 200, délivreront Athènes du joug macédonien, mais non point pour la rendre indépendante.

Tel est le cadre où se déroule l'histoire de l'ancien stoïcisme avec ses trois grands scholarques, Zénon de Cittium (322-264), Cléanthe (264-232) et Chrysippe (232-204). Ce bref rappel était nécessaire pour bien comprendre leur attitude politique. Cette attitude est nette : entre les villes grecques, qui font un dernier effort pour conserver leurs libertés, et les diadoques qui fondent des États étendus, ils n'hésitent pas ; toute leur sympathie va aux diadoques et particulièrement aux rois de Macédoine ; ils continuent la tradition des cyniques admirateurs d'Alexandre et de Cyrus. Zénon et Cléanthe n'ont jamais demandé pour eux le droit de cité athénien, et

Zénon, nous dit-on, tenait à son titre de Cittien[3]. Les rois leur prodiguent avances et flatteries ; il semble qu'ils sentent qu'il y a en ces écoles une force morale qu'on ne peut négliger. Antigone Gonatas notamment est un grand admirateur de Zénon ; il écoute ses leçons lorsqu'il va à Athènes, ainsi que plus tard celles de Cléanthe, et il leur envoie à l'un et à l'autre des subsides ; à la mort de Zénon, c'est lui qui prend l'initiative de demander à la ville d'Athènes d'élever un tombeau au Céramique en son honneur. C'était un personnage assez important pour que Ptolémée n'envoyât pas d'ambassadeurs à Athènes sans qu'ils lui rendissent visite[4]. Antigone aimait s'entourer de philosophes ; il avait à sa cour Aratus de Sole, auteur d'un poème des *Phénomènes* où se trouve exposée l'astronomie d'Eudoxe ; il voulut y faire venir Zénon lui-même, à titre de conseiller et de directeur de conscience ; celui-ci, trop âgé, refusa, mais il lui envoya deux de ses disciples, Philonide de Thèbes et Persée, un jeune homme de Cittium qui avait été son serviteur et dont il avait fait l'éducation philosophique ; Persée devint un homme de cour, dont l'influence était assez grande pour qu'il reçût lui-même les flatteries du stoïcien Ariston, si l'on en croit le poème satirique de Timon. Bien des années après, en 243, nous le trouvons chef de la garnison macédonienne de l'Acrocorinthe, au moment où la citadelle est assiégée par Aratus de Sicyone ; c'est, semble-t-il, dans ce siège qu'il trouva la mort, en défenseur de la cause macédonienne contre les libertés de la Grèce. Nous le voyons intervenir dans les négociations qu'un autre philosophe, Ménédème d'Erétrie, un Mégarique celui-là, qui avait un rôle politique important en sa ville natale, menait avec Antigone pour délivrer Erétrie des tyrans et y établir la démocratie : or Persée ne fait, semble-t-il, que servir la politique macédonienne, partout appuyée sur les tyrans, lorsqu'il veut empêcher Antigone de satisfaire aux demandes de Ménédème[5].

Comme Zénon envoie Persée à Antigone, Cléanthe envoie Sphaerus à Ptolémée Evergète. Ce Sphaerus était le maître

3. PLUTARQUE, *Les Contradictions des Stoïciens*, chap. IV (ARNIM, I, n° 26).

4. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 169, 15-24.

5. *Index stoïcorum herculanensis*, col. XIII (ARNIM, I, n° 441) ; ATHÉNÉE, *Deipnosophiste*, VI, 251 *b* (ARNIM, I, n° 342) ; PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, II, 8, 4 ; DIOGÈNE LAËRCE, VII, 143.

stoïcien qui avait enseigné la philosophie à Sparte et y avait eu, entre autres élèves, Cléomène [6]. Cléomène, qui rétablit à Sparte la constitution de Lycurgue, s'est peut-être en ses réformes politiques inspiré du stoïcisme ; mais, à vrai dire, il n'avait, pas plus qu'aucun Spartiate, cet esprit hellénique qui animait son ennemi, le chef de la ligue achéenne, Aratus de Sicyone.

L'univers politique des stoïciens est donc bien différent de celui d'un Platon. S'ils tiennent dans la cité d'Athènes une place considérable, ce n'est plus à titre de conseillers politiques ; Diogène Laërce (VII, 10) nous a conservé, en les mélangeant, les deux décrets par lesquels le peuple athénien accordait à Zénon une couronne d'or et un tombeau au Céramique ; or il y est dit : « Zénon de Cittium, fils de Mnaséas, a enseigné la philosophie pendant beaucoup d'années dans notre ville ; c'était un homme de bien ; il invitait à la vertu et à la tempérance les jeunes hommes qui le fréquentaient, il les engageait dans la bonne voie, et il offrait en exemple à tous sa propre vie, qui était conforme aux théories qu'il exposait. » Avec la plus grande admiration pour ses qualités morales, il n'y a pas trace de son rôle politique.

II. – Comment nous connaissons l'ancien stoïcisme

De l'enseignement de Zénon et de Chrysippe, nous n'avons qu'une connaissance indirecte ; des nombreux traités de Zénon, des sept cent cinq traités de Chrysippe, il ne reste qu'une partie des titres conservés par Diogène Laërce et d'infimes fragments. Les seuls ouvrages stoïciens que nous possédions, ceux de Sénèque, d'Épictète et de Marc-Aurèle datent de l'époque impériale, quatre siècles après la fondation du stoïcisme. C'est en recherchant les traces que l'ancien stoïcisme a laissées soit chez eux, soit chez d'autres écrivains que l'on peut reconstituer cet enseignement ; et fort difficilement, car nos principales sources sont d'époque fort postérieure ; ce sont des éclectiques comme Cicéron, dont les écrits philosophiques datent du milieu du Ier siècle avant notre ère, et comme Philon d'Alexandrie (début de notre ère) ; ou des adversaires comme Plutarque qui, à la fin du Ier siècle, écrit

6. PLUTARQUE, *Vie de Cléomène*, chap. I.

ses ouvrages *Contre les stoïciens* et *Des Contradictions des stoïciens*, le sceptique Sextus Empiricus, de la fin du IIe siècle de notre ère, le médecin Galien, qui, à la même époque, écrit contre Chrysippe, enfin les pères de l'Église, et en particulier Origène, au IIIe siècle. Dans tous ces exposés, tronqués ou malveillants, c'est tout au plus si l'on doit mettre à part une source de première valeur, le résumé de la logique stoïcienne, que Diogène Laërce, en son livre VII (§ 49-83), a tiré de l'*Abrégé des philosophes* de Dioclès Magnès, un cynique ami de Méléagre de Gadara, qui vivait au début du Ier siècle avant notre ère. Sauf cette exception, toute cette littérature est née des conflits qui existèrent à partir du IIe siècle entre le dogmatisme stoïcien et l'Académie ou les sceptiques ; c'est ainsi, par exemple, que notre principale source sur la doctrine stoïcienne de la connaissance est dans les *Académiques* de Cicéron, écrits tout exprès pour la combattre. Cet esprit polémique est défavorable à un compte rendu exact, et Plutarque, notamment, fausse plusieurs fois la pensée des stoïciens pour mieux les mettre en contradiction avec eux-mêmes. De plus, ces écrits sont de date tardive, et, à moins que les auteurs des doctrines ne soient désignés par leurs noms, il est souvent difficile de faire un départ entre les opinions des anciens stoïciens, ceux du IIIe siècle, et les opinions du moyen stoïcisme au IIe et au Ier siècle ; d'ailleurs, même dans le cours de l'ancien stoïcisme, il y a bien des divergences de détail, malgré l'accord en gros. Il ne faut donc pas se dissimuler le caractère quelque peu artificiel d'un exposé d'ensemble du stoïcisme, construit avec des données aussi pauvres ; partant de la doctrine de Zénon, nous indiquons à l'occasion ce que ses successeurs Cléanthe ou Chrysippe en ont modifié ou abandonné.

III. – Les origines du stoïcisme

Zénon de Cittium fut élève de Cratès le cynique, de Stilpon le Mégarique, de Xénocrate et de Polémon, les scholarques de l'Académie ; il fut en relation fréquente avec Diodore Cronos et son élève Philon le dialecticien. Voilà déjà des influences bien variées ; Zénon se vantait en outre de « lire les anciens », et sa doctrine est considérée à certains égards comme une rénovation de l'héraclitéisme. Mais ces influences signalées

par les historiens anciens (en particulier Apollonius de Tyr, dans un livre *Sur Zénon*[7]) laisse encore bien énigmatique l'éclosion du stoïcisme. Sans doute, il prit chez les Mégariques le goût de cette dialectique sèche et abstraite qui caractérise l'enseignement de l'ancien stoïcisme ; en outre celui qu'il fréquenta le plus, Stilpon, passe pour avoir eu le même dédain des préjugés que les cyniques et avoir mis le souverain bien dans l'âme impassible[8]. L'académicien Xénocrate, de son côté, exagérait à ce point le rôle de la vertu qu'elle lui paraissait être la condition du bonheur[9] ; Polémon mettait en valeur, comme les cyniques, la supériorité de l'ascèse sur l'éducation purement dialectique, et il définissait la vie parfaite une vie conforme à la nature. Speusippe, d'ailleurs, ne s'était-il pas élevé contre le plaisir avec presque autant de violence qu'Antisthènes ? Ainsi tout ce mouvement rigoriste et naturaliste, général dans les écoles à l'époque d'Alexandre, contribuait à affirmer et à renforcer l'influence du cynique Cratès, modérée cependant par les doctrines plus douces de l'Académie.

Mais il y a fort loin de ces influences générales à la doctrine stoïcienne, qui ne se réduit pas à une pédagogie morale, mais est une ample vision de l'univers qui va dominer la pensée philosophique et religieuse pendant toute l'Antiquité et une partie des Temps Modernes ; il y a là comme un nouveau départ et non la continuation d'écoles socratiques qui se meurent.

Devons-nous en chercher l'origine sur le sol grec ? Oui, semble-t-il, du moins en partie. La pensée du IVe siècle n'est en effet épuisée ni par le conceptualisme d'Aristote et de Platon, ni par l'enseignement des socratiques ; elle est bien plus diverse. Les écoles médicales étaient prospères, et elles s'occupaient fort des questions générales de la nature de l'âme et de la structure de l'univers ; qu'on se rappelle les apparitions inattendues de la médecine dans le *Phèdre* (cf. ci-dessus, p. 74) et surtout dans le *Timée* de Platon.

Dans son livre *Contre Julien*, le médecin Galien, une de nos meilleures sources sur l'histoire du stoïcisme, nous apprend

7. Connu par DIOGÈNE LAËRCE, VII, 2 ; cf. VII, 16.
8. STOBÉE, *Florilège*, 108, 33.
9. CICÉRON, *Tusculanes*, V, 18, 51.

que Zénon, Chrysippe et les autres stoïciens ont longuement écrit sur les maladies, que, au reste, une école médicale, l'école « méthodique », se réclamait de Zénon, et enfin que les théories médicales des stoïciens étaient celles mêmes d'Aristote et de Platon. Il les résume ainsi : il y a dans le corps vivant quatre qualités opposées deux à deux ; le chaud et le froid, le sec et l'humide ; ces qualités ont pour support quatre humeurs, la bile et l'atrabile, le flegme acide et le flegme salé ; la santé est due à un heureux mélange de ces quatre qualités, et la maladie (du moins la maladie de régime) est due à l'excès ou au défaut d'une de ces qualités, tandis que d'autres maladies viennent d'une rupture de continuité des parties du corps. Il arrive aussi que telles opinions physiques des stoïciens (sur le siège de l'âme dans le cœur, sur la digestion, sur la durée des grossesses) soient citées formellement par Philon d'Alexandrie[10] comme des opinions empruntées par les physiciens aux médecins.

On peut préciser la portée de ces emprunts grâce aux fragments qui restent de l'œuvre de Dioklès de Karystos, un médecin du IVe siècle, cité par Aristote. Selon la doctrine physiologique que nous venons de voir attribuer aux stoïciens, Dioklès pensait que tous les phénomènes de la vie des animaux sont gouvernés par le chaud et le froid, le sec et l'humide, et qu'il y a dans chaque corps vivant une chaleur innée qui, en altérant les aliments ingérés, produit les quatre humeurs, le sang, la bile, et les deux flegmes, dont les proportions expliquent la santé et la maladie. Mais, d'autre part, nous le voyons admettre que l'air extérieur, attiré vers le cœur par le larynx, l'œsophage et les pores, devient, une fois dans le cœur, le souffle psychique en qui réside l'intelligence, qui, en se répandant dans tout le corps, le tend et le soutient, de qui enfin les mouvements volontaires prennent leur origine. « Les corps vivants, dit Dioklès, sont ainsi composés de deux choses, ce qui porte et ce qui est porté. Ce qui porte c'est la puissance, ce qui est porté c'est le corps. » Beaucoup de maladies sont dues à l'obstruction de cette puissance, identique au souffle et empêchée de circuler dans les vaisseaux, à cause de l'accumulation des humeurs.

10. *Allégories des lois*, II, § 6 : *Lois spéciales*, III, chap. II ; *Questions sur la Genèse*, II, chap. XIV.

Ce sont là les théories mêmes des stoïciens sur l'être vivant. Mais l'explication est généralisée ; chez eux, tout corps, animé ou inanimé, est conçu à la manière d'un vivant ; il a en lui un souffle (pneuma) dont la tension retient les parties : les divers degrés de cette tension expliquent la dureté du fer comme la solidité de la pierre. L'univers dans son ensemble (comme dans le *Timée*, si imprégné d'idées médicales), est aussi un vivant dont l'âme, souffle igné répandu à travers toutes choses, retient les parties.

Des idées médicales, issues de la physique présocratique et qui se systématisent à nouveau en une physique et une cosmologie, semblent donc être à l'origine de l'image stoïcienne de l'univers. Ajoutons que les stoïciens ne sont sans doute pas les premiers qui, à cette époque, instituèrent, en partant de théories médicales, une cosmologie vitaliste. Il existait encore, dans la seconde moitié du IVe siècle, des pythagoriciens ; Aristoxène de Tarente, qui devint disciple d'Aristote et qui est connu pour avoir soutenu que l'âme était l'harmonie du corps, les avait fréquentés, et il nous a laissé les noms de quatre d'entre eux[11]. Or, Alexandre Polyhistor, un polygraphe du Ier siècle avant J.-C., nous a laissé un résumé d'une cosmologie pythagoricienne, tiré de *Notes pythagoriciennes*. Cette cosmologie est très apparentée, dans ses détails, et avec les opinions des physiciens ioniens de la dernière période (Alcméon, Diogène) et avec celles des médecins du IVe siècle : théorie des deux couples de forces, chaud et froid, sec et humide, dont l'inégale distribution produit les différences de saisons dans le monde et les maladies dans le corps ; caractère divin de la chaleur, cause de vie, dont les rayons, émanés du soleil, produisent la vie des choses ; âme, fragment de l'éther chaud mélangé au froid et immortelle comme l'être dont elle émane, nourrie des effluves du sang ; raison d'où émanent les sensations ; autant de traits qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer, comme on l'a fait jusqu'ici, par une influence tardive des stoïciens sur des néopythagoriciens du IIe siècle ou du Ier siècle, puisqu'ils se retrouvent tous dans une époque antérieure au stoïcisme. Certains d'ailleurs, comme la triple division de l'âme en raison (φρένες), intelligence (νοῦν) et cœur (φυμόν) ont, par la première expression dont elle se sert, une couleur

11. DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 46.

très archaïque. Ce pythagorisme, imprégné d'idées physiques et médicales, a donc précédé le stoïcisme. Remarquons d'ailleurs que la théorie de l'âme harmonie d'Aristoxène de Tarente, est en liaison étroite avec les idées médicales ; le caractère musical de la métaphore disparaît presque lorsque cette harmonie est comparée à la santé du corps et réside dans la part égale que les quatre éléments ont à la vie du corps[12] ; c'est en revanche la théorie médicale de la vie et la théorie cosmologique des pythagoriciens d'Alexandre Polyhistor.

Ainsi se reconstituait le vitalisme médical, qui diverge si fort du mécanisme mathématique vers lequel tendait Platon ; et c'est bien à une tradition ionienne (visible d'ailleurs jusque dans le monde mathématisé de Platon, considéré par le *Timée* comme un être vivant) que se rattache le monde animé des stoïciens. Mais ces influences admises, le principal reste encore inexpliqué. Dans la place que les stoïciens donnent à Dieu, dans la manière dont ils conçoivent le rapport de Dieu avec l'homme et avec l'univers, il y a des traits nouveaux que nous n'avons jamais rencontrés chez les Grecs. Le Dieu hellénique, celui du mythe populaire, tout autant que le Bien de Platon ou la Pensée d'Aristote, est un être qui a pour ainsi dire sa vie à part et qui, dans son existence parfaite, ignore les agitations et les maux de l'humanité comme les vicissitudes du monde ; idéal de l'homme et de l'univers, il n'agit sur eux que par l'attrait de sa beauté ; sa volonté n'y est pour rien, et Platon blâme ceux qui croient que l'on peut le fléchir par des prières ; Platon avait, il est vrai, condamné aussi les vieilles croyances admettant un dieu jaloux de ses prérogatives ; mais la bonté qu'il opposait à cette jalousie est une perfection intellectuelle dont l'ordre du monde est comme le rayonnement, elle n'a rien d'une bonté morale. Sans doute aussi, à côté de ces Olympiens, les Grecs connaissaient en Dionysos un dieu dont les morts et les renaissances périodiques donnaient un rythme à la vie de ses fidèles ; le fidèle s'associe au drame divin ; éprouvant et jouant en quelque sorte la passion du dieu, il s'unit à lui par l'orgie mystique au point de ne plus faire qu'un avec lui ; dans le culte bachique non plus, le dieu

12. LUCRÈCE, *De la Nature des choses*, II, 102-3 ; 124-5.

ne descend donc pas jusqu'à l'homme mais le laisse monter jusqu'à lui.

Mais le dieu des stoïciens n'est ni un Olympien ni un Dionysos ; c'est un dieu qui vit en société avec les hommes et avec les êtres raisonnables et qui dispose toute chose dans l'univers en leur faveur ; sa puissance pénètre toutes choses, et à sa providence n'échappe aucun détail, si infime qu'il soit. On conçoit d'une manière toute nouvelle son rapport à l'homme et son rapport à l'univers ; il n'est plus le solitaire étranger au monde, qu'il attire par sa beauté ; il est l'ouvrier même du monde, dont il a conçu le plan dans sa pensée ; la vertu du sage n'est ni cette assimilation à Dieu que rêvait Platon, ni cette simple vertu civique et politique que peignait Aristote ; elle est l'acceptation de l'œuvre divine et la collaboration à cette œuvre grâce à l'intelligence qu'en prend le sage.

C'est là l'idée sémitique d'un Dieu tout-puissant gouvernant la destinée des hommes et des choses, si différente de la conception hellénique. Zénon le Phénicien va donner le ton à l'hellénisme. Sans doute ce n'est pas une importation brusque dans la pensée grecque ; le Dieu de Platon dans le *Timée* est un démiurge, celui des *Lois* s'occupe de l'homme et dirige l'univers dans tous ses détails ; et le Dieu du Socrate de Xénophon qui a donné aux hommes leurs sens, leurs inclinations et leur intelligence, les guide encore par les oracles et la divination. Ainsi le thème démiurgique et providentialiste s'annonçait déjà ; mais avec Zénon, il devient la pièce maîtresse de la philosophie. Nous verrons, dans la suite de cette histoire, ces deux conceptions, sémite et hellénique, tantôt tendre à fusionner, tantôt s'affronter dans la pleine conscience de leur divergence ; et peut-être trouverons-nous, sous les diverses formes que prend leur conflit jusqu'à l'époque contemporaine, une des oppositions les plus profondes de la nature humaine.

IV. – Le rationalisme stoïcien

À ce thème fondamental se subordonne le reste de la doctrine ; Zénon est avant tout le prophète du Logos, et la philosophie n'est que la conscience que l'on prend que rien ne lui résiste ou plutôt que rien n'existe à part lui ; c'est « la

science des choses divines et humaines », c'est-à-dire de tous les êtres raisonnables, c'est-à-dire de toutes choses, puisque la nature est elle-même absorbée dans les choses divines. Sa tâche est dès lors toute tracée, et, qu'il s'agisse de la logique et de la théorie de la connaissance ou de la morale, de physique ou de psychologie, elle consiste dans tous les cas à éliminer l'irrationnel et à ne plus voir agir, dans la nature comme dans la conduite, que la pure raison. Mais ce rationalisme du Logos ne doit pas faire illusion ; il n'est en aucune manière le successeur du rationalisme de l'intelligence ou intellectualisme de Socrate, Platon et Aristote ; cet intellectualisme avait toute sa réalité dans une méthode dialectique qui permettait de dépasser la donnée sensible pour atteindre les formes ou essences parentes de l'intelligence. Nul procédé méthodique de ce genre dans le dogmatisme stoïcien ; il ne s'agit plus d'éliminer la donnée immédiate et sensible, mais tout au contraire de voir la Raison y prendre corps ; nul progrès ne mène du sensible au rationnel, puisqu'il n'y a pas de différence de l'un à l'autre ; là où Platon accumule des différences pour nous faire sortir de la caverne, le stoïcien ne voit que des identités. Comme, dans les mythes grecs, les légendes des dieux restent extérieures à l'histoire des hommes, tandis que, dans la Bible, l'histoire humaine est elle-même un drame divin, ainsi, dans le platonisme, l'intelligible est en dehors du sensible, tandis que, pour le stoïcisme, c'est dans les choses sensibles que la Raison acquiert la plénitude de sa réalité.

De là la solidarité nécessaire des trois parties de la philosophie, logique, physique et éthique, dans lesquelles, à l'exemple des platoniciens, ils distribuent les problèmes philosophiques. Bien loin en effet que, chez eux, chacune de ces parties puisse garder, grâce à la diversité de son objet, une certaine autonomie (si bien que la morale par exemple, chez Aristote, peut dégénérer en une sorte de description des caractères, indépendante du reste de la philosophie), elles sont au contraire indissolublement liées, puisque c'est une seule et même raison, qui, dans la dialectique, enchaîne les propositions conséquentes aux antécédentes, dans la nature lie ensemble toutes les causes, et dans la conduite établit entre les actes le parfait accord. Il est impossible que l'homme de bien ne soit pas le physicien et le dialecticien ; il est impossible de réaliser la rationalité séparément en ces trois domaines, et,

par exemple, de saisir entièrement la raison dans la marche des événements de l'univers, sans réaliser du même coup la raison en sa propre conduite. Cette sorte de philosophie-bloc, qui impose à l'homme de bien une certaine conception de la nature et de la connaissance, sans possibilité de progrès ni d'amélioration, est une des choses les plus nouvelles qui soient en Grèce et qui rappellent les croyances massives des religions orientales.

De là aussi la difficulté de commencer et l'indécision dans l'ordre des parties, dont on ne peut découvrir la hiérarchie, puisqu'on les atteint du même coup ; si l'on s'accorde à commencer par la logique, la physique a tantôt le second rang parce qu'elle contient la conception de la nature d'où dérive la morale, tantôt le troisième parce qu'elle a comme couronnement une théologie qui, selon un texte formel de Chrysippe, est le mystère auquel la philosophie a pour fonction de nous initier[13]. On voit donc le stoïcisme graviter tantôt vers la pratique morale, tantôt vers la connaissance de Dieu ; hésitation dont on verra mieux plus tard le sens et la portée.

V. – Logique de l'ancien stoïcisme

La théorie de la connaissance consiste précisément à faire rentrer dans le sensible le domaine de la certitude et de la science que Platon en avait soigneusement écarté. La vérité et la certitude sont dans les perceptions les plus communes, et elles n'exigent aucune qualité qui dépasse celles qui appartiennent à tout homme, même aux plus ignorants ; la science, il est vrai, n'appartient qu'au sage ; mais elle ne sort pas pour cela du sensible, et elle reste attachée à ces perceptions communes dont elle n'est que la systématisation.

La connaissance part en effet de la représentation ou image (φαντασία), qui est l'impression que fait dans l'âme un objet réel, impression analogue, pour Zénon, à celle d'un cachet sur de la cire, ou, pour Chrysippe, à l'altération que produisent dans l'air une couleur ou un son. Cette représentation est aussi, si l'on veut, comme un premier jugement sur les choses (ceci est blanc ou noir) qui se propose à l'âme et

13. PLUTARQUE, *Des Contradictions*, chap. IX (ARNIM, II, n° 42).

auquel l'âme peut donner ou refuser volontairement son assentiment (συγκατάθεσις). Si elle le donne à tort, elle est dans l'erreur et a une opinion fausse ; si elle le donne à juste titre, elle a alors la compréhension ou perception (κατάληψις) de l'objet correspondant à la représentation ; et il faut bien voir que, dans ce cas, elle ne se contente pas de conclure l'objet de l'image, mais elle le saisit immédiatement, et avec une certitude parfaite ; elle saisit non pas les images, mais les choses ; telle est, au sens propre du mot, la sensation, acte de l'esprit très distinct de l'image.

Mais pour que l'assentiment ne soit pas erroné et amène à la perception, il faut que l'image soit elle-même fidèle ; cette image fidèle, qui constitue dès lors le critère ou un des critères de la vérité, est la fameuse représentation compréhensive (φαντασία καταληπτική) ; compréhensive, c'est-à-dire non pas capable elle-même de comprendre ou de percevoir (ce qui n'aurait aucun sens, puisque la représentation est pure passivité, et non pas agissante), mais capable de produire l'assentiment vrai et la perception. Le mot *compréhensif* indique donc la fonction et non la nature de cette image ; et lorsque Zénon la définit « une représentation imprimée dans l'âme, à partir d'un objet réel, conforme à cet objet, et telle qu'elle n'existerait pas si elle ne venait pas d'un objet réel », il ne fait que préciser son rôle sans dire ce qu'elle est : la représentation compréhensive est celle qui permet la perception vraie et même qui la produit avec la même nécessité qu'un poids fait baisser le plateau d'une balance. Mais qu'est-ce qui la distingue d'une image non compréhensive ? Voilà une question à laquelle, selon les académiciens, les stoïciens n'auraient jamais répondu, et, en effet, il est difficile de trouver une réponse. Sans doute faut-il dire, puisque la représentation compréhensive nous permet de ne pas confondre un objet avec un autre, que c'est celle où passe la qualité propre et en quelque sorte personnelle qui, selon les stoïciens, distingue toujours un objet de tout autre, celle qui, selon Sextus, possède un caractère propre (ἴδιωμα) qui la distingue de tout autre, ou, selon Cicéron, celle qui manifeste d'une manière particulière les choses qu'elle représente.

La représentation compréhensive, commune au sage et à l'ignorant, nous donne ainsi un premier degré de certitude ; la science, propre au sage, n'est rien que l'accroissement de

cette certitude qui ne change pas de domaine, mais devient tout à fait solide ; la science, c'est la « perception solide et stable, inébranlable par la raison »[14]. Il semble bien que la solidité de la science est due à ce que, chez le sage, les perceptions se confirment et s'appuient les unes les autres, de manière qu'il en puisse voir l'accord rationnel ; l'art, déjà, qui est intermédiaire entre la perception commune et la science, est, pour eux, un « système de perceptions rassemblées par l'expérience, visant à une fin particulière utile à la vie ». On voit ainsi la raison grouper et renforcer les unes par les autres les certitudes isolées et momentanées des perceptions. La science, c'est la perception sûre parce qu'elle est totale, ce qui revient à dire qu'elle est systématique et rationnelle.

Zénon résumait d'une manière pittoresque toute cette théorie de la certitude. « Il montrait sa main ouverte, les doigts étendus, et disait : "Telle est la représentation" ; puis, ayant légèrement plié les doigts : "Voici l'assentiment", disait-il. Puis, ayant fermé le poing, il disait que c'était là la perception : enfin, serrant son poing droit fermé dans sa main gauche : "Voici, disait-il, la science qui n'appartient qu'au sage". »[15] C'est dire, si on lit bien ce passage de Cicéron, que la représentation, compréhensive ou non, ne saisit rien, que l'assentiment prépare la perception, enfin que la perception seule saisit l'objet et plus encore la science.

On voit en quel sens, fort restreint, les stoïciens peuvent s'appeler des sensualistes ; il n'y a d'autres connaissances que celles des réalités sensibles, c'est vrai ; mais cette connaissance est, dès son début, pénétrée de raison et toute prête à s'assouplir au travail systématique de la raison. Les notions communes ou innées, telles que celles du bien, du juste, des dieux, notions qui sont formées chez tous les hommes à l'âge de quatorze ans, ne sont nullement dérivées, malgré l'apparence, d'une source de connaissance distincte des sens ; toutes ces notions dérivent de raisonnements spontanés partant de la perception des choses ; la notion du bien, par exemple, vient d'une comparaison, par la raison, des choses perçues immédiatement comme bonnes[16] : la notion des dieux vient, par

14. PHILON D'ALEXANDRIE, dans ARNIM, II, n° 95.
15. CICÉRON, *Premiers Académiques*, II, § 144 (ARNIM, I, n° 66).
16. CICÉRON, *Des Fins*, III, chap. X.

conclusion, du spectacle de la beauté des choses ; seulement ces raisonnements sont spontanés et communs à tous les hommes.

De là, il résulte que les divers stoïciens pouvaient, sans se contredire, choisir des critères de la vérité fort différents : la représentation compréhensive, comme Chrysippe ; l'intelligence, la sensation et la science, comme Boéthus ; ou encore, comme Chrysippe, la sensation et la prénotion ou notion commune ; tous ces critères, au fond, se correspondent, s'enchaînent et s'équivalent, puisqu'il s'agit toujours soit de l'image qui amène nécessairement la perception, soit de la perception et de sa liaison avec d'autres. L'activité intellectuelle ne peut consister que dans l'acte de saisir l'objet sensible ; on ne peut qu'abstraire, ajouter, composer, transposer, sans jamais sortir des données sensibles[17].

À côté des choses sensibles, il y a ce qu'on peut en dire, ce qu'on peut exprimer par le langage, en un mot l'exprimable (λεκτόν) ; la représentation d'une chose est produite dans l'âme par la chose même ; mais, ce qu'on peut en dire, c'est ce que l'âme se représente à l'occasion de cette chose, ce n'est plus ce que la chose produit en l'âme[18]. Il y a là une distinction d'une importance capitale pour comprendre la portée de la dialectique chez les stoïciens. Car la dialectique porte non pas sur les choses, mais sur les énoncés vrais ou faux relatifs aux choses. Les plus simples de ces énoncés vrais ou faux, ou jugements (ἀξιώματα), sont composés d'un sujet exprimé par un substantif ou un prénom et d'un attribut exprimé par un verbe. L'attribut (κατηγόρημα), à lui seul, est un exprimable incomplet qui demande un sujet comme : *se promène.* L'ensemble du sujet et de l'attribut : *Socrate se promène,* forme un exprimable complet (αὐτοτελές), ou jugement simple[19].

Le type des propositions employées par les stoïciens n'a rien de commun avec celui de la logique platonico-aristotélicienne ; elles n'expriment point de rapport entre des concepts ; leur sujet est toujours singulier, qu'il soit d'ailleurs défini *(celui-ci),* indéfini *(quelqu'un)* ou à demi défini *(Socrate)* ;

17. Dioclès, chez Diogène Laërce, VII, 54 (Arnim, II, n° 105) ; Épictète, *Dissertations,* I, 6, 10.

18. Sextus, *Contre les Mathématiciens,* VIII, 409 (Arnim, II, n° 85).

19. Arnim, II, n° 181 à 269 ; exposé de la logique surtout par Galien et Dioclès.

l'attribut est toujours un verbe, c'est-à-dire quelque chose qui arrive au sujet. La logique stoïcienne échappe ainsi à toutes les difficultés que soulevaient sophistes et socratiques sur la possibilité d'affirmer une chose d'une autre, et ignorant, avec la compréhension et l'extension des concepts, la convertibilité des propositions, elle laisse tomber le mécanisme compliqué de la syllogistique aristotélicienne. La matière de la dialectique, ce sont des faits énoncés de sujets singuliers.

Ce n'est pas qu'ils ne gardent, eux aussi, le syllogisme ; mais la raison de la conclusion n'est plus un rapport d'inclusion de concepts exprimé par un jugement catégorique, mais un rapport entre des faits dont chacun est exprimé par une proposition simple *(il fait clair, il fait jour)* et dont le rapport est exprimé par un jugement composé (οὐχ ἁπλὰ ἀξιώματα), tel que : *s'il fait clair, il fait jour.* Les stoïciens connaissent cinq espèces de jugements composés : l'*hypothétique* (συνημμένον), exprimant un rapport entre un antécédent et un conséquent, tel que celui que nous venons de citer ; le *conjonctif* qui lie les faits : et il fait jour et il fait clair ; le *disjonctif* qui les sépare de telle manière que l'un ou l'autre est vrai : ou bien il fait jour ou bien il fait nuit ; le *causal* qui lie les faits par la conjonction parce que : parce qu'il fait jour, il fait clair ; le jugement énonçant le plus ou le moins, tel que : il fait plus (ou moins) jour qu'il ne fait nuit.

La majeure d'un syllogisme est toujours une proposition composée de ce genre, par exemple : s'il fait jour il fait clair ; la mineure énonce la vérité du conséquent : il fait jour ; et la conclusion en tire la vérité de l'antécédent : donc il fait clair ; c'est du moins là le premier des cinq modes ou figures de syllogismes irréductibles ou indémontrables que reconnaît Chrysippe, d'après Dioclès[20]. Le second a comme majeure une hypothétique : s'il fait jour, il fait clair, comme mineure l'opposé du conséquent : or il fait nuit, et comme conclusion la négation de l'antécédent : donc il ne fait pas jour. Le troisième a pour majeure la négation d'un jugement conjonctif ; il n'est pas vrai que Platon soit mort et qu'il soit vivant, comme mineure la vérité d'un des faits : or Platon est mort ; comme conclusion la négation de l'autre : donc Platon n'est pas vivant. Le quatrième a pour majeure un disjonctif : ou il fait

20. Diogène Laërce, VII, 79.

jour ou il fait nuit, pour mineure l'affirmation d'un des membres : il fait jour, et pour conclusion l'opposé de l'autre : donc il ne fait pas nuit. Inversement le cinquième, qui part aussi d'un disjonctif, nie un des membres dans la mineure : il ne fait pas nuit ; et conclut l'autre : donc il fait jour. À ces modes indémontrables, s'ajoutent des modes composés ou thèmes (θέματα), qui en dérivent, tels que le raisonnement composé : si A est, B est, si B est, C est, etc. ; or C est, donc A est.

On voit facilement l'arbitraire de ces deux classements des jugements et des syllogismes, fondés l'un et l'autre sur le langage ; aussi bien Crinis, un élève de Chrysippe, admet six espèces de jugements composés au lieu de cinq ; et si Dioclès nous dit que Chrysippe reconnaissait cinq syllogismes indémontrables, Galien ne lui en attribue que trois.

À vrai dire l'intérêt de cette dialectique n'est pas dans ce mécanisme ; il est dans la nature de la majeure ; la majeure exprime toujours une liaison de faits, par exemple une liaison entre un antécédent et un conséquent. Mais à quelles conditions un jugement hypothétique est-il valable ou sain (ὑγιές) ? Remarquons que, jamais, un pareil jugement n'est la conclusion d'une démonstration (la conclusion étant toujours un jugement simple), c'est-à-dire ne peut être démontré. D'autre part, l'aspect extérieur de pareilles propositions : Si tel fait est, tel autre est, leur donne une ressemblance avec ces propositions que les médecins ou les astrologues, grands observateurs des symptômes et des signes, établissaient par l'expérience pour diagnostiquer les maladies et prédire la destinée. C'est un langage de logiciens inductifs, qui nous renvoie à la vision d'un monde constitué par des faits enchaînés l'un à l'autre, si différent du monde d'Aristote. Les stoïciens eux-mêmes n'ont vu dans la démonstration qu'une espèce de signe.

Pourtant, de la forme extérieure de la proposition, il faut séparer la manière dont sa valeur est établie ; or nous ne trouvons rien dans cette logique qui, de près ou de loin, ressemble à une preuve par induction. Et, en effet, si nous considérons le contenu des jugements qu'ils donnent comme exemples, nous verrons qu'il n'en est pas besoin, puisque le conséquent est toujours lié d'un lien logique avec l'antécédent ; la seule justification qu'ils présentent d'un jugement hypothétique – s'il fait jour, il fait clair – c'est bien en effet

que l'opposé du conséquent, à savoir, il ne fait pas clair, contredit l'antécédent. Et dans le signe lui-même, c'est-à-dire dans un jugement tel que : « S'il a une cicatrice, c'est qu'il a été blessé », les stoïciens prétendent retrouver une liaison de même sorte, puisque le signe lie non pas une réalité présente à une réalité passée, mais deux énoncés de fait, qui sont tous deux présents, et présents seulement dans l'intelligence (νοητά), et qui sont au fond logiquement identiques[21].

En résumé, si la liaison logique s'exprime toujours par une liaison entre des faits constatés par les sens et énoncés par le langage, cette liaison des faits n'a de valeur que grâce à la raison logique qui les unit; le jugement hypothétique a d'autant plus de valeur qu'il se rapproche davantage de celui où l'on passe d'un identique à un identique : « *Si lucet, lucet.* »[22] La dialectique stoïcienne a donc même idéal que la théorie de la connaissance, la pénétration complète du fait par la raison, et l'on va voir bientôt comment la proposition hypothétique, qui en est l'organe, est particulièrement apte à exprimer leur vision des choses, si bien que la logique n'est point chez eux, comme chez Aristote, un simple organe, mais une partie ou espèce de la philosophie.

VI. – Physique de l'ancien stoïcisme

La physique stoïcienne a pour but de nous amener à nous représenter par l'imagination un monde totalement dominé par la Raison, sans aucun résidu irrationnel ; nul domaine pour le hasard, le désordre, comme chez Aristote et Platon ; tout rentre dans l'ordre universel. Le mouvement, le changement, le temps ne sont pas l'indice de l'imperfection et de l'être inachevé, comme chez le géomètre Platon ou le biologiste Aristote ; le monde toujours changeant et mouvant a, à chaque instant, la plénitude de sa perfection ; « le mouvement est[23] à chacun de ses instants un acte et non point un passage à l'acte » ; le temps est, comme le lieu, un incorporel sans substance ni réalité, puisque c'est seulement parce qu'il agit ou pâtit, grâce à sa force interne, qu'un être change et dure.

21. SEXTUS, *Contre les Mathématiciens,* VIII, 177.
22. CICÉRON, *Premiers Académiques* II, § 98.
23. SIMPLICIUS, *Commentaire des catégories,* 78 *b* (ARNIM, II, n° 499).

Aucune disposition par suite, comme Aristote et les successeurs de Platon, à proclamer de monde éternel pour en sauver la perfection ; le monde stoïcien est un monde qui naît et qui se dissout sans que sa perfection en soit atteinte. La rationalité du monde ne consiste plus dans l'image d'un ordre immuable qui s'y reflète autant que le permet la matière, mais dans l'activité d'une raison qui soumet toute chose à son pouvoir.

Activité de la raison qu'il faut en même temps imaginer comme une activité physique et corporelle. Seuls en effet, pour les stoïciens comme pour les fils de la terre que Platon réprimandait dans le *sophiste,* les corps existent ; car ce qui existe, c'est ce qui est capable d'agir ou de pâtir et seuls les corps ont cette capacité. Les « incorporels », qu'ils appelaient aussi intelligibles, sont ou bien des milieux entièrement inactifs et impassibles, comme le lieu, l'espace, ou le vide, ou bien ces exprimables énoncés par un verbe, qui sont les événements ou aspects extérieurs de l'activité d'un être, ou en un mot tout ce que l'on pense à l'occasion des choses, mais non pas des choses.

La raison, puisqu'elle agit, est donc un corps ; et la chose qui subit son action, ou qui pâtit est aussi un corps et s'appelle la matière[24]. Un agent, raison ou dieu, un patient, matière sans qualité qui se prête avec une complète docilité à l'action divine, c'est-à-dire un corps actif qui agit toujours sans pâtir jamais, et une matière qui pâtit sans jamais agir, tels sont les deux principes admis par la physique. L'un est cause, et même l'unique cause à laquelle toutes les autres se ramènent, agissant par sa mobilité, l'autre est ce qui reçoit sans résistance l'action de cette cause.

Cette dynamique qui, par un de ses principes (celui d'une action qui s'exerce sans réaction), reste aristotélicienne, mais qui, par un autre (celui d'un premier moteur mobile et d'une matière-chose faite d'un corps concret), lui est tout à fait contraire, ne peut avoir son plein sens que grâce à un dogme physique des plus étranges et des plus indispensables du stoïcisme, celui du mélange total ; deux corps peuvent s'unir en se mêlant par juxtaposition, comme on peut mêler des graines d'espèces différentes, ou en se confondant en un, comme dans un alliage de métaux ; mais ils peuvent aussi se mélanger

24. Diogène Laërce, VII, 139 (Arnim, II, n° 300).

d'un mélange total, de façon à s'étendre, sans rien perdre de leur substance et de leurs propriétés, l'un à travers l'autre, si bien qu'on trouve à la fois ces deux corps en quelque portion que ce soit de leur espace commun ; c'est ainsi que l'encens s'étend à travers l'air, le vin à travers la masse d'eau à laquelle on le mélange, fût-ce celle de la mer entière[25]. Or c'est de cette manière que le corps agent s'étend à travers le patient, la Raison à travers la matière et l'âme à travers le corps. L'action physique ne peut se concevoir que grâce à la formelle négation de l'impénétrabilité ; c'est l'action d'un corps qui en pénètre un autre et qui est partout présent en lui. C'est ce qui donne au matérialisme stoïcien ce caractère si particulier qui le rapproche du spiritualisme. Le souffle matériel (πνεῦμα) qui traverse la matière pour l'animer est tout prêt à devenir esprit pur.

La cosmologie grecque a toujours été dominée par l'image d'une période ou grande année au bout de laquelle les choses reviennent à leur point de départ et recommencent à l'infini un nouveau cycle : ceci est vrai en particulier des stoïciens. L'histoire du monde est faite de périodes alternées dans l'une desquelles le dieu suprême ou Zeus, identique au feu ou à la force active, a absorbé et réduit en lui-même toutes les choses, tandis que, dans l'autre, il anime et gouverne un monde ordonné (διακόσμησις). Le monde, tel que nous le connaissons, s'achève donc par une conflagration qui fait tout rentrer dans la substance divine ; puis il recommence, exactement identique à ce qu'il était, avec les mêmes personnages et les mêmes événements ; retour éternel rigoureux, qui ne laisse place à aucune invention[26].

La physique ou cosmologie n'est que le détail de cette histoire : du feu primitif (qu'il faut se figurer non pas comme le feu destructeur que nous utilisons sur la terre, mais plutôt comme l'éclat lumineux du ciel) naissent, par une suite de transmutations tous les quatre éléments : une partie du feu se transforme en air, une partie de l'air en eau, une partie de l'eau en terre ; puis le monde naît, parce qu'un souffle igné

25. ALEXANDRE D'APHRODISE, *Du Mélange*, éd. I. Bruns, p. 216 *sq.* (ARNIM, II, n° 473).

26. ARNIM, II, n° 596 à 632 ; surtout ALEXANDRE, *Comm. des Analytiques*, éd. Wallies, p. 180, 31.

ou pneuma divin pénètre dans l'humide. D'une manière sur laquelle nos textes nous laissent en complète incertitude, procèdent de cette action tous les êtres individuels liés en un seul monde, chacun avec sa qualité propre (ἰδίως ποίον), avec une individualité irréductible, qui dure autant que lui ; ces individualités ne sont, semble-t-il, que des fragmentations du pneuma primitif, puisque la génération de nouveaux êtres par la terre ou l'eau dépend, soit de la portion de pneuma qu'elle a gardée dans la formation des choses, soit peut-être, dans le cas de l'homme, d'une étincelle venue du ciel qui forme son âme.

De l'action concertée de ces individus se forme le système du monde que nous voyons, limité par la sphère des fixes, avec les planètes circulant d'un mouvement volontaire et libre dans l'espace, l'air peuplé d'êtres vivants invisibles ou démons, la terre fixée au centre. Mais ce système géocentrique n'est semblable qu'en apparence à ceux que nous connaissons déjà. D'abord les raisons de l'unité du monde ne sont pas les mêmes : « Platon, dit Proclus, établit l'unité du monde sur l'unité de son modèle ; Aristote sur l'unité de la matière et la détermination des lieux naturels ; les stoïciens sur l'existence d'une force unifiante de la substance corporelle[27]. » Si le monde est un, c'est que le souffle ou âme qui le pénètre en retient les parties, parce qu'il possède une tension (τόνος), analogue à celle que possède en petit tout être vivant et même tout être indépendant quelconque pour empêcher la dispersion de ses parties : c'est la tension, ce mouvement de va-et-vient du centre à la périphérie et de la périphérie au centre, qui fait que l'être existe. D'où l'inutilité de l'exemplaire platonicien et du lieu naturel d'Aristote ; c'est par la force qui est en lui-même, force qui est en même temps une pensée et une raison, que Dieu contient le monde. De là résulte que le monde peut exister au sein d'un vide infini, sans crainte de se dissiper, et que, en revanche, il n'a en lui-même aucun vide ; car il n'y a aucun lieu naturel que celui que la force se choisit. De plus « si le monde est contenu par une âme unique, il est nécessaire qu'il y ait sympathie entre les parties qui le composent ; chaque animal a en effet avec lui-même une telle sympathie que, d'après les dispositions de certaines de ses

27. *Commentaire du Timée*, 138 *e*.

parties, l'on peut connaître clairement la disposition des autres... S'il en est ainsi, les mouvements peuvent transmettre leur action malgré les distances ; car il y a une vie unique, transportée des agents aux patients »[28]. Cette sympathie universelle d'un monde où « tout conspire » distingue radicalement le monde des stoïciens du monde hiérarchisé d'Aristote ; en lui, il y a comme un circulus universel ; la terre et tous ses habitants reçoivent les influences célestes qui ne se bornent pas aux effets généraux des saisons, mais s'étendent jusqu'à la destinée individuelle de chacun, selon l'astrologie, dont la diffusion, à partir du IIIe siècle, est immense et qui est complètement acceptée par les stoïciens. De plus, par une transmutation inverse de celle qui a produit les éléments, les émanations sèches venant de la terre et les émanations humides issues des fleuves et des mers produisent les divers météores et servent de nourriture aux astres. L'astronomie des stoïciens reçoit enfin de là une marque particulière : complètement insoucieux d'astronomie mathématique, ils laissent tomber les sphères ou épicycles, imaginés pour n'avoir à admettre dans le ciel que des mouvements circulaires ou uniformes ; désormais chaque planète, faite d'un feu condensé, suit son cours, libre et indépendante, sous la direction de son âme propre, et il est, dans le ciel, des mouvements non uniformes ; son mouvement circulaire et varié est la preuve même de son animation[29]. La position de la terre au centre, d'autre part, découle de raisons dynamiques, de ce que la terre est pressée de tout côté par l'air, comme un grain de millet placé dans une vessie, et qui reste immobile au centre quand on gonfle la vessie, ou bien de ce que la masse de la terre, pour petite qu'elle soit, équivaut à celle du reste du monde et l'équilibre[30].

Tel est ce géocentrisme, si différent de celui de Platon, tout prêt à admettre qu'il n'est qu'une hypothèse mathématique, tandis que celui des stoïciens est un dogme, lié solidement à leurs croyances. Cléanthe ne pensait-il pas que les Grecs devraient assigner en justice, pour crime d'impiété, Aristarque

28. PROCLUS, *Commentaire de la République*, II, p. 258, éd. Kroll.
29. ACHILLES, *Isagoge* 13 (ARNIM, II, 686).
30. ARNIM, II, nos 555 et 572.

de Samos qui admettait le mouvement de la terre[31] ? En un mot, le monde est un système divin dont toutes les parties sont distribuées divinement. « Il est un corps parfait ; mais ses parties ne sont pas parfaites, parce qu'elles ont une certaine relation au tout et n'existent pas par elles-mêmes. »[32] Tout, dans le monde, est produit du monde.

Cet ordre de choses n'est pas éternel : contre les péripatéticiens qui soutenaient l'éternité du monde, Zénon fait valoir les observations géologiques qui nous montrent le sol se nivelant constamment et la mer se retirant ; si le monde était éternel, la terre devrait donc être toute plate et la mer devrait avoir disparu ; nous voyons de plus toutes les parties de l'univers se corrompre, y compris le feu céleste qui a besoin de se restaurer par la nourriture ; comment leur ensemble ne serait-il pas détruit ? Nous voyons enfin que la race humaine ne peut être très ancienne puisque beaucoup des arts qui lui sont indispensables et n'ont pu naître qu'en même temps qu'elle en sont encore à leur début[33].

Nous avons vu ce qu'était la naissance du monde ; sa fin, au bout de la grande année, déterminée par le retour des planètes à leurs positions initiales, consiste dans la conflagration universelle ou résorption de toutes les choses dans le feu. Zénon et Chrysippe appellent cette conflagration une purification du monde, laissant ainsi entendre que, à la manière des déluges ou des tempêtes de feu que l'on trouve dans les vieux mythes sémitiques, il s'agissait là d'une restitution de l'état parfait. Chrysippe a bien soin de montrer que cette conflagration n'est pas la mort du monde ; car la mort est la séparation de l'âme et du corps ; or ici « l'âme du monde ne se sépare pas de son corps, mais s'agrandit continuellement à ses dépens, jusqu'à ce qu'elle ait absorbé toute la matière ». C'est là un changement conforme à la nature et non pas une révolution violente.

Au total, l'univers n'est pas la réalisation plus ou moins imparfaite, contingente et instable d'un ordre mathématique ; c'est l'effet d'une cause agissant selon une loi nécessaire, si

31. PLUTARQUE, *Du visage dans la lune*, chap. VI.

32. PLUTARQUE, *Contradictions*, chap. XLIV.

33. PHILON D'ALEXANDRIE, *De l'incorruptibilité du monde*, chap. XXIII et XXIV (ARNIM, I, 106).

bien qu'il est impossible qu'aucun événement arrive autrement qu'il n'arrive effectivement. Dieu, l'âme de Zeus, la Raison, la nécessité des choses, la loi divine et enfin le Destin, c'est tout un pour Zénon[34]. La théorie du destin (εἱμαρμένη) n'est qu'une claire expression de ce rationalisme intégral que nous voyons chez les stoïciens. Le destin, qui fut d'abord dans la pensée grecque la force tout à fait irrationnelle qui distribue aux hommes leur sort, devient l'universelle « raison selon laquelle les événements passés sont arrivés, les présents arrivent et les futurs arriveront »[35], raison universelle, intelligence ou volonté de Zeus, qui commande aussi bien les faits que nous appelons contre nature, maladies ou mutilations, que les faits que nous appelons conformes à la nature, comme la santé. Tout ce qui arrive est conforme à la nature universelle, et nous ne parlons de choses contraires à la nature que relativement à la nature d'un être particulier détaché de l'ensemble.

Il ne faudrait pas confondre ce destin avec notre déterminisme scientifique. Il n'a rien produit chez les stoïciens qui ressemble à nos sciences de lois, dont on trouve au contraire l'idée dans les doctrines fort différentes, celles des sceptiques. C'est que la nécessité causale, telle que nous la concevons, est celle d'une relation, et une relation laisse tout à fait indéterminé le nombre des phénomènes qui peuvent s'y soumettre ; au contraire le destin de l'univers est comme le destin d'une personne ; il s'applique à un être individuel, l'univers, qui a un commencement et une fin ; car, comme dit l'auteur stoïcisant d'un traité attribué à Plutarque[36] : « Ni la loi, ni raison, ni rien de divin ne sauraient être infinis. » Cette conception appuie de son autorité non seulement des sciences véritables comme l'astronomie ou la médecine, mais tous les modes de divination de l'avenir, astrologie, divination par les songes, etc., dont les stoïciens étaient férus, et sur lesquels Chrysippe et Diogène de Babylone écrivirent de compacts recueils d'observations dont Cicéron nous a conservé quelque chose dans son traité *Sur la Divination.*

En un mot le destin n'est pas du tout l'enchaînement des causes et des effets, mais bien plutôt la cause unique qui est

34. LACTANCE, *De la vraie sagesse,* chap. IX (ARNIM, I, n° 160).
35. STOBÉE, *Eclogues* (ARNIM, II, n° 913).
36. PSEUDO-PLUTARQUE, *Du Destin,* chap. III.

en même temps la liaison des causes, en ce sens qu'il comprend en son unité toutes les raisons séminales dont se développe chaque être particulier. Ce monde lié, fait de *logoi* ou raisons, constitue une sorte d'univers des forces ou, si l'on veut, de pensées divines actives, qui tient la place du monde platonicien des idées. Les principaux de ces *logoi*, ceux qui président aux phénomènes de la terre ou de la mer, sont les divinités populaires connues par les mythes, Hestia ou Poseidon, et les stoïciens se font fort, par une interprétation dont un stoïcien de l'époque d'Auguste, Cornutus, a conservé la doctrine[37], d'expliquer le moindre détail des mythes populaires, comme une allégorie des faits physiques.

Ce fatalisme rencontrait pourtant, à l'intérieur même du système, une difficulté, puisqu'il paraissait nier la croyance à la liberté humaine. Cicéron nous a conservé quelque peu de l'argumentation pénible par laquelle Chrysippe s'efforçait de les accorder[38]. Comment l'acte libre peut-il être en même temps déterminé par le destin, telle est la vraie position de la question, puisqu'il ne s'agit en aucun cas de rien soustraire au destin ; Chrysippe s'en tire en distinguant plusieurs genres de causes : de même que le mouvement de rotation d'un cylindre s'explique non seulement par une impulsion extérieure, qu'on appelle cause antécédente, mais par la forme du cylindre qui est la cause parfaite ou principale, de même un acte libre, comme l'assentiment, s'explique non par la représentation compréhensive qui est cause antécédente, mais par l'initiative de l'esprit qui la reçoit. Tout semble donc se passer dans cette solution, comme si la puissance du destin ne s'étendait qu'aux circonstances extérieures ou aux causes occasionnelles de nos actes.

VII. – La théologie stoïcienne

Le rythme alterné du monde est nécessaire pour apprécier la portée de la théologie stoïcienne. On prononce à son égard le mot d'immanence et même de panthéisme, et les écrivains chrétiens ne se sont pas fait faute de railler ce Dieu présent

37. CORNUTUS, *Abrégé de Théologie grecque*, éd. Lang, 1881.
38. CICÉRON, *Du Destin*, § 39 *sq.*

dans les parties les plus infimes de l'univers ; et il est vrai aussi que le monde est fait de la substance de Dieu et s'y résorbe. Mais il ne faut pas abuser d'une idée juste ; la vérité est qu'il y a dans le stoïcisme les germes d'une notion de la transcendance divine, mais aussi que cette transcendance est de nature toute différente de celle du Dieu de Platon ou d'Aristote. Remarquons en effet que la transcendance de Dieu ne va pas, chez Aristote ou les platoniciens, sans l'affirmation de l'éternité du monde ; les platoniciens nous répéteront à satiété que Dieu ne peut se concevoir s'il ne produit le monde de toute éternité ; l'existence actuelle du monde est une des faces ou des conditions de la perfection divine. Il en est tout autrement chez les stoïciens : grâce à la conflagration, leur Zeus ou dieu suprême a une vie en une certaine mesure indépendante du monde ; alors, « la nature cessant d'exister, il repose en lui, livré à ses seules pensées »[39]. D'autre part, si Dieu est imaginé comme une force intérieure aux choses, comme « un feu artiste, procédant méthodiquement à la production des choses », ou comme « un miel coulant à travers les rayons », le stoïcien s'adresse pourtant à lui comme à un être providentiel, père des hommes et qui règle tout dans le monde au profit des êtres raisonnables, à « l'être tout-puissant, chef de la nature, qui gouverne toutes choses avec la loi, à qui obéit tout ce monde qui tourne autour de la terre, allant où il le mène et se laissant volontairement dominer par lui »[40]. Les écrivains chrétiens ont signalé cette espèce de conflit interne dans la notion de Dieu chez les stoïciens : « Bien qu'ils disent, dit Origène[41], que l'être providentiel est de même substance que l'être qu'il dirige, ils n'en disent pas moins pourtant qu'il est parfait et différent de ce qu'il dirige. »

Si donc le dieu d'Aristote et des platoniciens est le dieu transcendant d'une théologie savante, celui des stoïciens est l'objet d'une piété plus humaine. N'ont-ils pas admis, pour les approuver, toutes les origines que la dévotion populaire donne à l'idée des dieux, la vue des météores et de l'ordre du monde, la conscience des forces utiles ou nuisibles à l'homme et qui nous dépassent, celle des forces intérieures à

39. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 9, 16.
40. CLÉANTHE, *Hymne à Zeus* (ARNIM, I, n° 537).
41. *Sur l'Évangile de Jean*, XIII, 21.

nous qui nous dirigent, comme la passion de l'amour ou le désir de la justice, enfin les mythes des poètes et le souvenir des héros bienfaisants ? Leurs preuves de l'existence des dieux qui reposent sur la nécessité d'admettre un architecte du monde, de raison analogue, mais supérieure, à celle des hommes, rentrent dans la même ligne. Toute cette théologie populaire implique des rapports directs et spéciaux entre Dieu et les hommes, tandis que la théologie aristotélicienne ou platonicienne ne concerne que le rapport général de Dieu à l'ordre du monde, non une relation particulière à l'homme. Le monde est avant tout « la demeure des dieux et des hommes et des choses faites en vue des dieux et des hommes ». Sur ce dernier chapitre, on sait jusqu'à quel point de ridicule les stoïciens ont poussé l'affirmation d'une finalité externe, attribuant par exemple aux puces la fonction de nous réveiller d'un sommeil trop long et aux souris l'heureux effet de nous forcer à veiller au bon ordre de nos affaires[42].

Chrysippe, sur la critique de ses adversaires, fut amené à construire une théodicée, d'ailleurs assez faible, pour expliquer la présence du mal dans l'univers. Deux arguments montrent le mal indispensable à la structure de l'univers : « Il n'y a rien de plus sot, dit Chrysippe, que de croire que des biens auraient pu exister, s'il n'y avait eu en même temps des maux ; car le bien est contraire au mal, et il n'y a pas de contraire sans son contraire. » Selon un deuxième argument, Dieu veut naturellement le bien, et c'est là son principal dessein ; mais, pour y arriver, il est amené à employer des moyens qui pris en eux-mêmes ne sont pas sans inconvénient. La minceur des os du crâne, nécessaire à l'organisme humain, ne va pas sans danger pour son salut. Le mal est alors nécessaire accompagnement (παρακολούθησις) du bien. Un troisième argument se fait jour dans ces paroles de l'hymne de Cléanthe à Zeus : « Rien n'arrive sans toi, excepté les actes qu'accomplissent les méchants dans leur folie. » Le mal moral ou vice est dû à la liberté de l'homme qui s'élève contre la loi divine, alors que, dans le premier argument, il était dû à la nécessité d'un équi-

42. Cf. AETIUS, *Opinions des Philosophes*, I, 6 ; CICÉRON, *De la Nature des Dieux*, chap. XXV et XXVI, II, chap. XXVI ; STOBÉE (ARNIM, II, nº 527) ; PLUTARQUE, *Contradictions des Stoïciens*, p. 1044 *d*.

libre harmonieux : deux explications contradictoires entre lesquelles les stoïciens n'ont jamais su choisir[43].

VIII. – Psychologie de l'ancien stoïcisme

Rationaliste, dynamiste, spiritualiste, telle est, comme la théorie de l'âme du monde, la théorie de l'âme individuelle chez les stoïciens. Ils nient l'existence de l'âme dans les plantes et ne l'attribuent qu'aux animaux ; et d'autre part ils refusent complètement la raison aux bêtes, en sauvant ainsi l'éminente dignité de l'homme. En premier lieu, il n'y a d'âme que là où il y a mouvement spontané dérivé d'une inclination mise en branle par une représentation. Représentation et inclination, telles sont les deux facultés liées ensemble que ne possèdent pas les plantes mais seulement les animaux.

En revanche les animaux n'ont encore aucune raison ; les actes instinctifs en apparence intelligents, que recueillent les curieux d'observations (comme on le voit par le traité stoïcisant *Des Animaux* de Philon d'Alexandrie, et le traité de Plutarque *Sur la Subtilité des animaux*), ces traités d'amitié, d'hostilité, de politique, ne supposent en eux aucune raison, mais dérivent de la raison universelle, partout répandue dans la nature.

La raison particulière à l'âme humaine consiste dans l'assentiment qui s'introduit entre la représentation et la tendance ou inclination ; le caractère propre à l'âme raisonnable, c'est en effet que l'activité de la tendance n'est pas directement engendrée par la représentation, mais seulement après que l'âme lui a donné volontairement son adhésion ou assentiment ; tout refus de l'âme empêche l'action.

Les stoïciens appellent partie hégémonique ou directrice de l'âme, ou bien encore réflexion, cette partie où se produit la représentation, l'assentiment et l'inclination ; et ils se la représentent comme un souffle igné localisé dans le cœur. D'elle émanent sept souffles ignés ; cinq d'entre eux s'étendent jusqu'aux organes où ils reçoivent les impressions sensibles qu'ils transmettent au centre ; un sixième est le souffle de la voix qui se propage par les organes vocaux ; un septième,

43. Arnim, II, n° 1069.

le souffle générateur qui transmet à l'engendré une parcelle de l'âme du père. Ces souffles sont d'ailleurs moins des parties subordonnées que l'âme dirigeante elle-même se propageant à travers le corps[44].

Au sujet de l'origine de cette âme les anciens stoïciens ont pensé que le souffle igné transmis par le père n'était pas d'abord une âme, mais faisait vivre l'embryon comme une plante ; puis au moment de la naissance, le souffle igné refroidi par l'air (les stoïciens supposaient qu'une partie de l'air entré dans les poumons par la respiration était reçue dans le ventricule) se durcissait comme du fer trempé et devenait l'âme d'un animal[45]. Les stoïciens paraissent donc avoir accepté cette doctrine qu'on appela plus tard le traducianisme. Il est difficile de savoir à qui faire remonter la doctrine inverse de l'origine de l'âme conçue comme fragment de l'éther divin, que l'on trouve chez les stoïciens de l'époque impériale, et qui accentue le privilège de l'homme. L'âme humaine est en tout cas pure raison, et il sera difficile de voir comment s'y introduiront le vice et la déraison.

IX. – Morale de l'ancien stoïcisme

À cette conception du destin, de Dieu et de l'âme sont liées les règles de la conduite du sage.

Nous suivons, pour exposer cette morale, le plan indiqué par Diogène Laërce (VII, 84) comme étant celui de Chrysippe et de ses successeurs jusqu'à Posidonius.

Le moraliste part de l'observation des inclinations (ὁρμαί) telles qu'il les constate chez l'homme dès la naissance ou au fur et à mesure de leur éclosion ; ces inclinations, telles qu'elles sont reçues de la nature, ne peuvent être dépravées. Or la première inclination nous pousse à nous conserver nous-mêmes, comme si la nature nous avait confiés à nous-mêmes, en nous donnant dès l'origine le sentiment ou la conscience de nous-mêmes (car cette inclination est inséparable de la connaissance de soi et n'est pas antérieure à elle).

---

44. Sur le conflit à ce sujet entre Cléanthe et Chrysippe, cf. SÉNÈQUE, *Lettres*, 113, 23.

45. PLUTARQUE, *Contradictions*, chap. XLI (ARNIM, II, 806).

L'être vivant a donc, dès le début, le moyen de distinguer ce qui est conforme à la nature de ce qui lui est contraire, et l'on appelle premières choses conformes à la nature (πρῶτα κατὰ φύσιν) les objets de ces premières inclinations, santé, bien-être et tout ce qui peut y servir. Ces objets ne méritent pourtant pas encore le nom de *biens* ; car le bien est absolu par nature ; c'est ce qui se suffit à soi-même et peut être appelé l'utile. Les stoïciens ne voudraient pas accepter un bien relatif, comme Aristote qui distinguait le bien du médecin, de l'architecte, etc. ; les choses conformes à la nature dont nous avons parlé, étant relatives à l'être vivant qui les désire, ne sont pas des biens. C'est par une élaboration rationnelle que l'on arrivera à concevoir le bien [46]. C'est en réfléchissant sur la raison commune de notre assentiment spontané à nos inclinations, en les comparant entre elles, que nous saisirons la notion du bien. Notre assentiment spontané, à l'aurore de la vie, était déjà un assentiment fondé en raison, et même un assentiment de la raison, puisqu'il visait à conserver un être produit par la nature, c'est-à-dire le destin ou raison universelle. Mais la notion du bien vient en quelque sorte d'une raison au second degré, qui saisit le motif profond de notre attachement à nous-mêmes, dans la volonté que la nature totale, dont nous sommes une partie, a de se conserver. C'est pourquoi ce bien, qui envisage la nature universelle, a une valeur incomparable avec celle des objets primitifs de l'inclination, qui ne se rapportent qu'à notre nature particulière ; il ne peut être obtenu par simple accroissement des fins primitives, comme si, par exemple, il était la santé, la richesse et les autres fins de ce genre poussées à leur maximum ; il est d'une autre espèce, non d'une grandeur supérieure.

La preuve c'est que l'éloge ne s'adresse ni à la santé, ni à la richesse, mais qu'il est réservé au bien. Tout le monde n'admet pas, il est vrai, que le bien est digne d'éloge en lui-même, et Aristote, par exemple, distingue l'acte vertueux, qui seul est louable, du bien ou bonheur, pour lequel il est accompli ; mais, en vérité, la réflexion nous dit le contraire ; car « le bien est objet de la volonté ; cet objet est ce en quoi on se complaît ; ce en quoi on se complaît est louable » [47]. Il est vrai qu'Aristote avait raison de dire avec le sens commun que

46. CICÉRON, *Des Fins*, III, § 72.
47. Chrysippe dans PLUTARQUE, *Contradictions*, chap. XIII (ARNIM, III, 29).

l'action honnête et belle est seule louable ; mais cela revient à dire, en achevant le raisonnement composé ci-dessus : « Le louable est l'honnête (καλόν, *honestum*) ; donc seul l'honnête est un bien. » Sous cette dialectique si sèche, on sent cette modification profonde de la morale, qui consiste à n'admettre comme bien que ce qui est réalisable par notre propre volonté, en abandonnant comme indifférent ce qui fait l'objet des inclinations.

Vertu et bien sont donc identifiés : l'un et l'autre sont précieux, louables, utiles et même indispensables ; le bien ou le bonheur n'est plus comme un don divin qui s'ajoute à elle. La vertu n'a donc aucun objet extérieur vers lequel tendre ; elle s'arrête à elle-même ; elle est désirable pour elle-même ; elle ne tire pas sa valeur de la fin qu'elle fait atteindre, puisqu'elle est elle-même cette fin. Elle n'est pas, comme les autres arts, tournée vers une fin étrangère, mais tout entière tournée en elle-même *(in se tota conversa*[48]*)* ; en revanche, elle n'est pas, comme les autres arts, susceptible de progrès ; elle est parfaite du premier coup, et complète en toutes ses parties.

C'est pourquoi, toute intérieure, elle est une disposition stable et d'accord avec soi. C'est à cette fermeté et à cette constance identique à la raison, qui est avant tout accord avec soi, que Zénon donnait le nom de prudence (φρόνησις). S'il y a d'autres vertus, elles ne sont pour lui que des aspects de la vertu fondamentale ; le courage sera la prudence en ce qui est à supporter, la tempérance, la prudence dans le choix des choses, la justice, la prudence dans l'attribution des parts. On voit combien Zénon[49] est loin de séparer et de dissocier les vertus, comme faisait Aristote, distinguant non seulement les vertus de l'homme et de la femme, mais encore celle du riche et celle du pauvre. Nulle distinction de ce genre, dès qu'on ne voit plus dans la vertu que l'universelle raison. Dieu lui-même n'a pas d'autre vertu que l'homme. Cléanthe insistait peut-être plus que son maître sur l'aspect actif de cette raison, lorsqu'il définit la vertu principale une tension (τόνος), qui est courage s'il s'agit de supporter, justice s'il s'agit de distribuer. Chrysippe revient à l'intellectualisme de Zénon et refuse de voir dans la tension autre chose que l'accompagnement

48. STOBÉE, *Eclogues* (ARNIM, III, 208) ; CICÉRON, *Des Fins*, III, § 32.
49. PLUTARQUE, *De la vertu morale*, chap. II.

des vertus qui en elles-mêmes sont des sciences, la prudence étant la science des choses à faire ou à ne pas faire, le courage, la science des choses à supporter ou à ne pas supporter, et ainsi de suite ; mais il admet la multiplicité des vertus, en un sens bien autre, il est vrai, que celui d'Aristote, puisque ces vertus sont indissolublement liées ; qui a une vertu les a toutes ; il n'en est pas moins vrai que chacune s'exerce en une sphère d'action distincte et doit s'apprendre séparément[50].

Le passage de l'état primitif d'innocence, où toutes les inclinations sont droites, à l'état où les inclinations sont remplacées par la volonté réfléchie et la vertu ne se fait pas d'une manière aussi aisée que le laisserait croire notre exposé. Les aspirants à la vie vertueuse ne sont pas des innocents, mais des pervertis ; les inclinations primitives n'ont pas persisté, mais en se déformant ou s'exagérant, en particulier sous l'influence du milieu social qui déprave l'enfant, elles sont devenues des passions, chagrin, peur, désir ou plaisir, qui troublent l'âme et font obstacle à la vertu et au bonheur[51]. L'existence de la passion offre à la psychologie stoïcienne un problème des plus difficiles à résoudre : si toute la substance de l'âme est raison, comment peut-il y avoir de l'irrationnel en elle ? Car les passions vont réellement contre la raison, puisqu'elles nous amènent à désirer comme des biens ou à fuir comme des maux ce qui, pour l'homme réfléchi, n'est en réalité ni bien ni mal. Platon et Aristote n'avaient pu éviter la difficulté qu'en admettant dans l'âme une ou plusieurs parties irrationnelles ; mais cette thèse, outre qu'elle choque le rationalisme intégral des stoïciens, ne rend pas compte de certains éléments de la passion. Il faut se rappeler en effet que, chez un être raisonnable comme l'homme, l'inclination n'est pas possible s'il ne lui donne son assentiment ou adhésion ; ce qui est vrai de l'inclination en général l'est de cette inclination exagérée et démesurée qu'est la passion ; il n'y a de chagrin par exemple que si l'âme adhère à ce jugement qu'il y a pour nous un mal présent ; et toute passion implique ainsi un jugement sur un bien, présent dans le plaisir, futur dans le désir, ou sur un mal, présent dans la peine, futur dans la crainte. Non seulement la genèse de la passion dépend de l'assenti-

50. Arnim, I, 563, et III, 255-261.
51. Arnim, III, 228-236.

ment, mais aussi son développement ; c'est, par exemple, parce que l'on croit qu'il est convenable de se livrer au chagrin que l'on gémit et que l'on prend le deuil. Or l'assentiment est le fait de l'être raisonnable, et de lui seul ; autre chose est de sentir la douleur physique (ἄλγος), autre chose d'en éprouver de la peine (λύπη), qui dépend du jugement qu'elle est un mal. Ce n'est pas expliquer la passion que de l'attribuer à une faculté dénuée de raison[52].

La passion est donc une raison, un jugement, comme dit Chrysippe, mais une « raison irrationnelle » et désobéissante à la raison, ce qui implique tout de même un élément irréductible à la raison. Chrysippe attribue à cet élément une origine extérieure : ce sont les habitudes données aux enfants pour éviter le froid, la faim, la douleur qui les persuadent que toute douleur est un mal ; et ce sont les opinions qu'ils entendent exprimer autour d'eux pendant toute leur éducation : depuis les nourrices jusqu'aux poètes et aux peintres, ils n'entendent qu'éloges du plaisir et des richesses[53].

Il faut pourtant bien que ces faux jugements trouvent accès dans l'âme ; or, lorsque Chrysippe explique l'exagération de la tendance par un phénomène analogue à l'élan d'un coureur qui ne peut s'arrêter, puis indique que les augmentations ou diminutions d'une passion comme le chagrin sont jusqu'à un certain point indépendantes du jugement que l'on porte sur son objet, puisque le chagrin est plus fort, lorsque le jugement est récent, c'est bien là faire intervenir des facteurs irrationnels tout à fait intérieurs à l'âme. Il y en a d'autres encore ; la cause initiale de la passion est une « faiblesse de l'âme », et la passion est une « croyance faible » ; de plus, elle donne naissance à des faits bien impossibles à assimiler à des jugements, le resserrement de l'âme dans la peine et son épanouissement dans la joie ; enfin les passions qui sont par nature passagères et instables se transforment en maladies de l'âme, telles que l'ambition, la misanthropie qui se fixent et deviennent indéracinables[54].

Sans nier l'existence de la déraison, les stoïciens ont insisté pourtant sur l'importance du jugement pour faire voir com-

52. Arnim, III, 377-420.
53. Chalcidius, *Sur le Timée*, 165-166 (Arnim, III, n° 229).
54. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 125.

bien la passion dépendait de nous ; Chrysippe en particulier a mis en lumière le rôle de jugements de convenance, tels que le préjugé qui nous fait croire qu'il est bon et juste de nous livrer au chagrin à la mort d'un parent. C'est non pas par une résistance de front à la passion déchaînée, mais par une méditation préventive sur de tels jugements, par des maximes raisonnées, que les stoïciens espèrent nous soustraire aux passions.

L'on a vu comment la raison humaine dégage des inclinations spontanées le bien et la vertu. C'est par la même élaboration rationnelle que l'homme découvre la fin en vue de laquelle sont faites toutes les actions qu'il convient de faire. La base de la vie morale, c'est l'espèce de choix spontané que nos inclinations nous font faire des choses utiles à notre conservation ; la fin, c'est de vivre en choisissant d'un choix réfléchi et volontaire les choses conformes à la nature universelle [55]. C'est sans doute ce qu'a voulu dire Zénon, en définissant la fin : vivre d'accord, ou vivre avec conséquence (ὁμολογουμένως) [56] ; vivre ainsi, c'est vivre selon la raison, qui ne trouve devant elle aucune opposition. C'est sûrement ce qu'ont voulu dire Cléanthe et Chrysippe, en proposant, comme fin, de vivre conformément à la nature (ὁμολογουμένως τῇ φύσει), c'est-à-dire, commente Chrysippe, en employant la connaissance scientifique des choses qui arrivent par nature. Cette connaissance scientifique, c'est celle que nous donne la physique : tout arrive par la raison universelle, la volonté de Dieu ou le destin. Dès lors la fin consistera uniquement dans une attitude intérieure de la volonté : tout être obéit nécessairement au destin ; mais la raison égarée essaye d'y résister et d'opposer au bien universel le fantôme d'un bien propre, santé, richesse, honneur ; le sage au contraire accepte avec réflexion les événements qui résultent du destin ; là où le méchant est entraîné par force, il se dirige volontairement ; s'il sait que le destin le veut mutilé ou pauvre, il accepte cette mutilation ou cette pauvreté. « *Non pareo Deo sed assentior* », dit Sénèque *(Lettre 97)* ; je n'obéis pas à Dieu, j'adhère à ce qu'il a décidé. La résignation stoïcienne n'est pas un pis-aller ; c'est une complaisance positive et joyeuse

55. CICÉRON, *Des Fins*, II, 34 ; III, 14.
56. ARNIM, III, n° 12.

dans le monde tel qu'il est : « Il faut mettre sa volonté d'accord avec les événements, de manière que ceux qui surviennent soient à notre gré. »[57] Suivre la nature, suivre la raison, suivre Dieu, ce triple idéal que nous verrons se dissocier plus tard ne fait qu'un pour les stoïciens.

Il s'agit d'expliquer aussi comment cette disposition ne reste pas intérieure, mais au contraire invite à l'action. Il y a là un point des plus importants, et nous atteignons l'essence même du stoïcisme ; la morale stoïcienne invite à l'action ; ses fondateurs engageaient par-dessus tout leurs élèves à accomplir leurs fonctions de citoyen[58] ; beaucoup plus tard, Épictète considérait son enseignement comme une préparation véritable aux carrières publiques, et il blâmait les jeunes gens qui voulaient rester trop longtemps à l'ombre de l'école : la vie normale de l'homme, c'est la vie de l'époux, du citoyen, du magistrat. Nul divorce chez eux entre la vie contemplative et la vie pratique, comme celui qui menaçait de s'établir et qui s'est établi effectivement, on le verra, comme conséquence des doctrines d'Aristote et de Platon ; la connaissance de la nature est préparation à l'action.

Mais il faut bien voir en quel sens : au premier abord, il semble y avoir dans la morale stoïcienne une insurmontable difficulté qui la force à aboutir au quiétisme de l'homme parfait, qui, bon gré mal gré, assiste, impassible, à tous les événements. Tous les stoïciens sont d'accord pour reconnaître que tout est indifférent, hors cette disposition intérieure qu'est la sagesse, et qu'il n'y a ni bien ni mal pour nous en ce qui nous arrive : c'est dire qu'il n'y a aucune raison de vouloir un contraire plutôt que l'autre, la richesse plutôt que la pauvreté, la maladie plutôt que la santé. Mais poussons plus loin l'analyse : si nous considérons l'état de l'homme imparfait, santé et richesse ont pour lui plus de prix et de valeur que maladie et pauvreté parce qu'elles sont plus conformes à la nature ou satisfont mieux les inclinations. Pour l'homme parfait, santé et maladie ne sont pas de même ordre que ce qu'il recherche, à savoir la volonté droite ou conforme à la nature ; cette volonté droite est tout à fait indépendante de l'un ou de l'autre, et elle persiste dans les deux ; elle a donc

57. ÉPICTÈTE, *Dissertations*, II, 14, 7.
58. Cf. SÉNÈQUE, *Du Loisir*, début.

une valeur incomparable. Mais il ne s'ensuit pas du tout que, même pour l'homme parfait, l'un n'ait pas plus de valeur que l'autre si on les compare ensemble ; ce qui distingue l'homme parfait, c'est qu'il n'a pas d'attachement plus grand à l'un qu'à l'autre, et surtout qu'il n'a pas d'attachement inconditionnel ; il choisirait la maladie par exemple, s'il savait qu'elle est voulue par le destin ; mais, toutes choses égales d'ailleurs, il choisira plutôt la santé. D'une manière générale, sans les vouloir du tout comme il veut le bien, il considère comme préférables (προηγμένα) les objets conformes à la nature, santé, richesses, et comme non préférables (ἀποπροηγμένα) les choses contraires à la nature.

Les stoïciens peuvent donc ainsi dresser une liste des actions convenables (καθήκοντα, *officia*), qui sont comme les fonctions ou devoirs de l'être raisonnable, capable de sauvegarder sa propre vie et celle de ses semblables : soins du corps, fonction d'amitié et de bienfaisance, devoirs de famille, fonctions politiques. L'accomplissement de ces fonctions, qui n'est ni un bien ni un mal, peut exister chez tous les hommes, et ainsi peut prendre naissance une morale secondaire, une morale des imparfaits qui s'adresse à tous ; cette morale pratique (morale des conseils ou parénétique) a reçu plus tard un grand développement et, par elle, le stoïcisme s'est inséré dans la vie commune. Le sage et l'imparfait ont exactement mêmes devoirs, à tel point que le sage, si parfait et heureux qu'il soit, devra quitter la vie par le suicide, s'il subit en excès des choses contraires à sa nature. Pourtant leur conduite n'est la même qu'en apparence et extérieurement ; là où l'imparfait accomplit un simple devoir (καθῆκον), le sage accomplit un devoir parfait (καθῆκον τέλειον) ou action droite (κατόρθωμα), grâce à son accord conscient avec la nature universelle ; de plus, il sait bien que ce devoir n'a qu'une valeur de vraisemblance, et qu'il y a tels cas où il vaut mieux renoncer à ses devoirs de famille ou de magistrat[59].

Le devoir ou fonction n'a donc jamais une forme catégorique ; de là le développement de toute une littérature de conseils (parénétique) qui, laissant de côté les principes abstraits, examine et pèse les cas individuels et donne lieu parfois à une vraie casuistique. La liberté d'esprit des premiers stoï-

59. Cf. ARNIM, III, n° 493.

ciens à l'égard des devoirs sociaux était de fait assez grande pour que l'on trouve chez eux des traits qui rappellent le cynisme le plus radical, prônant par exemple la communauté des femmes[60].

Telle est la théorie stoïcienne de l'action, si contradictoire d'apparence ; il faut bien voir que l'indifférence à l'égard des choses exprime non pas la faiblesse, mais la vigueur même de la volonté qui consent à se manifester par le choix d'une action, mais qui ne veut ni s'y restreindre ni s'y fixer.

La morale stoïcienne ne quitte jamais, dès son principe, la description de l'homme agissant ; elle ne cherche nul bien en dehors de la disposition volontaire ; il suit qu'elle ne peut se réaliser entièrement que par la description de l'être qui possède la vertu, la description du sage. Le sage est l'être qui ne garde en son âme plus rien qui ne soit entièrement raisonnable, étant lui-même une raison ou un verbe ; donc il ne commettra aucune erreur ; tout ce qu'il fera, fût-ce l'action la plus insignifiante, sera bien fait, et le moindre de ses actes contiendra autant de sagesse que sa conduite tout entière ; il ne connaîtra ni regret, ni chagrin, ni crainte, ni aucun trouble de ce genre ; il aura le bonheur parfait ; seul il possédera la liberté, la vraie richesse, la vraie royauté, la vraie beauté ; seul il connaîtra les dieux et sera le prêtre véritable ; utile à lui-même et aux autres, il saura seul gouverner une maison ou une cité et avoir des amis. On connaît tous ces paradoxes dont on pourrait allonger encore la liste, qui accumulent toutes les perfections sur la personne du sage[61]. Pour en comprendre le sens, il faut ajouter que qui n'est pas sage est imparfait, et que, au regard de la sagesse, toutes les imperfections sont égales ; tous les non-sages sont également des fous, des insensés, plongés dans un malheur complet, de vrais exilés sans famille ni cité. Qu'ils soient plus ou moins près de la sagesse, ils n'en sont pas moins insensés, puisque la rectitude du sage n'admet ni nuances ni degrés ; ainsi le noyé n'est pas moins étouffé, qu'il soit au fond de l'eau ou presque à la surface, comme l'archer ne manque pas moins son but, que la flèche en arrive près ou loin.

60. SEXTUS, *Hypotyposes*, III, 205.
61. ARNIM, III, 548-656.

Il est naturel et conforme à ce que nous avons appris du stoïcisme d'admettre que la sagesse ne puisse être donnée qu'en bloc ; elle n'est, pas plus que la philosophie tout entière, susceptible de progrès. Ce que les stoïciens anciens ont voulu, ce n'est pas précisément le progrès moral, c'est, comme le dit Clément d'Alexandrie, une sorte de transmutation intime qui change l'homme tout entier en raison pure [62], le citoyen d'une cité en citoyen du monde, transmutation analogue dans l'ordre de l'esprit à la transformation politique qu'Alexandre faisait subir aux peuples.

« Zénon, dit Plutarque [63], a écrit une *République* très admirée, dont le principe est que les hommes ne doivent pas se séparer en cités et en peuples ayant chacun leurs lois particulières ; car tous les hommes sont des concitoyens, puisqu'il y a pour eux une seule vie et un seul ordre de choses (cosmos) comme pour un troupeau uni sous la règle d'une loi commune. Ce que Zénon a écrit comme en rêve, Alexandre l'a réalisé ; [...] il a réuni comme en un cratère tous les peuples du monde entier ; [...] il a ordonné que tous considèrent la terre comme leur patrie, son armée comme leur acropole, les gens de bien comme des parents et les méchants comme des étrangers. » On ne peut mieux dire que la morale stoïcienne est celle des temps nouveaux où, sur les cités disloquées et désormais incapables d'être une source de vie morale et un soutien, s'élèvent de grandes monarchies qui aspirent à gouverner l'humanité.

La raison, loi universelle ou nature, se fait en quelque sorte monarchique : chez Aristote, elle partait des réalités psychologiques ou sociales de fait, passions, coutumes, lois, qu'elle essayait simplement, comme d'en haut, de tempérer et d'organiser : ici, elle prend toute la place, et elle expulse tout ce qui n'est pas elle-même ; « la vertu est placée dans la seule raison » [64].

62. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 6.
63. *De la Fortune d'Alexandre*, chap. VI.
64. CICÉRON, *Derniers Académiques*, I, § 38.

BIBLIOGRAPHIE

I. – P. H. Elmer More, *Hellenistic philosophies*, Princeton, 1923.
Kaerst, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, 1901.
Wilamowitz-Moellendorf, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Callimachos*, Berlin, 1924, 1er volume, chapitre I.
E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin, 1932.
C. Diano, *Forma ed Evento*, Venise, 1952.
A. Momigliano, « Atene nel III Secolo A.C., etc. », *Rivista storica italiana*, LXXI, 4, Naples, 1959, p. 529 *sq.*

III. – Dyroff, *L'Origine de la morale stoïcienne* (Archiv für die Geschichte der Philosophie, tome XII).
M. Wellmann, *Die Fragmente der sikelischen Aertze*, Berlin, 1901.
M. Wellmann, Eine pythagoreische Urkunde des IV. Jahrhunderts vor Christus, *Hermes*, 1919, p. 225.
W. Jaeger, *Diokles von Karystos*, Berlin-Leipzig, 1938.
J. Moreau, *L'Âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris, 1939.
A.-J. Festugière, « Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor », *Revue des Études grecques*, 1945, p. 1-65.

IV. – *Stoicorum Veterum fragmenta*, coll. J. ab. Arnim, 3 vol., Leipzig, 1905, 1903 ; un quatrième vol. contient les *Indices*, 1914.
Ogereau, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, 1885.
F. Ravaisson, *La Métaphysique d'Aristote*, tome II, Paris, 2e éd., 1920.
G. Rodier, Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme (*Études de philosophie grecque*, 1926, p. 219-269).
Barth, *Die Stoa*, Leipzig, 1908 ; 2e éd., 1924 ; 5e éd., 1941.
M. Pohlenz, *Die Stoa*, Goettingen, 1948-1955.
C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, III, Leyden, 1959, p. 44-183.
E. Bréhier, *Chrysippe*, 1910 ; 2e éd. 1951 *(Chrysippe et l'ancien stoïcisme).*
E. Bréhier, *Études de Philosophie antique*, Paris, 1955, section C.
E. Bréhier et P.-M. Schuhl, *Les stoïciens*, Paris, 1962.
G. Verbeke, *Kleanthes van Assos*, Bruxelles, 1949.
R. Hirzel, *Untersuchungen über Ciceros philosophische Schriften*, 1883, 2e partie, Ire division : Le développement de la philosophie stoïcienne.
R. Bevan, *Stoïciens et Sceptiques*, tr. fr., Paris, 1927.
Actes du VIIe Congrès Budé d'Aix-en-Provence, 1963.
A. Bridoux, *Le Stoïcisme et son influence*, Paris, 1966.

V. – V. Brochard, *De Assensione Stoici quid senserint*, 1879.
Heinze, *Zur Erkenntnisslehre der Stoa*, 1886.
A. Lévi, Sulla psicologia gnoseologica degli Stoici (*Athenaeum*, juillet et octobre 1925).
V. Brochard, « La logique des stoïciens », *Études de philosophie ancienne*, 1912, p. 221-251.
O. Hamelin, « Sur la logique des stoïciens », *Année philosophique*, 1902, p. 23.
É. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 1908.
A. Virieux-Reymond, *La Logique et l'épistémologie des stoïciens*, Chambéry (1950).

V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953.

VI, VII, VIII. – CAPELLE, « Zur antiken Theodicee », *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1903.
H. et M. SIMON, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*, Berlin, 1956.
L. GUILLERMIT et J. VUILLEMIN, *Le Sens du destin*, Neuchâtel, 1948.
P.-M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, Paris, 1960.
BONHOEFFER, Zur stoïschen Psychologie, *Philologus*, vol. LIV. 1895.
GANTER, Das stoische System der αἴσθησις, *Philologus*, vol. LIII ; zur Psychologie der Stoa, *ibid.*, vol. LIV.
STEIN, *Psychologie der Stoa*, Berlin, 1886.
CHRYSIPPE, *Fragments de son traité sur l'âme*, traduits par G. BLIN et M. KEIM dans *Mesures*, 15 avril 1939.
PRZYLUSKI, « Les Mages et les Mèdes », *Revue d'Histoire des Religions*, sept.-oct. 1940, p. 94.
S. SAMBURSKY, *The Physics of the Stoïcs*, Londres, 1959.

IX. – CICÉRON, *Des Fins*, livres III et IV.
DENIS, *Histoire des idées et des théories morales dans l'Antiquité*, Paris, 1856.
G. RODIER, « La cohérence de la morale stoïcienne », *Études*, p. 270-308.
DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, 1890.
A. BONHOEFFER, *Epiktet und die Stoa*, 1890.
A. JAGU, *Zénon de Cittium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris, 1946.
P. MILTON VALENTE, *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron. – Les Sources de l'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris, 1956.

Chapitre III
L'épicurisme au IIIe siècle

I. – Épicure et ses élèves

Après le système massif des stoïciens, c'est une détente de se reposer au jardin où Épicure philosophe dans le privé avec ses amis, pendant que Zénon attirait au portique Pœcile la foule du public. Entre ces deux esprits, rien de commun que les traits les plus généraux de l'époque : un même détachement de la cité mais qui, chez Épicure, n'a pas comme chez Zénon la contrepartie de l'attachement aux empires naissants et au cosmopolitisme, et qui reste en somme au niveau de l'ancienne critique sophistique ; une théorie sensualiste de la connaissance, mais qui n'est pas surmontée, comme chez Zénon, de toute une dialectique rationnelle ; l'affirmation d'une liaison étroite entre la physique et la morale, mais conçue d'une manière tout autre, puisque la physique épicurienne est précisément faite pour empêcher de révérer ce qui inspirait à Zénon un religieux respect ; un grand désir de propagande morale, mais qui chez Épicure s'exerce par des amis choisis et éprouvés : aussi peu écrivains l'un que l'autre ; mais, tandis que Zénon crée des mots nouveaux ou des significations nouvelles, Épicure, polygraphe comme Chrysippe, se contente d'un langage simple et négligé.

Nous sommes d'ailleurs, au jardin d'Athènes, entre Grecs de bonne souche : Épicure est d'Athènes, quoiqu'il ait été élevé à Samos ; et ce sont aussi les côtes ou îles voisines de l'Ionie, d'où viennent les premiers disciples ; Lampsaque, en Troade, envoie Métrodore, Polyaenus, Leonteus, Colotes et

Idoménée ; de Mytilène vient Hermarque, le premier successeur d'Épicure. Quel accueil devait faire à tous ceux qui en étaient dignes celui qui se vantait d'avoir commencé à philosopher à quatorze ans et qui écrivait à Ménécée : « Que le jeune homme n'attende pas pour philosopher ; que le vieillard ne se fatigue pas de philosopher ; il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour donner des soins à son âme. Dire que l'heure de philosopher n'est pas encore arrivée ou qu'elle est passée, c'est dire que l'heure de désirer le bonheur n'est pas encore ou qu'elle n'est plus. »[1]

Épicure, né à Athènes en 341, passa sa jeunesse à Samos et ne revint à Athènes qu'en 323 ; il y séjourna alors fort peu, et sa retraite à Colophon, après la mort d'Alexandre, paraît être liée à l'hostilité que lui montrèrent les maîtres macédoniens d'Athènes : on sait maintenant, grâce aux recherches d'E. Bignone, l'importance de l'enseignement qu'il donna à Mytilène en 310 ; il y eut là une polémique violente entre lui et l'aristotélicien Praxiphane, qui enseignait la première doctrine d'Aristote, celle des dialogues perdus, toute pénétrée de l'ascétisme moral de Platon. Il revint à Athènes quelques années après et y fonda école en 306, sous le gouvernement de Démétrius Poliorcète. On connaît le fameux jardin, qu'il acheta quatre-vingts mines, où, jusqu'à sa mort, qui eut lieu en 270, il s'entretint avec ses amis, trouvant en eux une consolation à une cruelle maladie qui, semble-t-il, le tint paralysé pendant plusieurs années. « De tout ce que la sagesse nous prépare pour le bonheur de la vie entière, écrivait-il en songeant à cette intimité de tous les instants, la possession de l'amitié est de beaucoup le plus important. »[2] Et son testament, que nous a conservé Diogène Laërce (X, 16 *sq.*), nous le montre avant tout préoccupé de maintenir cette société dont il était l'âme ; ses exécuteurs testamentaires ont pour charge de conserver le jardin pour Hermarque et tous ceux qui lui succéderont à la tête de l'école ; à Hermarque et aux philosophes de la société, il lègue la maison qu'ils doivent habiter en commun ; il prescrit des cérémonies commémoratives annuelles en son honneur et en l'honneur de ses disciples déjà disparus, Métrodore et Polyaenus ; il prévoit le sort

1. Diogène Laërce, X, 122.
2. *Principales opinions*, XXIII (Usener, *Epicurea*, 1887, p. 77).

de la fille de Métrodore, et recommande en général de pourvoir aux besoins de tous ses disciples. Dès ce moment d'ailleurs, des centres épicuriens commençaient à se fonder dans les villes d'Ionie, à Lampsaque, à Mytilène et même en Égypte, et ils voulaient attirer le maître vers eux[3].

C'est à cet essaimage de l'école que nous devons sans doute les seuls documents directs par lesquels nous connaissons Épicure, trois lettres-programmes contenant un résumé du système, l'une à Hérodote sur la nature, l'autre à Pythoclès sur les météores, la troisième à Ménécée sur la morale ; de pareilles lettres pouvaient être écrites de concert avec ses principaux disciples, Hermarque et Métrodore, comme c'est le cas de quelques-unes que nous avons perdues[4]. Outre ces lettres, nous avons les *Pensées principales*, où, en quarante pensées, Épicure résume son système ; il faut y ajouter quatre-vingt une pensées découvertes en 1888.

Tel est l'homme à la santé délicate et au cœur exquis, que ses ennemis représentent comme un débauché et qui prêchait en ces termes la morale du plaisir : « Ce ne sont pas les boissons, la jouissance des femmes ni les tables somptueuses qui font la vie agréable, c'est la pensée sobre qui découvre les causes de tout désir et de toute aversion et qui chasse les opinions qui troublent les âmes. »[5]

On sait combien il fut vénéré de ses premiers disciples, et l'on connaît les beaux vers dans lesquels, plus de deux cents ans après sa mort, Lucrèce rend hommage à son génie :

« Ce fut un dieu, oui un dieu, celui qui le premier découvrit cette manière de vivre que l'on appelle maintenant la sagesse, celui qui par son art, nous fit échapper à de telles tempêtes et à une telle nuit pour placer notre vie en un séjour si calme et si lumineux » (V, 7).

Le calme de l'âme et la lumière de l'esprit : deux traits inséparables et dont l'intime liaison fait l'originalité de l'épicurisme. Le calme de l'âme ne peut être atteint que par cette théorie générale de l'univers qu'est l'atomisme et qui, seule, fait disparaître toute cause de crainte et de trouble.

---

3. Documents dans USENER, p. 135-137.
4. A. VOGLIANO, « Nuovi testi epicurei », dans *Rivista di filologia*, 1926, p. 37.
5. USENER, 64, 12 *sq.*

II. – La canonique épicurienne

« Épicure, dit Cicéron, a beaucoup de mots très brillants ; mais il ne se soucie guère de rester d'accord avec lui-même. »[6] Sa philosophie est en effet une de celles qui procèdent par des évidences discrètes et séparées dont chacune se suffit à elle-même.

La première partie de cette philosophie, la canonique, qui concerne les critères ou canons de la vérité, n'est rien d'analogue à la logique stoïcienne ; elle est seulement l'énumération de diverses sortes d'évidence : la passion ou affection passive (πάθος), la sensation, la prénotion (πρόληψις), et un quatrième critère que Diogène attribue seulement aux disciples d'Épicure, mais que nous voyons en fait souvent employé par le maître lui-même, le coup d'œil ou intuition de la réflexion (φανταστικὴ ἐπιϐολὴ τῆς διανοίας).

La première évidence est celle de la passion, c'est-à-dire du plaisir et de la douleur. Aristippe aussi en avait fait un critère, mais en un sens un peu différent ; seul, pour lui, l'état passif est perceptible et l'on ne peut en connaître sûrement la cause ; pour Épicure au contraire, l'évidence porte sur la cause du critère ; le plaisir fait nécessairement connaître une cause de plaisir, qui est agréable, la souffrance, une cause de souffrance, qui est pénible[7]. En faisant de la sensation (au sens passif d'impression sensible) un second critère de la vérité, Épicure veut dire aussi tout autre chose qu'Aristippe : pour lui, chaque sensation, état passif, nous renseigne d'une manière tout à fait sûre et certaine sur la cause active qui l'a produite ; toutes les sensations sont également vraies, et les objets sont exactement tels qu'ils nous apparaissent ; il n'y a aucune raison de suspecter les renseignements qu'elles nous donnent, à condition seulement de nous y tenir, puisque, étant purement passives et irrationnelles, elles ne peuvent rien ajouter à l'influence extérieure ou rien en retrancher ; et il n'y a aucune raison de douter des unes plutôt que des autres ; « dire qu'une sensation est fausse reviendrait à dire que rien

6. *Tusculanes*, V, § 26.
7. Comparer SEXTUS, *Contre les Mathématiciens*, VII, 203, et VII, 291.

ne peut être perçu »[8]. Et, si l'on objecte aux épicuriens ces contradictions des sens et ces illusions qui devenaient un argument courant des adversaires du dogmatisme, ils montrent comment l'erreur est non pas dans la représentation mais dans un jugement qu'y ajoute la raison ; une tour est vue ronde de loin et vue carrée de près ; on ne se trompe pas en disant qu'on la voit ronde, mais seulement en croyant que l'on continuera à la voir ronde, si l'on s'en approche ; la contradiction n'est pas entre les représentations, mais entre les jugements qu'on y ajoute. Une confiance dans l'évidence immédiate, accompagnée de méfiance envers tout ce qu'ajoute la raison, telle est la marque de la doctrine de la connaissance d'Épicure.

La tactique constante de ses adversaires a été d'essayer de réduire ce dogmatisme à un subjectivisme, borné aux impressions immédiates ; et les épicuriens s'en sont toujours défendus. Cette défense paraît être le thème du traité de Colotès, disciple immédiat d'Épicure, *Qu'il n'est pas possible de vivre selon les dogmes des autres philosophes.* Dans ce traité, connu par la réfutation de Plutarque *(Contre Colotès)*, l'épicurien attaque successivement Démocrite pour avoir considéré la connaissance sensible comme une connaissance bâtarde, Parménide pour avoir nié la multiplicité des choses, Empédocle pour avoir nié la réalité des différences de nature entre les choses, Socrate pour avoir hésité sur des notions aussi claires que celle de l'homme, par exemple, dont il cherche la définition, Platon pour avoir refusé la substantialité aux choses sensibles, Stilpon le Mégarique pour avoir soutenu la vieille thèse éristique que rien ne peut se dire de rien, les Cyrénaïques et Arcésilas qui n'ont point admis que nos représentations pussent nous conduire à des réalités. Et Plutarque n'a pas d'autre manière de répondre que d'assimiler les épicuriens à ceux qu'ils veulent réfuter, tirant des textes mêmes d'Épicure l'aveu de la relativité des sensations.

Il y a d'autres évidences immédiates que la sensation et la passion ; toute question, pour être posée et comprise, implique que nous possédons d'avance la notion de la chose demandée ; les dieux existent-ils ? Cet animal qui avance est-il un bœuf, ou un cheval ? Toutes ces questions supposent que

8. CICÉRON, *Premiers Académiques*, II, § 101 (USENER, 185, 11).

nous avons déjà la notion des dieux, du bœuf et du cheval, etc., antérieurement à l'impression sensible actuelle qui nous amène à poser ces questions : prénotions intérieures à l'âme et qui pourtant dérivent des sensations précédentes et ne sont pas du tout, comme les notions communes stoïciennes, le fruit d'une dialectique plus ou moins arbitraire. C'est grâce à cette origine (origine que l'on peut voir même dans le cas des dieux, par exemple, dont la notion est née des images très réelles que nous avons eues pendant le sommeil) que la prénotion n'est jamais la notion d'une chose imaginaire, mais celle d'une chose existante ; et c'est pourquoi Diogène Laërce (X, 33) l'appelle perception ou opinion droite : la prénotion implique un jugement d'existence évident ; notre expérience passée, dont elle est en quelque sorte le résultat, n'a pas moins de valeur que notre expérience actuelle avec laquelle nous la confrontons.

La prénotion nous permet des jugements ou croyances qui dépassent l'expérience actuelle : cet homme que je vois là-bas, c'est Platon ; cet animal est un bœuf, etc. Mais ces croyances ne seront des jugements solides que si elles sont elles-mêmes ramenées à des évidences sensibles immédiates, et que s'il y a confirmation (ἐπιμαρτύρησις) alors que je vois l'homme ou l'animal de plus près.

Mais Épicure, on le sait, prétend arriver non seulement à des évidences sur les choses sensibles, mais encore à des évidences concernant les choses invisibles (ἄδηλα), telles que le vide, les atomes, ou l'infinité des mondes. Il est important de songer, si l'on veut bien comprendre la canonique d'Épicure, qu'il est d'une part le moraliste du plaisir, cette fin de la volonté qui est saisie d'une manière immédiate sans aucune construction rationnelle, et, d'autre part, le rénovateur de la physique atomiste, c'est-à-dire d'une construction rationnelle de l'univers, fort éloignée des impressions immédiates. Ne nous demandons pas encore quel rapport il y a entre les deux motifs, mais seulement par quelle voie (ou par quelle fissure) peut s'introduire une connaissance par pure raison ou pensée ? À côté de la confirmation d'une croyance par l'évidence sensible, Épicure distingue le cas où, sans être confirmée, elle n'est pas infirmée. « La non-infirmation (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) est le lien de conséquence qui rattache à ce qui apparaît avec évidence une opinion sur une chose invisible ; par exemple

Épicure affirme qu'il y a du vide, chose invisible, et le prouve par cette chose évidente qu'est le mouvement ; car s'il n'y a pas de vide, il ne doit pas y avoir non plus de mouvement, puisque le corps en mouvement n'a pas de lieu où se déplacer, si tout est plein. »[9] C'est aussi par le témoignage de l'expérience immédiate que l'on voit Lucrèce prouver l'existence de corps qui sont invisibles à cause de leur petitesse : la force des vents que l'on ne voit pas, les odeurs et les sons qui impressionnent les sens, l'humidité et le dessèchement, l'usure lente ou l'accroissement lent des objets, tous ces faits impliquent l'existence de pareils corpuscules invisibles[10]. En quoi consiste cette conséquence ou implication, c'est ce que nos textes ne nous disent pas ; mais de l'expression même *non-infirmation*, il ressort qu'Épicure se contente d'une conception des choses qui ne soit pas contredite par l'expérience manifeste.

Cet univers nouveau, cet univers d'atomes forme un tout rationnel et bien lié dont les principes peuvent servir d'explication au détail des phénomènes visibles, tels que les phénomènes célestes ou les phénomènes vitaux. Épicure recommande à ses disciples d'avoir toujours devant l'esprit cette « vue d'ensemble » qui permet à l'occasion « de découvrir le détail, quand on a bien saisi et que l'on garde en sa mémoire le dessin d'ensemble des choses ». Cette nécessité d'une vue d'ensemble est un des thèmes qui revient le plus fréquemment dans le poème de Lucrèce : « C'est qu'il est bien facile de découvrir et de voir de l'œil de la pensée comment se forment les phénomènes météorologiques de détail quand on connaîtra bien ce qui est dû aux divers éléments. »[11]

Or cette vue d'ensemble, pour être assurée, ne nécessite-t-elle pas une source d'évidence distincte de celles que nous avons appris à connaître ? Car il s'agit ici non plus de saisir les choses invisibles dans leur liaison avec les choses manifestes, mais de les saisir en elles-mêmes. « Si tu penses que les atomes ne peuvent être saisis par nul coup d'œil de l'esprit (*injectus animi* = ἐπιβολή), tu es dans une grande erreur », ou encore : « C'est l'esprit qui cherche à comprendre ce qu'il y a dans l'infini, hors des murailles du monde, où l'intelligence

9. SEXTUS, *Contre les Mathématiciens*, VII, 213.
10. *De la Nature*, I, 265-328.
11. DIOGÈNE LAËRCE, X 35, cf. X 33 ; LUCRÈCE, IV, 532-4.

veut étendre sa vue et où s'envole librement le regard de l'esprit *(jactus animi).* »[12] On comprend alors sinon la nature, du moins le rôle du quatrième critère, cité par Diogène, l'intuition spirituelle et réfléchie (φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας) qui, voyant d'ensemble l'univers et dépassant la simple intuition des sens, nous fait assister au spectacle du mécanisme universel des atomes : évidence d'une autre espèce que celle de la sensation, mais aussi immédiate qu'elle, et accompagnée d'un sentiment de clarté et de satisfaction spirituelle que l'on sent à chaque page de l'œuvre de Lucrèce.

Ainsi la canonique est bien une énumération d'évidences de nature distincte et irréductible, mais qui toutes prétendent dépasser les apparences et atteindre la réalité.

III. – La physique épicurienne

Dans quelles conditions et sous quelle forme Épicure fut-il amené à remettre en honneur la physique de Démocrite, avec laquelle nous voyons reparaître de vieilles images ioniennes que l'on pouvait croire disparues, notamment celles de la pluralité des mondes et de l'infini dans lequel ils puisent leur matière ? Il est certain que, avec elles et par elles, nous voyons reparaître aussi le libre esprit ionien, qui fait un tel contraste avec le rationalisme théologique que nous avons vu naître en Sicile (p. 65) et dont les stoïciens sont maintenant les représentants.

L'on sait sans doute par quel canal lui arriva le système de Démocrite, puisqu'il fut l'élève du démocritéen Nausiphane de Téos ; mais, outre qu'il le désavoue formellement comme maître et n'a jamais assez de railleries pour lui non plus que pour Démocrite, on voit assez combien différent était l'esprit qui l'animait : Épicure est presque totalement étranger aux sciences positives, mathématiques, astronomie et musique. Aussi la physique n'avait nullement pour lui son but en elle-même : « Si la crainte des météores et la peur que la mort ne soit quelque chose pour nous, ainsi que l'ignorance des limites des douleurs et des désirs, ne venaient gêner notre vie, nous n'aurions nullement besoin de physique. »[13]

---

12. Lucrèce, II, 739-740, 1044-1047.
13. *Principales opinions,* XI (Usener, p. 73).

Il ne faut pourtant attribuer à Épicure rien qui ressemble à l'état d'esprit du pragmatisme ; la physique atomiste a son évidence en elle-même, et la démonstration de ses théorèmes est complètement indépendante des résultats qu'elle peut avoir dans la vie morale. Une physique comme la stoïcienne, une démiurgie comme celle du *Timée* ne pourront subsister sans les croyances morales ou métaphysiques dont elles ne sont qu'un aspect ; pareille hypothèse n'a même pas de sens ; au contraire la physique corpusculaire d'Épicure, frappée au coin du vers de Lucrèce, reste dégagée de toute implication morale, et c'est elle qui reparaîtra, chaque fois que l'esprit humain s'orientera vers une vision de l'univers également éloignée, si l'on peut dire, de l'anthropocentrisme et du théocentrisme. Dans cette physique dont s'éloigne le vulgaire *(retroque volgus abhorret ab hac*[14]*)* parce qu'elle ne tient pas compte de ses aspirations, l'on a reconnu ce vieux positivisme ionien, si dédaigneux des préjugés, si contraire au rationalisme issu de Grande-Grèce, qui, lui, est toujours prêt à laisser place à toutes les croyances populaires et à faire du monde comme un théâtre pour l'homme et pour Dieu.

Aussi peut-on lire en entier la *Lettre à Hérodote*, où Épicure résume pour un disciple les points capitaux de la doctrine que l'on doit toujours avoir présents en la mémoire, sans même soupçonner qu'il prend le plaisir comme fin dans sa morale. Insistons-y bien : par ce qu'elle a de négatif, la physique atomistique conduit à nier la plupart des croyances populaires que la physique stoïcienne essayait au contraire de justifier : la providence des dieux pour les hommes et avec elle la croyance au destin, à la divination et aux présages, l'immortalité de l'âme avec tous les mythes plus ou moins sérieux sur la vie de l'âme en dehors du corps, qui s'y rattachent ; et, étant admis que ces croyances sont pour l'homme des raisons de crainte et de trouble, la physique est capable de supprimer le trouble de l'âme. Mais elle ne conduit pas du tout à l'hédonisme. Il faut dire seulement que, si l'ataraxie se trouve être un des éléments de la vie de plaisir chez Épicure, elle contribue à cette vie ; et par là se trouve justifiée sa place dans les préoccupations du moraliste. Mais elle n'a précisé-

14. LUCRÈCE, *De la Nature*, VI, 19.

ment cette place que grâce à sa rationalité intrinsèque et à la valeur intellectuelle qu'elle revendique par elle seule.

L'axiome de la cosmologie ionienne était la conservation du tout : rien ne peut naître de rien, rien ne peut retourner au néant, mais non point la conservation du monde ou cosmos, considéré seulement comme une partie ou un aspect momentané du tout. L'axiome de la cosmologie rationaliste d'Aristote et des platoniciens, c'est au contraire la conservation du monde, identique avec le tout univers, unité parfaite qui se suffit à elle-même ; et les stoïciens n'admettent qu'en apparence la destruction du monde, puisque, dans la conflagration, c'est le même individu qui continue à exister. Épicure part au contraire de l'axiome ionien : le tout, c'est une infinité d'atomes dans l'infinie grandeur du vide ; un monde c'est une portion du tout qui se détache de l'infini et garde momentanément un certain ordre. Dès lors il n'y a aucune raison pour que le monde possède les caractères que lui confèrent les rationalistes : d'abord aucune raison pour qu'il soit unique, puisqu'il reste une infinité d'atomes disponibles ; il y a donc une infinité de mondes ; de plus, aucune raison pour qu'il se suffise à lui-même, puisqu'il est partie du tout, et que les atomes peuvent passer d'un monde à l'autre ; aucune raison pour que les mondes soient d'un type unique et qu'ils aient par exemple la même forme et contiennent les mêmes espèces d'êtres vivants ; il en est au contraire de fort différents, dus à la diversité des semences dont ils sont formés.

Autant de thèses de cosmologie ionienne reprises par Épicure, et qui sont, qu'on le remarque bien, indépendantes de la physique atomistique. Mais la thèse particulière de l'existence des atomes est pourtant rattachée à l'axiome général ; c'est parce que rien ne peut venir de rien ni revenir à rien qu'il faut admettre que tout corps visible est formé d'atomes, c'est-à-dire de masses insécables, trop petites pour être visibles, dont se composent les corps et dans lesquels ils se résolvent ; solides éternels et immuables par leur fonction, puisqu'ils servent de points de départ fixes à la genèse et de limite fixe à la corruption. D'ailleurs des phénomènes, comme la force du vent, les odeurs ou les sons qui se répandent, l'évaporation, l'usure ou l'accroissement lent témoignent (par le procédé de la non-infirmation) de l'existence de ces corps. La continuité de la matière, en apparence constatée par les sens, est

une illusion : tel un troupeau de moutons qui, vu de loin, paraît être une tache blanche immobile[15].

Pour bien comprendre la nature de l'atome épicurien et surtout pour éviter toute confusion avec l'atomisme moderne, il est une remarque qu'il importe de ne pas perdre de vue : c'est que la nature de l'atome est déterminée par sa fonction, qui est de former les divers composés ; c'est un principe sous-jacent à la physique épicurienne, que l'on ne peut faire n'importe quoi avec n'importe quels atomes ; un être d'une espèce donnée exige des atomes d'une espèce également donnée ; les atomes ne sont pas des unités toutes identiques entre elles de telle sorte que la diversité des composés entre eux ne viendrait que du mode de liaison et de connexion de ces unités identiques ; en réalité pour former une âme, un dieu, un corps humain, etc., il faut chaque fois des atomes d'espèce différente. Une des preuves que Lucrèce donne de l'existence des atomes est fort remarquable à cet égard (I, 160-175) : la fixité des espèces à travers le temps, dit-il, est une loi absolue de la nature ; il s'ensuit que les éléments qui servent à composer les individus de chaque espèce, doivent, eux aussi, être fixes. Loin que l'esprit de l'atomisme aille, comme il serait naturel de le penser, contre l'idée d'une classification stable (aristotélicienne) des choses, il en tire au contraire argument ; et la classification des atomes en espèces reproduit en miniature celle des choses sensibles. Aussi les atomes sont non seulement les composants, mais les semences des choses (σπέρματα, *semina rerum*), et c'est en effet par la forme des atomes composants plutôt que par leur mode de composition que nous verrons s'expliquer les propriétés des composés.

Et c'est pourquoi sans doute l'atome est défini non pas comme un minimum (car tous les minima sont égaux et sans forme), mais comme une grandeur insécable quoique non précisément indivisible. Épicure, on l'a vu, ne tire pas argument, pour conclure aux atomes, de l'impossibilité de la division à l'infini. Cette impossibilité Épicure l'admet aussi, mais elle le fait conclure non pas à des atomes, mais à des minima tous égaux entre eux. Ces minima réels sont conçus par analogie avec les minima visibles, c'est-à-dire avec la dimension la plus petite que puisse voir l'œil ; comme le champ visuel

15. LUCRÈCE, *De la Nature*, II, 308-332.

est composé de ces minima visibles, qui servent d'unités de mesure, ainsi la grandeur réelle est faite de minima réels, et elle est plus ou moins grande, selon qu'elle en contient plus ou moins. Cette théorie des minima servait, semble-t-il, à Épicure, à résoudre l'aporie de Zénon d'Élée sur le mouvement[16] ; le mobile allant d'un point à un autre n'a pas à parcourir une infinité de positions mais seulement un nombre fini de minima, par un nombre fini de bonds indivisibles.

L'atome, lui, étant donné les propriétés dont il a à rendre compte, doit avoir une grandeur et une forme inaltérables, c'est-à-dire être composé de minima placés dans une position relative fixe. Cette grandeur ne va jamais d'ailleurs jusqu'à rendre l'atome visible ; quant à la diversité des formes, elle est aussi grande mais non pas plus grande qu'il ne faut pour expliquer les propriétés des composés ; aussi, le nombre des espèces d'atomes est impossible à saisir (ἀπερίληπτον), puisque dans notre seul monde nous ne connaissons pas toutes les espèces d'êtres, mais il n'est pas infini.

Il faut expliquer maintenant la cause du mouvement éternel, sans commencement ni fin, qui, selon l'hypothèse ionienne, anime l'infinité des atomes dispersés dans le vide infini. Il ne s'agit point ici d'un principe transcendant d'organisation, tel que celui des cosmologies rationalistes, pensée motrice ou démiurge, qui, même lorsque leur action est éternelle, la traduisent par des mouvements périodiques ayant un commencement et une fin, mais d'une cause de mouvement immanente et permanente attachée à la nature de l'atome. Cette cause est la pesanteur qui produit en tous les atomes, de toute forme et de tout poids, un mouvement de même direction (de haut en bas) et d'égale vitesse. Épicure recueille comme un écho de l'enseignement d'Aristote, lorsqu'il explique pourquoi tous ces mouvements sont les mêmes, si différents que soient les atomes : c'est que les différences de vitesse ne peuvent être dues qu'à la différence de résistance des milieux que les mobiles traversent ; le vide offrant une résistance nulle, toutes les vitesses sont égales. Il faut d'ailleurs distinguer de cette pesanteur universelle qui emporte uniformément les atomes vers le bas d'un mouvement très rapide, le poids propre de chaque atome qui intervient dans la force

16. SIMPLICIUS, in *Aristotelis physica*, p. 232 *a* 23 (USENER, 137, 9).

plus ou moins grande avec laquelle l'atome rejaillit sur les autres.

Grandeur, forme, pesanteur, telles sont les trois propriétés inhérentes à chaque masse atomique. Mais ces propriétés n'expliquent pas encore pourquoi les atomes se combinent, puisque, tombant parallèlement et avec la même vitesse, ils ne se rencontreront jamais. Cette rencontre, avec tous les chocs, rejaillissements et entrelacements qui s'ensuivent, ne peut se produire à moins que certains d'entre eux ne dévient de leur trajectoire ; cette déviation a lieu spontanément à un moment et en un lieu complètement indéterminé, puisqu'elle est sans cause ; et il suffit d'ailleurs qu'elle soit extrêmement petite. Telle est la célèbre déclinaison des atomes (παρέγκλισις, *clinamen*), qui a tant excité la raillerie des adversaires d'Épicure : elle peut être considérée comme le type même du coup de pouce donné par un physicien gêné de ne pas voir les faits cadrer avec sa théorie ; c'était, comme le remarque saint Augustin[17], abandonner tout l'héritage de Démocrite.

Gênait-elle à ce point les épicuriens ? Rappelons-nous le rythme particulier de la pensée d'Épicure, introduisant chacune des grandes thèses de sa philosophie avec son évidence propre, distincte, sans se soucier de les dériver d'une source commune. Or les épicuriens ont au moins cherché, s'ils n'y ont pas réussi, à présenter la déclinaison comme une évidence de ce genre, non pas une évidence primaire et sensible, puisque l'obliquité de la déclinaison est inférieure à celle que nos sens peuvent percevoir, mais une de ces évidences qui appartient à toute chose invisible que les apparences n'infirment pas. Car nous constatons un phénomène très certain, c'est celui de la volonté libre : l'on sent directement dans l'effort l'opposition entre le mouvement naturel du corps et celui qui est créé par l'âme, et l'on a une conscience immédiate du contraste entre le mouvement volontaire ou libre et le mouvement dérivé d'une impulsion extérieure. Or si la déclinaison existe en un composé comme l'âme, comme l'évidence le prouve, il faut qu'elle existe dans les atomes composants[18].

Que pourrait-on opposer aux épicuriens sinon le principe de la nécessité de tous les événements ? Mais c'est un principe

17. *Contre les Académiciens*, III, 23.
18. LUCRÈCE, *De la Nature*, II, 251-293.

qu'on leur prête gratuitement. La nécessité, telle qu'on l'entend à cette époque, c'est le destin des stoïciens, c'est-à-dire un ordre déterminé dans les mouvements, ordre déterminé qui fait du cosmos le témoignage d'une pensée rationnelle et divine. Ainsi entendue, la nécessité est aussi opposée qu'il est possible à la pensée d'Épicure : « Il vaudrait mieux encore, dit-il, accepter les fables relatives aux dieux que le destin des physiciens »[19] ; c'est tout dire, quand on sait la haine qu'il porte à ces fables. On voit donc comment Épicure pouvait être amené à accepter et à voiler la contradiction flagrante qu'il y a entre l'affirmation de la déclinaison et celle de la pesanteur universelle.

L'ordre actuel des choses que nous appelons le monde est une des mille combinaisons qui se sont produites dans l'infinité du temps et de l'espace. « Les nombreux éléments, depuis un temps infini, sous l'impulsion des chocs qu'ils reçoivent et de leur propre poids, s'assemblent de mille manières et essayent toutes les combinaisons qu'ils peuvent former entre eux, si bien que, par l'épreuve qu'ils font de tous les genres d'union et de mouvement, ils en arrivent à se grouper soudainement en des ensembles qui forment l'origine de ces grandes masses, la terre, la mer, le ciel et les êtres vivants. »[20] On voit que pour Épicure, dont Lucrèce reproduit ici la pensée, il s'agit moins de nier l'unité et l'autonomie du cosmos que de l'expliquer sans avoir recours à une origine providentielle. Le cosmos est une réussite, après mille essais infructueux. Il faut encore montrer ici combien le mécanisme d'Épicure est loin du mécanisme moderne ; il ne s'agit pas de faire voir dans la combinaison actuellement produite un résultat des lois du mouvement ; mais, étant supposé que tout ce qu'il faut de matière et d'atomes pour produire notre monde se trouve par hasard rassemblé, il s'agit d'expliquer comment les divers êtres contenus dans ce chaos seront amenés au jour par une évolution progressive. Dans cette explication, il n'y a d'ailleurs nulle unité de principe : on peut lire des centaines de vers du livre V de Lucrèce, qui y traite de la formation du ciel et de la terre, sans y trouver la moindre allusion à la doctrine des atomes : l'important pour lui est de recueillir l'utile dans

19. Diogène Laërce, X, 134.
20. Lucrèce, V, 422-431.

les vieilles explications que la physique ionienne donnait des phénomènes célestes ou terrestres ; peu importe que l'on explique avec Démocrite le mouvement du soleil sur l'écliptique par le fait qu'il est emporté moins vite que les fixes avec le mouvement tourbillonnaire du ciel, ou bien par des courants d'air venus des extrémités de l'axe du monde et chassant le soleil vers l'un ou l'autre tropique ; ce qu'il faut, c'est refuser à ces masses de feu une âme intelligente qui les dirige et par elle mène les choses célestes. Ne le voit-on pas aller jusqu'à présenter comme possible l'antique supposition qu'un nouveau soleil se crée chaque matin[21] ! Nous sommes en deçà de cette astronomie géométrique, qui avait constitué un ciel séparé des météores et de nature différente de la terre.

On sait le peu d'importance qu'Épicure attachait au détail de l'explication. « Nous avons besoin d'un coup d'œil d'ensemble, dit-il, au début de la lettre à Hérodote (X, 35), mais non pas autant de vues particulières ; il faut retenir en sa mémoire ce qui donne une vue d'ensemble des choses ; cela permettra de découvrir le détail, pour peu que l'on saisisse bien et que l'on ait bien en mémoire les ensembles. » Et plus loin (79) il fait une opposition des plus instructives entre ceux qui ont étudié tous les détails de l'astronomie, qui connaissent le coucher et le lever des astres, les éclipses et choses analogues et « pourtant gardent la même crainte de toutes les choses célestes, parce qu'ils ignorent quelles sont leur nature et leurs causes principales ». Il faut laisser de côté tout ce détail pour aller directement à la cause de tous les météores. Il suffit que la cause les explique : il n'est pas besoin que ce soit la cause réelle. Le même fait peut être produit par plusieurs causes, et il suffit de déterminer les causes possibles. L'éclipse de soleil[22] peut être produite par l'interposition de la lune, mais aussi par l'interposition d'un corps d'ailleurs invisible, ou encore par l'extinction momentanée du soleil ; nul besoin de choisir entre elles, puisque l'une quelconque suffit à nous enlever la crainte de l'éclipse.

On voit encore une fois que ces explications ne sont pas toutes liées, tant s'en faut, à l'atomisme ; c'est toute la physique ionienne qui revient. Cette physique esquissait aussi, on

21. *De la Nature*, V, 660-662.
22. LUCRÈCE, livr. V, 751-761.

s'en souvient, une histoire tout à fait positive des animaux, et du développement graduel de la raison humaine, des techniques et des cités ; opposée à l'histoire mythique, qui montre l'homme créé et protégé par les dieux, elle insiste sur le rôle de l'effort humain dans le lent passage de l'animalité à la vie des cités sans admettre d'ailleurs qu'il y ait ni véritable progrès ni supériorité de l'une sur l'autre. Les épicuriens annexent tout naturellement cette histoire positive de l'humanité, qui fait l'objet de la fin du livre V de Lucrèce. Épicure a eu certainement en vue quelque chose de semblable, lorsque, vers la fin de la *Lettre à Hérodote,* il nous dit que « ce sont les choses elles-mêmes qui ont la plupart du temps instruit et contraint la nature humaine, et que la raison n'a fait que préciser ensuite » ce qu'elle en avait reçu ; le langage par exemple est d'abord fait des émissions vocales qui accompagnent chez l'homme les passions et les représentations ; plus tard chaque peuple convient d'utiliser les émissions vocales qui lui sont propres pour désigner les objets. Comme le langage, la justice est aussi d'institution humaine. « Entre les animaux qui n'ont pu faire de conventions pour ne pas se nuire réciproquement, il n'y a ni justice ni injustice ; et il en est de même des nations qui n'ont ni pu ni voulu faire de conventions pour le même objet. »[23]

Le monde d'Épicure est un des moins systématiques qui soit ; tandis que les vies individuelles sont chez les stoïciens des aspects ou formes de la vie universelle et que la psychologie est étroitement dépendante de la cosmologie, au contraire le monde d'Épicure qui n'a point d'âme ne peut produire l'âme individuelle, la seule que connaisse Épicure. Si des âmes se trouvent dans le monde, c'est par la rencontre fortuite des atomes qui les composent. De là cette singularité qu'Épicure (et Lucrèce) traitent de la nature de l'âme (livre III) avant de parler de la formation du monde et de celle des êtres vivants (livre V), et que l'étude de la nature humaine se trouve scindée en deux parts distinctes sans aucune relation visible, la psychologie et l'histoire de l'humanité.

Le grand intérêt de la psychologie pour Épicure, c'est que l'étude rationnelle de l'âme fait évanouir tous les mythes sur

23. *Opinions principales,* XXXII (Usener, p. 78).

la destinée, et, avec eux, une des principales causes du malheur et de l'agitation des hommes ; formée avec le corps et périssant avec lui, elle n'a pas à songer à un avenir qui ne la regarde en rien. À la vie éternelle, Lucrèce oppose la méditation de la « mort immortelle », de cette infinité de temps pendant lequel nous n'avons pas été et ne serons plus.

La psychologie est exposée par Épicure en des termes un peu vagues et généraux dans la *Lettre à Hérodote* ; l'âme est un corps semblable à un souffle mélangé de chaud, pourtant beaucoup plus subtil que le souffle et le chaud que nous connaissons ; en ce mélange se trouvent toutes les puissances de l'âme, ses affections, ses mouvements, ses pensées, ainsi que sa puissance vitale. Mais pour qu'il y ait sensation, il faut que l'âme soit liée au corps ; c'est le corps qui fait que l'âme peut exercer sa faculté de sentir, et c'est elle en revanche qui rend le corps sensible ; leur agrégat détruit, l'âme se dissipe. C'est une question insoluble de savoir si la théorie complexe et détaillée de l'âme qu'expose Lucrèce et que Plutarque, dans le *Contre Colotès*, et Aétius, dans sa *Doxographie*, rapportent aux épicuriens, remonte à Épicure lui-même. Il est probable, d'après le texte de Plutarque, qu'il a été conduit à cette théorie plus ample, à cause de l'impossibilité d'attribuer à ce souffle chaud autre chose que des propriétés vitales ; jugement, souvenir, amour et haine, tout cela ne peut s'attribuer au souffle chaud, et il faut l'intervention d'une espèce particulière d'atomes. Il s'ensuit que l'âme doit être formée d'un groupement de quatre espèces différentes d'atomes : atomes de souffle, atomes d'air, atomes de chaud, et enfin atomes d'une quatrième espèce qui n'a pas de nom, corps d'une subtilité et d'une mobilité assez grandes pour expliquer la vivacité de la pensée. L'introduction de cette quatrième substance innommée, qui est, selon Plutarque, « l'aveu d'une ignorance honteuse », est bien dans la manière d'Épicure ; à chaque phénomène son explication : le corps vivant est un corps chaud qui tantôt se meut, tantôt s'arrête ; chacune de ses particularités vient d'une des substances composantes de l'âme : le mouvement vient du souffle, le repos de l'air, la chaleur du chaud ; et la proportion diverse de ces trois substances explique la diversité des tempéraments, l'ardeur du lion et la timidité du cerf. Il faut bien une quatrième subs-

tance pour expliquer le phénomène non moins évident de la pensée.

Il semble que c'est une considération du même genre qui a conduit Lucrèce (ou son modèle) à admettre encore une autre distinction, celle de l'esprit *(animus)* et de l'âme *(anima)*. L'homme a des pensées, des raisonnements, des volontés, des joies et des haines tout à fait à part du corps ; on ne peut donc attribuer ces phénomènes à une substance répandue à travers tout le corps. Il faut les rapporter à un esprit *(animus)* qu'on localisera dans le cœur, puisqu'on y sent les mouvements de la peur ou de la joie, et que l'on distinguera de l'âme *(anima)*, disséminée dans toutes les parties du corps.

Entre cette nouvelle distinction et celle des quatre substances, le rapport n'est pas clair, et Lucrèce ne l'indique nulle part ; il faut en tout cas se garder d'identifier, comme on le fait quelquefois, l'esprit *(animus)* à la quatrième substance, l'innommée, ce qui donnerait à l'*animus* à peu près le rôle que possède la partie principale dans l'âme selon les stoïciens ; ce serait accorder à l'âme une sorte d'unité par hiérarchie, qui est tout ce qu'il y a de plus contraire à l'intention d'Épicure. De plus, ce serait contraire à la fonction principale de la substance sans nom qui est de « répandre dans les membres les mouvements sensitifs » (III, 245). Mélangés parmi les veines et la chair, et retenus ainsi par l'ensemble du corps, les atomes de la quatrième substance produisent cette sorte d'ébranlement local que Lucrèce appelle *motus sensifer*, grâce auquel la partie de l'organisme ébranlée sera sensible aux excitants : car c'est un dogme important des épicuriens que la sensation se produit au lieu même où l'excitant est senti, et ils n'admettent pas, comme les stoïciens, que l'excitation doit d'abord être transmise à la partie hégémonique.

Toute la théorie vise, on le voit, à éparpiller en quelque sorte la substance et les facultés de l'âme, en ne leur créant d'autre lien durable que leur présence dans le corps et en rendant ainsi nécessaire cette dissolution de l'âme après la mort, que Lucrèce démontre par des arguments si variés.

Le problème du mode d'action des sensibles sur la sensation est lié traditionnellement au problème de l'âme. Épicure lui donne une place de premier plan dans la *Lettre à Hérodote* (X, 46-53), puisque c'est le premier problème qu'il aborde après les théorèmes généraux de la physique, et Lucrèce lui

consacre le quatrième livre entier. Le secret de cet intérêt est comme toujours un intérêt pratique ; il s'agit d'enlever toute signification redoutable aux visions du rêve dont les hommes font des présages envoyés par les dieux ou bien où ils voient les spectres terrifiants des trépassés. À ces terreurs, Épicure oppose la théorie rationnelle de la vision : de la surface des objets se détachent sans cesse des simulacres (εἴδωλα), sortes de pellicules très fines, animées d'un mouvement rapide, assez subtiles pour trouver passage à travers l'air en gardant la forme des objets d'où elles émanent constamment ; ce sont ces simulacres qui, rencontrant l'œil, produisent la vision. Mais les images du rêve ou de l'imagination ne sont pas d'une autre nature ; ce sont aussi des simulacres émanant des objets ; ils sont seulement encore plus subtils et plus fins que ceux de la vision, et, traversant les organes des sens, ils arrivent directement à l'esprit ; l'imagination ne fonctionne donc pas autrement que la vue ; en apparence, puisque nous sommes maîtres de nous représenter une image à volonté, il semblerait que nous produisons les images ; en réalité, si l'image que nous voulons nous apparaît, c'est que l'esprit est sans cesse assailli de milliers de simulacres dont seuls l'impressionnent ceux sur qui il dirige son attention. Il faut ajouter que ces simulacres, en se déplaçant, se déforment, qu'ils s'usent, perdent des parties ou encore fusionnent entre eux ; c'est pourquoi le simulacre d'une tour carrée nous la fait voir ronde ; c'est pourquoi aussi nous voyons en rêve des monstres si étranges ; explication naturelle et rassurante des objets qui nous font frémir. Cette théorie de la vision, comme celle de l'ouïe et de l'odorat, est une théorie de l'émission qui contraste fort avec celle des stoïciens ; partout où les stoïciens parlent de souffles tendus entre l'objet et l'organe des sens, de transmission de forces à travers un milieu, Épicure ne parle que de mouvement et de choc.

Épicure n'a jamais nié l'existence des dieux ; ce serait nier l'évidence : nous voyons en rêve et même pendant la veille les simulacres des dieux ; c'est une expérience prolongée et universelle qui suffit à prouver leur existence. De ces dieux, nous avons une prénotion ; nous savons qu'il s'agit d'êtres parfaitement heureux et vivant dans une paix inaltérable. Mais à ces prénotions nous ajoutons des opinions ; nous croyons qu'ils s'occupent des affaires des hommes, qu'ils manifestent

leur volonté par des présages, et notre vie se remplit de superstitions : nous leur immolons des victimes et parfois des victimes humaines pour leur demander secours ou les apaiser. Or ces croyances sont fausses, puisqu'elles contredisent notre prénotion ; un être parfaitement heureux et calme ne peut avoir tous les soucis et les sentiments que nous leur attribuons. La physique tout entière démontre que ni le monde ni aucune de ses parties ni même l'histoire de l'humanité ne nous amènent à Dieu comme à sa cause ; et Lucrèce, avec sa vision pessimiste des choses, ajoute qu'il serait impie d'attribuer à la volonté de ces êtres parfaits un monde si plein d'imperfections et de misères. Il faut donc refuser aux dieux comme à l'âme tout rôle cosmologique et physique : faits d'une matière pure, vivant à l'abri des chocs dans les intervalles des mondes, incorruptibles parce que préservés des causes de destruction, ils mènent une vie parfaitement calme et heureuse, dont la contemplation et la méditation sont la seule piété qui convient au sage – sorte de paganisme épuré qui n'est sans doute pas sans rapport avec le culte des héros.

IV. – La morale épicurienne

Nous n'avons d'autre source importante sur la morale d'Épicure que la courte *Lettre à Ménécée* ; on peut la compléter par l'exposé du premier livre du traité *Des Fins* de Cicéron qui l'emprunte à des leçons ou à des traités des épicuriens de son temps, Zénon ou Philodème.

La *Lettre* est moins un exposé systématique que l'ensemble des thèmes que « doit méditer nuit et jour l'épicurien pour vivre en dieu parmi les hommes ».

Il y a dans cette morale, comme deux motifs de pensée dont il n'est pas aisé de voir l'accord : d'une part, la fin est le plaisir, puisque les animaux comme les hommes recherchent naturellement le plaisir et fuient la douleur, dès la naissance et sans l'avoir appris : il y a là une sorte d'évidence qu'il suffit de faire remarquer et qui se passe de démonstration. D'autre part le sage est celui qui atteint l'absence de trouble (ataraxie), le calme, la paix de l'âme, que l'on obtient en supprimant l'agitation des désirs et des craintes qui assaillent le vulgaire : sérénité un peu hautaine d'un intellectuel qui a

rejeté le monde tragique des religions et des mythes, grâce à la claire vision qui vient des Ioniens : ne craignant plus les dieux, ne craignant plus la mort, et bornant ses désirs, il atteint le bonheur.

Mais cette ataraxie n'est nullement présentée comme une fin (τέλος) ; la seule fin qu'ait jamais admise Épicure est le plaisir ; l'ataraxie n'est donc estimable qu'autant qu'elle se subordonne à cette fin, qu'elle est productrice de plaisir.

La relation entre ces deux motifs de pensée est bien en effet tout le problème de la morale d'Épicure ; on sait combien elle est difficile à saisir : de très bonne heure, ses adversaires, de bonne ou de mauvaise foi, prenaient texte du premier de ces motifs pour montrer dans les épicuriens des hommes livrés à des désirs sans frein, des débauchés menant la vie de Sardanapale ; et ils scrutaient la vie intime des amis du jardin pour en dénoncer les scandales. D'autre part, mieux informé, on ne pouvait que reconnaître l'élévation morale de ses préceptes et l'on sait l'admiration qu'eurent pour eux le stoïcien Sénèque, qui en cite un certain nombre, et même le néoplatonicien Porphyre[24] ; Épicure d'ailleurs proteste lui-même avec force contre ce qu'il considère comme un malentendu : « Lorsque nous disons que le plaisir est la fin, nous ne voulons pas parler du plaisir des débauchés et des jouisseurs. » Si bien que, obligé d'admettre à la fois qu'il était hédoniste en théorie et sobre et vertueux en pratique, on en arrivait (c'est la constante critique de Cicéron) à l'accuser de contradiction et à incriminer son intelligence et l'acuité de son esprit plus que son caractère et ses mœurs.

En est-il bien ainsi et valait-il mieux que sa doctrine ? Épicure conçoit le plaisir tout autrement que les Cyrénaïques, et il est sur ce point en controverse ouverte avec eux. En premier lieu, Épicure n'admettait qu'un seul plaisir, celui que l'on sent avec évidence, le plaisir corporel, qu'il appelait plaisir de la chair ou plaisir du ventre. « Je ne puis concevoir le bien, disait-il, si je supprime les plaisirs du goût, ceux de l'amour, ceux des sons, ceux des formes visibles. »[25] Il supprimait les prétendus plaisirs de l'esprit qu'admettaient les Cyrénaïques. Sans doute il y a une joie qui appartient à l'âme ; mais cette

24. *Lettres à Lucilius*, 9, 21, etc. ; PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, 27-30.
25. DIOGÈNE LAËRCE, X, 6 (USENER, p. 120).

joie n'est jamais que le souvenir ou l'anticipation des plaisirs du corps ; aucune joie ne viendrait de l'amitié, par exemple, si l'on ne considérait l'ami comme une promesse de sécurité et une sorte de garantie contre la souffrance ; la joie intellectuelle est celle de l'atomiste dont la théorie supprime la crainte des souffrances corporelles qui, d'après les fausses croyances, nous attendent après la mort.

En second lieu, ce plaisir du ventre n'est pas tel que l'imaginent les Cyrénaïques, un mouvement et une agitation. Il suffit de considérer que l'homme, au début de sa vie et lorsque ses inclinations n'ont pas été dépravées, ne recherche le plaisir que lorsqu'il ressent un besoin ou une douleur, faim ou soif ; dès que la douleur a disparu, il ne cherche plus rien. Il s'ensuit que le plus haut degré du plaisir, tel qu'il est déterminé par la nature, n'est que la suppression de la douleur. Une fois la douleur supprimée, le plaisir peut être varié mais non pas augmenté ; on peut apaiser sa faim avec des mets très différents, l'apaisement de la faim restera toujours le plus haut plaisir que l'on puisse atteindre. Entre le plaisir et la douleur il n'est pas d'état indifférent. Tel est le souverain bien épicurien que l'écrivain chrétien Lactance déclarait être l'idéal d'un malade qui attend du médecin sa guérison[26].

De fait il est fort probable que cette conception si inattendue du plaisir corporel est en rapport avec ce que nous savons de la délicate santé d'Épicure ; et lorsqu'il nous dit que le vrai plaisir est un plaisir en repos (καταστηματικὴ ἡδονή), il faut entendre sans doute par là cet heureux équilibre du corps (σαρκὸς εὐατάθεια), en quoi consistent la santé et l'apaisement des besoins naturels satisfaits. Mais cet idéal même nous indique une règle d'action.

« Tout plaisir, dit Épicure, est par sa nature propre un bien ; mais tout plaisir n'est pas choisi par la volonté ; de même toute souffrance est un mal, mais toute souffrance n'est pas volontairement évitée. »[27] Ceci va, et peut-être avec intention, contre un principe fondamental du stoïcisme : « Le bien est toujours choisi par la volonté. »[28] Cette notion commune renversait l'hédonisme à moins qu'il n'admît cette licence sans

26. *De l'institution divine*, III, 8, 10.
27. DIOGÈNE LAËRCE, X, 129.
28. PLUTARQUE, *Contradictions des Stoïciens*, XIII.

frein que lui prêtent ses adversaires ; sinon, il fallait nier ce prétendu principe de sens commun. Épicure suit peut-être ici les Cyrénaïques : il distingue la fin, objet de l'inclination immédiate, de l'objet de la volonté réfléchie, comme ceux-ci distinguaient la fin ou plaisir, du bonheur, fait de l'ensemble des plaisirs. L'inclination nous porte au plaisir ; la réflexion, aidée par l'expérience, doit peser les conséquences de chaque plaisir ; nous délaissons alors les plaisirs dont vient un surplus de peines, comme nous supportons des souffrances dont nous tirerons un plus grand plaisir.

La pensée réfléchie intervient encore pour calmer et supprimer les désirs qui, étant impossibles à satisfaire, engendrent de nouvelles douleurs. Sachant en effet que le plus haut degré du plaisir est la suppression de la douleur, nous pouvons déterminer plusieurs catégories de désirs, les désirs naturels et nécessaires, dont la satisfaction est indispensable : tel le désir de manger ou de boire ; les désirs naturels et non nécessaires qui se rapportent à des objets qui varient seulement la satisfaction du besoin, par exemple le désir de manger d'un certain mets, dont la satisfaction par hypothèse n'ajoute rien au plaisir ; les désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires, mais vides, tels que le désir d'une couronne ou d'une statue. Le sage est celui qui sait que le plus haut degré de plaisir peut être atteint par la satisfaction du premier genre de désirs et qui, « avec un peu de pain et d'eau, rivalise de félicité avec Jupiter ». Cette pensée rend le sage à peu près indépendant des circonstances extérieures, puisque ses besoins sont réduits à si peu[29]. Le désir, on le voit, trouve sa règle et sa borne non dans une volonté qui s'oppose à lui, mais dans le plaisir même, compris comme il doit l'être.

Mais l'épicurien ne peut méconnaître que la douleur, pure passion, atteint l'homme en dehors de toute prévision et de toute volonté. Comment maintenir inaltéré le bonheur du sage, où le bien dépend du hasard des impressions successives, sans que nous puissions y opposer aucune volonté ? C'est d'abord par des aphorismes tels que ceux-ci : « Une douleur forte est brève ; une douleur prolongée est faible. » Mais c'est surtout en équilibrant la douleur actuelle par la représentation des plaisirs passés et par l'anticipation des plaisirs futurs.

29. DIOGÈNE LAËRCE, X, 127 ; ELIEN, *Histoires diverses*, IV, 13 (USENER, p. 339).

La représentation d'un plaisir passé est elle-même un plaisir, tel est le postulat épicurien qui a été si âprement contesté par les adversaires ; et Plutarque demande si le souvenir d'un plaisir passé n'aggrave pas notre peine actuelle. Il semble pourtant que cette vie de souvenirs et d'espoirs a été celle qui a procuré le calme à Épicure vieilli et malade : sur le point de mourir il écrit à Idoménée : « Je vous écris à la fin d'un heureux jour de ma vie : mes maladies ne me laissent pas et elles ne peuvent plus augmenter ; à tout cela j'oppose la joie qui est dans mon âme grâce au souvenir de nos discussions passées. »[30] Par cette espèce d'exercice d'imagination auquel nous invite Épicure, le sage se crée des joies permanentes parmi lesquelles il faut mettre au premier rang celles de l'amitié.

Inversement le souvenir des peines et surtout l'appréhension des peines ou la crainte sont eux-mêmes des peines présentes. On sait comment Épicure lutte contre celles de ces craintes qui engendrent les plus grands maux parmi les hommes, la crainte des dieux et la crainte de la mort ; les dieux bienheureux ne sont pas à craindre, et la mort non plus, si l'âme est mortelle ; car alors la mort n'est rien pour nous, puisque nous devrions sentir pour en souffrir. Pour bien apprécier cette attitude d'Épicure, il faut savoir qu'il avait à lutter non seulement contre ceux qui craignaient la mort comme le plus grand des maux, mais contre les pessimistes qui l'appelaient de leurs vœux et trouvaient avec Théognis que « le meilleur est de ne pas naître mais au moins, un fois nés, de passer le plus vite possible les portes de l'Achéron »[31]. Le néant ne doit pas être plus désiré que craint.

On voit que la morale d'Épicure est une série de recettes ou d'exercices qui empêchent notre pensée de divaguer et de nous emporter à notre détriment au-delà des bornes fixées par la nature. On voit alors la liaison intime qu'il y a entre les deux motifs de pensée que nous distinguions : si la recherche du plaisir est définie comme il faut, elle implique tous ces exercices de pensée, méditation sur la borne naturelle des désirs, calcul des plaisirs, représentation des plaisirs passés ou futurs dont le côté négatif, en quelque sorte, est l'ataraxie de l'âme.

30. DIOGÈNE LAËRCE, X, 22.
31. DIOGÈNE LAËRCE, X, 126.

En cet exercice naissent les vertus qui sont inséparables de la vie de plaisir et en particulier la prudence, « plus précieuse que la philosophie elle-même »[32], la prudence qui n'est autre chose que la volonté éclairée que nous avons décrite. Toutes nos vertus ne sont, comme elle, que des moyens de sécurité pour nous garantir des peines : telle est en particulier la justice « dont le plus grand fruit est l'ataraxie »[33] ; elle est faite de conventions positives par lesquelles les hommes s'engagent à ne pas se nuire réciproquement ; mais il est bien entendu que chacun de nous accepte les lois pour se protéger personnellement contre l'injustice et qu'il n'aura aucun scrupule à les violer, s'il y a quelque intérêt et peut le faire en toute sécurité. Épicure admet donc en somme, dans ses vues sur la société, tout le conventionnalisme des sophistes, sans orienter pourtant le moins du monde vers le cosmopolitisme des stoïciens. Nous voyons dans Plutarque Colotès polémiquer contre les cyniques pour défendre l'État, mais seulement parce qu'un gouvernement fort est une garantie pour l'individu. Ce n'est pas qu'à sa manière Épicure n'accepte une espèce de droit naturel : « Le droit naturel est l'expression de ce qui sert aux hommes à ne pas se nuire les uns aux autres. »[34] Il n'en est pas moins vrai que la justice reste relative aux pays. En général l'épicurien, s'il ne se refuse pas complètement à participer à la vie politique, cherche, à moins d'exception, à « vivre caché »[35] et à rester simple particulier.

BIBLIOGRAPHIE

Textes

Epicurea, édit. Hermann USENER, Leipzig, 1887 (collection des fragments d'Épicure).
Epicureae tres litterae et ratae sententiae, édit. VON DER MÜHLL (collection Teubner), 192 (Cf. aussi *Wiener Studien*, 1888, t. X, p. 191).
Trois lettres, traduites par O. HAMELIN, *Revue de Métaphysique*, 1910, t. XVIII, p. 397.

32. DIOGÈNE LAËRCE, X, 132.
33. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VI, 2 (USENER, p. 317).
34. *Opinions principales*, XXXI (USENER, 78) ; cf. STOBÉE, *Florilège*, 43, 139 (USENER, 320).
35. USENER, p. 328.

Doctrines et maximes, traduites par M. SOLOVINE, Paris, 1925.
Lettres et pensées maîtresses, traduites par ERNOUT, dans *Le Commentaire de Lucrèce*, Paris (collection Budé), 1er volume, 1925.
LUCRÈCE, *De la Nature*, texte et traduction par A. ERNOUT, 2 vol. de la collection Budé, 1920 ; *Commentaire*, par L. ROBIN, 3 vol. de la même collection, 1925, 1926 et 1928.
C. BAILEY, *Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes*, Oxford, 1926.
Lettere di Epicuro e dei suoi, éd. C. DIANO, Florence, 1946.
ARRIGHETTI, *Opere di Epicuro*, 1963.
R. WESTMAN, « Plutarch gegen Kolotes, Helsinki », 1955, *Acta philosophica fennica*, fasc., VII.
J. BRUN, *Épicure, les Épicuriens*, textes choisis, Paris, 1961.
DIOGENIS OENOANDENSIS, *Fragmenta*, éd. A. GRILLI, Milan-Varese, 1960, cf. A. GRILLI, I frammenti dell'epicureo Diogene da Enoanda, dans *Studi di Filosofia greca*, éd. ALFIERI et UNTERSTEINER, Bari, 1950, p. 345-436.

Études

E. JOYAU, *Épicure*, 1910.
GASSENDI, « Syntagma philosophiae epicureae », dans *Opera omnia*, t. III, 1658, cf. B. ROCHOT, *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme*, Paris, 1944.
C. BAILEY, *The greek atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.
J. von HARINGER, *Epikurs Lebenskunst*, Zurich, 1947.
O. GIGON, *Epikur, von der Überwindung der Furcht*, Zurich, 1949.
E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936.
Epicurea in memoriam E. BIGNONE, Gênes, 1959.
K. MARX, « Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure », *Œuvres philosophiques*, t. I, trad. MOLITOR, Paris, 1927.
J.-P. SARTRE, « Matérialisme et révolution », *Situations*, III, 1949 ; P. BOYANCE, « Épicure et M. Sartre », *Revue philosophique*, 1953, p. 426.
NORMAN W. DE WITT, *Epicurus and his philosophy*, Londres, 1954 (et la recension de J. BRUNSCHWIG, *R. phil.*, 1957, p. 386).

II. – F. THOMAS, *De Epicuri canonica*, 1889.
F. MERBACH, *De Epicuri canonica*, dissertation, Weida, 1909.

III. – LANGE, *Histoire du Matérialisme*, traduction, Paris, Schleicher, 1910, t. I, p. 84-150.
G. BACHELARD, *Les Intuitions atomistiques*, Paris, 1933.

IV. – M. GUYAU, *La Morale d'Épicure*, 2e éd., 1881.
V. BROCHARD, « La Morale d'Épicure », dans *Études de philosophie ancienne et moderne*, 1912, p. 294).
L. ROBIN, « Sur la conception épicurienne du progrès », *Revue de Métaphysique*, 1910 : *La Pensée hellénique des origines à Épicure*, 1942, p. 525.
A.-J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946.
A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milan-Rome, 1953.

Chapitre IV
Prédication morale, scepticisme et nouvelle Académie aux IIIe et IIe siècles

I. – Polystrate l'Épicurien

Il est impossible de mieux saisir les courants d'idées qui agitaient les esprits vers le milieu du IIIe siècle que dans le petit traité *Du Mépris déraisonnable des opinions populaires* de Polystrate [1], qui succéda à Hermarque à la tête de l'école d'Épicure vers 250. C'est une espèce de protreptique, où l'auteur engage un jeune homme à quitter les autres écoles pour entrer dans l'école épicurienne.

On a vu que les épicuriens niaient à peu près tout ce que les stoïciens considéraient comme le fondement assuré de la vie morale : providence des dieux, âme du monde, unicité du monde et sympathie entre ses parties, destin, divination par les signes, toutes ces affirmations étant liées ensemble par la dialectique. Mais le dogmatisme stoïcien trouvait en même temps d'autres adversaires, les sceptiques et les nouveaux académiciens qui prétendaient garder intact l'esprit de Platon contre le dogmatisme envahissant.

Polystrate s'adresse à un jeune homme qui est près d'être séduit par cet antidogmatisme sceptique ; il y trouve en effet ce que les épicuriens lui proposaient, l'impassibilité obtenue par la sagesse, capable de « supprimer le trouble vain qui vient des songes, des signes et de tout ce qui nous agite vainement » (colonne I *a*). Mais cette sagesse opère avec une méthode et dans un esprit tout différents ; les épicuriens motivaient leurs

1. Édition Teubner d'un papyrus d'Herculanum.

négations par une physique fondée sur l'évidence ; au contraire les adversaires dont parle Polystrate, pour ébranler ces opinions fausses, critiquent toutes les connaissances et même les plus certaines. Ils y emploient la méthode qui est la plus odieuse à un épicurien, la dialectique, qui sert plutôt « à ébranler l'opinion d'autrui qu'à produire en eux-mêmes l'ataraxie » dont ils se vantent (colonne XII *a*). Ils démontrent, en s'appuyant sur la diversité des opinions des hommes, qu'il n'y a ni beau ni laid, ni bien ni mal, ni rien de pareil. « Embarrassant notre vie des embarras des autres hommes », ils deviennent incapables de distinguer « quelle fin recherche notre nature et de quoi cette fin se compose ». On ne peut définir d'une manière plus précise la dialectique, qui consiste en effet à faire découvrir à chacun l'incertitude de ses propres opinions.

Quels sont les philosophes visés par Polystrate ? Il ne mentionne, dans le texte conservé, que « la secte de ceux qui se nomment les impassibles » et les cyniques, dont, en effet, on se rappelle le conventionnalisme (colonne XII *a*) ; mais il ajoute qu'il vient de parler d'autres philosophes qui suivent la même méthode.

Nous saisissons donc là tout un courant de pensée très distinct du stoïcisme et de l'épicurisme, d'accord avec le stoïcisme pour employer la dialectique et avec l'épicurisme pour nier les croyances stoïciennes, mais radicalement hostile au dogmatisme de l'un et de l'autre. Le trait le plus général de ce courant de pensée, c'est l'hostilité à la physique au sens plein du mot, c'est-à-dire à une conception d'ensemble du monde, objet d'une foi (πίστις) certaine et sur laquelle s'appuie la vie morale. À ce dogmatisme, tout ce courant philosophique oppose une sorte d'humanisme qui ramène constamment la pensée des choses extérieures qui nous sont inaccessibles à la méditation sur les conditions humaines de l'activité intellectuelle et morale. Ce sont les aspects fort divers de ce courant aux IIIe et IIe siècles que nous étudions en ce chapitre.

II. – L'hédonisme cynique

Une de ses premières manifestations est la continuation, sous diverses formes, des écoles socratiques. Le cyrénaïsme, notamment, prend vers le milieu du IIIe siècle des formes tout à fait inattendues.

Il aboutissait chez Hégésias à un pessimisme découragé qui confine à l'indifférence[2]. Si le bonheur, comme le veut Aristippe, est la somme des plaisirs, il ne peut être atteint ; car nous voyons le corps rempli de maux, dont l'âme est troublée par sympathie ; nous voyons le sort mettre à néant nos espoirs. S'il est vrai que le plaisir est notre fin, c'est dire qu'il n'y a aucune fin naturelle ; car la rareté et la nouveauté le forment et la satiété le fait disparaître. Qu'importe aussi l'état d'esclavage ou de liberté, de richesse ou de pauvreté, de noblesse ou d'obscurité, puisque aucun d'eux ne promet un plaisir sûr ? Avec une pareille fin, il n'y a pas à s'irriter contre l'égoïsme qui est sagesse, ni contre les fautes qui résultent nécessairement des passions : « Il ne faut pas haïr le pécheur, mais l'enseigner. » Enfin, ce détachement va jusqu'au suicide, et c'est dans un livre intitulé l'*Abstinent* ('Αποκαρτερῶν, celui qui s'abstient de nourriture pour mourir de faim) que l'on voit Hégésias développer le thème des malheurs de la vie humaine[3]. Cette pensée forme moins une doctrine qu'une série de thèmes, parmi lesquels les principaux sont les thèmes pessimistes des maux de la vie et des malchances du sort. Il est aisé de voir qu'il n'est pas un seul des traits de cet enseignement que ne vise Épicure pour y répondre au nom d'un hédonisme rectifié et appuyé sur la nature et la physique plus que sur l'observation de la vie humaine, comme l'est celui d'Hégésias ; on se rappelle notamment sa condamnation d'un pessimisme qui conduit au suicide, sa doctrine du libre arbitre, son aversion contre ceux qui font du sort une déesse toute-puissante.

Annicéris[4] aussi essaya des remèdes contre ces conséquences

2. DIOGÈNE LAËRCE, II, 93, 96.
3. CICÉRON, *Tusculanes*, I, § 83.
4. DIOGÈNE LAËRCE, 96-97.

décourageantes de l'hédonisme, mais en usant de moyens humains ; il donnait une valeur absolue à tout ce qui attache l'individu aux autres hommes : amitié, liens de famille et de patrie ; ce sont des conditions de bonheur indispensables. En véritable observateur des hommes, il a plus de confiance dans l'habitude que dans la raison pour rendre l'homme supérieur à l'opinion publique ; ce sont les mauvaises habitudes de l'éducation qui nous rendent faibles devant l'opinion ; ce sont de bonnes habitudes qui nous libèrent.

Théodore, disciple d'Annicéris, qui fut exilé d'Athènes et enseigna auprès du roi Ptolémée Ier (mort en 283), qui l'envoya en ambassade à Lysimaque, roi de Thrace, paraît avoir décidément incliné vers le cynisme[5] : un sage tellement indépendant qu'il n'a nul besoin d'amis, tellement supérieur aux autres qu'il ne songe nullement à se sacrifier pour sa patrie, ce qui reviendrait à perdre sa sagesse pour des insensés, tellement au-dessus de l'opinion publique qu'il n'hésite pas, à l'occasion, à voler et même à faire des vols sacrilèges, tel est le cynique effronté dont Théodore nous fait le portrait ; sorte de milieu entre l'hédonisme et le cynisme, où le plaisir, bien pour le premier et mal pour le second, et la peine, mal du premier et bien du second, deviennent l'un et l'autre indifférents. La prudence et la justice sont les seuls biens, et le monde, la seule cité que reconnaît le sage. Mais Théodore, surnommé l'athée, est surtout connu pour avoir nié l'existence des dieux et inspiré, dit-on, Épicure ; nous ne savons rien de son argumentation contre les dieux ; mais le fait suffit pour nous faire voir combien son cosmopolitisme devait être différent du cosmopolitisme religieux des stoïciens.

Un pareil enseignement, tout fait de thèmes populaires, sans appareil technique compliqué, étranger à toute culture scientifique, plus désireux d'influence immédiate que d'une recherche patiente de la vérité, aboutit à une forme littéraire qui obtiendra le plus grand succès, c'est celle du discours philosophique ou diatribe, sorte de sermon où l'orateur présente à l'auditoire, en un style élégant et fleuri, le fruit de sa sagesse. Nous connaissons assez bien celles d'un élève de Théodore, Bion de Borysthènes, dont un auditeur, Télès, rédigea des résumés qui nous ont été conservés par Stobée. Nulle

5. Diogène Laërce, 97-103.

doctrine systématique précise d'ailleurs chez ce Bion, qui avait d'abord été l'élève du cynique Cratès, puis, après l'enseignement de Théodore, avait reçu celui de Théophraste[6].

Par la forme littéraire, la diatribe de Bion est le contre-pied des ouvrages didactiques des stoïciens, avec leurs raisonnements squelettes et leur terminologie déroutante. Elle n'est pourtant pas non plus le discours suivi, fait de périodes, à la manière des rhéteurs et des sophistes ; elle a gardé quelque chose de la discussion dont elle est issue (diatribe, chez Platon, désigne le dialogue socratique) ; elle s'adresse directement à l'auditeur qu'elle veut convaincre ou réfuter, par des questions courtes et pressées : « Homme, est censée dire la Pauvreté, pourquoi m'attaquer ? T'ai-je privé d'un bien véritable ? De la tempérance ? De la justice ? Du courage ? Manques-tu du nécessaire ? Les chemins ne sont-ils pas pleins de fèves et les sources pleines d'eau ? » Un interlocuteur fictif prend même parfois la parole pour faire des objections ; tel celui qui se plaint de son sort : « Tu commandes, dit-il, et moi j'obéis ; tu uses de beaucoup de choses, et moi de peu. » Mais à côté de ces passages qui sont comme une discussion stylisée, il y en a d'autres, plus oratoires, où la pensée s'épand en images : il en est qui sont restées célèbres et seront reprises à satiété : « Comme le bon acteur joue bien le rôle que le poète lui assigne, l'homme de bien doit jouer comme il faut celui que lui assigne la Fortune. La Fortune est comme un poète qui donne tantôt un premier rôle et tantôt un rôle secondaire, tantôt celui d'un mendiant », ou encore : « Comme nous quittons une maison, dont le loueur a enlevé la porte et le toit, a bouché le puits, ainsi je quitte ce pauvre corps ; lorsque la nature qui me l'a prêté m'enlève yeux, oreilles, mains et pieds, je ne le supporte pas, mais, comme je quitte un banquet, sans m'irriter, ainsi, je quitte la vie, lorsque l'heure est venue. » Enfin, Bion emploie l'anecdote édifiante, la chrie ou l'apophtegme, qu'il emprunte aux héros du cynisme, Diogène et Socrate en particulier. Tout cela réuni forme ce genre de discours qu'Ératosthène appelait « la philosophie en manteau brodé », parce qu'il est fait de tous les genres, discussion, anecdote, discours.

---

6. DIOGÈNE LAËRCE, IV, 51-52.

La diatribe compose mille variations sur un même thème : la Fortune (Tyché) a distribué aux hommes leurs sorts d'une manière souveraine et incompréhensible pour eux, sans aucune trace de providence ; le bonheur consiste à être satisfait de son sort (αὐτάρκεια) et à se plier à toutes les circonstances, comme le navigateur obéit aux vents : sorte de sagesse résignée qui aboutit à l'impassibilité, qui renonce à comprendre le secret des choses ou même à admettre qu'elles aient un secret, qui renonce donc à agir sur elles, et qui cherche à s'en rendre tout à fait indépendant grâce à la disposition intérieure de l'âme. C'est l'époque du développement du culte de la déesse Tyché, qui remplaçait tout le panthéon par une sorte de force capricieuse et impersonnelle ; Bion avait pu l'apprendre de son maître péripatéticien Théophraste, qui, avant Straton, disait en son *Callisthène* que tout était régi par le hasard. *Vitam regit fortuna non sapientia*, traduit Cicéron [7] ; et les stoïciens consacraient à la réfutation de cette pensée désenchantée des traités dont celui de Plutarque *Sur la Fortune* nous a laissé l'écho ; il y montre comment la vertu maîtresse et caractéristique de l'homme, la prudence, implique que tout n'est pas régi par le hasard et que, si, dans les arts inférieurs, tout le monde admet que la prudence est nécessaire, il faudra l'admettre *a fortiori* dans les questions plus importantes qui se rapportent au bonheur [8].

Avec une pareille doctrine, si doctrine il y a, la seule méthode est non pas d'apporter des preuves mais de suggérer une attitude ou un état d'esprit ; pour montrer par exemple qu'il ne faut pas se fier au plaisir ni voir en lui une fin, Bion reprendra le thème de Cratès et d'Hégésias : peignant les âges de la vie, il y montrera que les souffrances y dépassent les plaisirs, avec toutes les gênes dans lesquelles vit l'enfant, les soucis qui accablent l'âge mûr, les regrets qui consument la vieillesse et la moitié de la vie passée dans l'inconscience du sommeil [9]. Voulant montrer comment les choses ne peuvent nous atteindre, il fera prendre la parole à la Pauvreté qui développera l'idéal d'une vie frugale saine et heureuse, un repas de figues et d'eau fraîche, un lit de feuilles ; la Richesse montrera en revanche tout ce qu'elle donne à l'homme : « La

7. *Tusculanes*, V, 9, 24.
8. DÜMMLER, *Akademika*, p. 211.
9. STOBÉE, *Florilège*, 98, 72.

terre elle-même ne produit pas spontanément et sans mon concours ; je donne l'élan à toute chose. » S'agit-il de consoler de la mort d'un ami : « Ton ami est mort, c'est qu'il est né aussi. – Oui, mais il ne sera plus. – Il y a dix mille ans il n'était pas non plus, ni à l'époque de la guerre de Troie, ni au temps de tes grands-parents. »[10]

Cette diatribe, qui concentrait en elle tant de thèmes auparavant dispersés, eut un succès immense ; elle crée à la philosophie un nouveau style qui la rend attrayante comme un développement de rhéteur ; par l'image de la Tyché, elle se débarrasse de toute doctrine et devient ainsi populaire. Prête aussi à s'unir à toute doctrine, puisqu'elle prêche en somme la même impassibilité, le même détachement que stoïciens et épicuriens ne croient pouvoir acquérir qu'au prix d'une physique ou d'une théologie, elle donnera naissance à tous ces airs de bravoure de philosophie populaire que l'on trouve chez le poète Horace ou Lucien, ou bien insérés dans un tissu doctrinal comme chez Lucrèce ou chez Philon d'Alexandrie, chez les stoïciens de l'empire, Musonius, Sénèque et Épictète et jusque chez Plotin ; cette dernière fleur du socratisme n'est-elle pas traditionnellement considérée comme le summum de la sagesse antique ?

III. – Pyrrhon

Chez les hommes dont nous venons de parler, nous voyons une attitude morale assez nette et ferme s'accompagnant d'une indifférence à peu près complète envers toute espèce de dogmes. Cela peut nous aider à retrouver la pensée de Pyrrhon d'Élée (365-275), à peu près contemporain de Zénon et d'Épicure ; pensée difficile à atteindre : comme Socrate, il n'a rien écrit ; comme lui, il est le point de départ d'une longue lignée de philosophes, qui, de génération en génération, lui attribuent leurs propres découvertes ; comme lui enfin, il est devenu un héros légendaire. Aussi se demande-t-on ce qu'il faut lui attribuer dans les arguments des sceptiques contre la valeur de la connaissance, et ce qu'il faut croire des

10. *Ibid.*, 5, 67.

anecdotes par trop démonstratives de son indifférence qu'Antigone de Caryste raconte dans son ouvrage *Sur Pyrrhon.*

Il semble bien qu'il ne faut rien lui attribuer de cette argumentation sceptique technique contre la valeur de la connaissance que nous verrons plus tard se développer avec Énésidème et Sextus. Si l'on s'en tient aux données de ses disciples immédiats, Nausiphane le Démocritéen, plus tard maître d'Épicure, et Timon de Phlionte, il excitait l'admiration plutôt par son caractère et sa valeur morale que par sa doctrine. Nausiphane conseille d'imiter son genre de vie, mais sans adhérer à ses théories ; Timon, son enthousiaste disciple, le dépeint ainsi dans des vers du *Python*[11] : « Comment, Pyrrhon, as-tu trouvé le moyen de te dégager de la vanité des opinions des Sophistes et de briser les liens de l'erreur ? Ce n'est pas toi qui t'es soucié de chercher quel air entoure la Grèce, d'où viennent les choses et à quoi elles arrivent. » Il est d'ailleurs universellement admiré, puisqu'il est nommé grand prêtre par ses concitoyens d'Élée et reçoit à Athènes le droit de cité.

Le seul renseignement précis que nous ayons sur son enseignement est le résumé très clair qu'Aristoclès en a conservé d'après Timon[12]. « Celui qui veut être heureux doit considérer d'abord ce que sont les choses ; en second lieu quelles dispositions nous devons avoir envers elles ; enfin ce qui résultera de cette disposition. Pyrrhon déclare que les choses sont égales et sans différences, instables et indiscernables, et que par conséquent nos sensations et nos opinions ne sont ni vraies ni fausses. Sur le second point, il dit qu'il ne faut avoir nulle croyance, mais rester sans opinions, sans inclinations, et être fermes dans ces formules : nulle chose n'est plutôt qu'elle n'est pas ; elle est et elle n'est pas ; ni elle n'est ni elle n'est pas. Sur le troisième point Timon dit que de cette disposition résulteront d'abord le silence (ἀφασία) et ensuite l'ataraxie. »

L'école de Pyrrhon est, comme toutes celles de ce temps, une école de bonheur. Son point de départ n'est pas très différent des doctrines que nous venons d'analyser ; la plupart des hommes attribuent leur bonheur ou leur malheur aux choses elles-mêmes, à la pauvreté ou à la richesse ; or ces choses ne les rendent malheureux que parce qu'ils s'y

11. Diogène Laërce, IX, 64.
12. Dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 18, 2-3.

confient comme à des choses sûres, parce qu'ils ont des croyances. Si l'on montre à l'homme qu'elles sont fuyantes, instables, passant incessamment l'une dans l'autre, toute foi, toute croyance disparaîtront et avec elles toute affirmation et toute raison de trouble. L'instabilité dont parle Pyrrhon n'est rien que celle de la fortune.

Il n'y a pas trace ici d'une critique de la connaissance, telle que celle que nous allons trouver chez les académiciens ; comment l'aurait instituée celui que Timon, dans les *Silles*, nous présente comme aussi hostile à la dialectique qu'à la physique[13] ? Ce n'est pas notre connaissance qui est incriminée ; c'est la nature même des choses qui exclut la connaissance.

Mais la suspension de jugement (ἐποχὴ) qui est la garantie du bonheur trouve une très forte résistance chez les hommes eux-mêmes. Pyrrhon partage le pessimisme si fréquent à son époque ; il a le sentiment d'une folie universelle qui agite les hommes et qui fait ressembler la foule, selon un vers d'Homère qu'il admirait, à des feuilles qui tourbillonnent[14] ; son élève Philon d'Athènes, qui nous donne ce renseignement, nous dit aussi qu'il comparait les hommes à des guêpes, à des fourmis ou à des oiseaux, insistant sur tout ce qui fait ressortir leur incertitude, leur vanité et leur enfantillage. Il citait souvent ce passage d'Homère : « Meurs toi aussi, ami ; pourquoi te plaindre ? Patrocle est bien mort qui valait mieux que toi. » Et son disciple Timon invectivait, dans les *Silles*, les « malheureux hommes, objets de honte, semblables à des ventres, toujours disputant et gémissant, outres pleines d'une vaine enflure »[15]. Pyrrhon n'est pas du tout un Socrate qui vit dans la cité et qui aime les hommes ; c'est un solitaire qui les méprise.

Il suit de là que la suspension de jugement et l'ataraxie qui la suit comme son ombre ne sont pas obtenues par une simple vue intellectuelle de l'instabilité des choses ; il y faut un exercice prolongé et une méditation que guident les formules que Timon prête à Pyrrhon, et qui font partie dès maintenant de la tradition sceptique. Le discours est pour lui un pis aller : « C'est par les actes qu'il faut d'abord combattre contre les

---

13. Diogène Laërce, IX, 65.
14. *Ibid.*, IX, 67 ; *Iliade*, VI, 147.
15. Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 18, 28.

choses. » Pyrrhon a dû insister avec force sur ce caractère pratique de sa doctrine. Il s'agissait pour lui, selon une expression d'une énergie rare, de « dépouiller l'homme », et Timon, qui compare son maître à un dieu, emploie une expression analogue, le « dépouillement des opinions »[16].

Si Pyrrhon, dans le principe, ne s'écartait pas beaucoup des brillants auteurs de diatribes, l'en voilà maintenant bien différent par le sérieux et l'austérité de sa manière. On pressent que la contrepartie de sa vision de l'instabilité des choses ne devait pas être, comme pour eux, une vague croyance à une incertaine Tyché, mais la certitude d'une nature très ferme à laquelle se rattache l'assurance du sage ; et en effet au début de son poème *Les Images* (Ἰνδάλμοι), Timon lui prête ces paroles : « Je te dirai ce qui m'apparaît en prenant comme droite règle cette parole de vérité, qu'il existe éternellement une nature du divin et du bien, d'où dérive pour l'homme la vie la plus égale. »[17]

Un accent religieux de ce genre a quelque chose d'énigmatique ; le dieu que révère Pyrrhon n'est point une providence du monde ni même des hommes comme celui des stoïciens ; il est seulement comme l'être parfaitement stable devant qui s'évanouissent les aspects divers et fuyants du réel. Y a-t-il là, comme on l'a pensé, l'écho d'une sagesse lointaine, de cette sagesse hindoue avec laquelle Pyrrhon fut sûrement en contact, puisque, accompagnant Alexandre dans ses voyages, il connut ces ascètes hindous que les Grecs appelaient les gymnosophistes et dut être frappé par l'insensibilité et l'indifférence dont ils faisaient preuve jusque dans les supplices ? On sait d'ailleurs que, à partir de ce temps, les faits et gestes de ces gymnosophistes ont leur place parmi les contes édifiants, dans tout traité de morale populaire, tel que celui de Philon d'Alexandrie *Sur la Liberté du Sage.*

Les disciples de Pyrrhon furent nombreux, et l'un d'eux a résumé ainsi sur son épitaphe le double enseignement théorique et pratique qu'il reçut de son maître : « C'est moi Ménéclès le Pyrrhonien qui trouve toujours d'égale valeur tout ce qu'on dit, et qui ai établi chez les mortels la voie de l'ataraxie. »

16. Diogène Laërce, IX, 66 et 65.
17. Sextus, *Contre les Mathématiciens*, XI, 20.

IV. – Ariston

C'est encore un aspect du même humanisme que l'on trouve chez Ariston de Chio, un dissident du stoïcisme, qui, d'ailleurs, avant Zénon, avait eu pour maître l'académicien Polémon ; se rattachant expressément au Socrate du *Phédon* et à celui des *Mémorables*, il délaisse la physique et il méprise les inutiles toiles d'araignée de la dialectique. Son argumentation contre la physique est triple : elle est incertaine, inutile et impie ; incertaine comme le prouvent les dissentiments des physiciens par exemple sur la grandeur de l'univers et sur l'existence du mouvement ; inutile puisque, même connue, elle ne nous donne aucune vertu ; impie puisqu'elle va jusqu'à nier l'existence des dieux, ou à les remplacer par des abstractions comme l'infini ou l'un[18] : on ne peut imaginer plus grand contraste avec la physique dogmatique des stoïciens, tout imprégnée de morale et de religion ; c'est pourtant bien la physique stoïcienne qu'il a l'intention de réfuter ; et lorsqu'il dit, d'après Cicéron[19], qu'on ne sait quelle forme ont les dieux, ni même s'ils ont le sentiment ou sont des êtres animés, il semble bien qu'il vise le feu artiste ou les corps ignés dont les stoïciens faisaient les dieux.

Donc Ariston veut se borner aux choses humaines sans même s'inquiéter de ce qui viendra après la mort. Comme tous les moralistes que nous venons de citer, il prêche le détachement des choses ; et le souverain bien est pour lui l'absence même de cet attachement, l'indifférence (ἀδιαφορία)[20]. Il suit avec une logique rigoureuse les conséquences de ce principe, en faisant ressortir par contraste l'inconséquence des stoïciens.

Nous ne connaissons bien sa pensée que sur trois points, et sur ces trois points il se pose en critique du stoïcisme ; c'est sa théorie de l'unité absolue de la vertu, sa conception de l'enseignement moral, qui supprime la parénétique, et enfin sa critique de la théorie stoïcienne des préférables.

18. Eusèbe, *Préparation évangélique*, XV, 62, 7.
19. *De la Nature des Dieux*, I, 37.
20. Cicéron, *Premiers Académiques*, II, § 130.

Il n'y a qu'une seule vertu, c'est la science (ἐπιστήμη) des choses bonnes et mauvaises. Quand on nomme des vertus diverses, tempérance, prudence, courage, justice, on ne parle en réalité que d'une seule et même vertu, mais qui se fait jour en des circonstances différentes, tempérance lorsqu'il s'agit de choisir les biens et d'éviter les maux, prudence lorsqu'il s'agit de faire le bien et de s'abstenir du mal, courage lorsqu'il s'agit d'oser, justice lorsqu'il s'agit de distribuer à chacun selon son mérite. Mais, à qui possède la vertu, ces quatre espèces de circonstances ne demandent pas chacune une connaissance ou un effort nouveau. C'est la même vertu qui agit sous des rapports distincts. La vertu est comme la vue qui, selon les circonstances, est vue des choses blanches ou vue des choses noires, tout en restant une et identique. Quel est le sens exact de cette théorie ? Elle est liée, semble-t-il, d'une manière étroite aux deux autres points indiqués[21].

Un heureux hasard a voulu que Sénèque, dans une de ses *Lettres à Lucilius* (94), ait indiqué avec détail les raisons pour lesquelles Ariston ne voulait pas de la parénétique, c'est-à-dire de cette morale indéfiniment fragmentée qui traite successivement des devoirs de l'époux, du père, du magistrat, etc., en donnant en chaque cas des conseils et des prescriptions. On sait quelle place cette sorte de morale pratique a eue dès le début de l'école stoïcienne ; elle sera, plus tard, à certains moments, presque tout le stoïcisme. En elle, Ariston voit d'abord le danger de ce morcellement de la vie morale, danger qui l'avait amené à affirmer l'unité de la vertu ; c'est un travail sans limite, puisque les cas d'espèces sont innombrables ; ce ne peut donc être le fait de la sagesse qui est, par définition, achevée et limitée ; et Ariston voit mal le philosophe entrer dans tous les détails, donner des prescriptions différentes à celui qui se marie, selon qu'il épouse une jeune fille, une veuve, une femme sans dot. Une telle pratique est d'ailleurs inutile ; le disciple qui reçoit les conseils est en effet comme un aveugle dont on guide chaque pas ; ne vaut-il pas mieux lui ouvrir les yeux pour qu'il puisse se guider lui-même ? Or c'est précisément le rôle des principes philosophiques. Les conseils au reste ne pourraient avoir d'action

21. GALIEN, *De la doctrine d'Hippocrate et de Platon*, VII, 2 ; PLUTARQUE, *De la vertu morale*, chap. II.

efficace que grâce à ces principes qui les rendent précisément inutiles ; car un conseil ne sera écouté que si l'on en donne la raison ; or cette raison est dans un principe philosophique général, tel que celui de la justice ; dès que l'on est imbu de ce principe général, le conseil devient inutile.

La pensée d'Ariston met en présence deux manières très différentes de concevoir la pédagogie morale : sa critique part de ce principe, que les conseils, ne concernant que la manière d'agir, sont incapables de transformer l'âme et de la libérer du mal et des opinions fausses ; pareil effet ne peut être obtenu que par des principes philosophiques agissant pour ainsi dire d'un coup. D'une part une morale qui vise à guider la conduite, d'autre part une morale qui veut modifier la disposition intérieure ; il est clair que c'est de ce côté que vont non seulement la morale d'Ariston, mais toutes celles que nous venons d'examiner : pas plus qu'Ariston, Bion ou Pyrrhon ne donnent de conseils pratiques ; on ne voit plus chez eux de morale pareille à celle d'Aristote qui décrivait dans leur détail les diverses manières de vivre des hommes. Mais les stoïciens avaient essayé de concilier les deux méthodes, et ils avaient admis la parénétique à côté de la science des principes. Ariston se montre plus intransigeant.

Il faut bien voir la contrepartie de cette intransigeance en même temps que les raisons profondes de l'opportunisme des stoïciens. Ce soin exclusif des choses de l'âme, qui n'est pas équilibré par des règles d'action précises, n'est en effet qu'une des formes de son adiaphorie ; ces règles d'action, les stoïciens n'ont su les trouver qu'en justifiant l'attachement de l'homme aux objets naturels de ses inclinations : lui-même, corps et âme, et les milieux dont il fait partie, famille, cité ou groupement d'amis. C'est la théorie des *préférables*, et c'est sur elle qu'est fondée toute la parénétique ; le conseil ne fait que formuler le parti le plus conforme aux inclinations naturelles. Or Ariston rejette l'idée des préférables, c'est-à-dire l'idée que, s'il ne s'agit pas de bien ou de mal, une chose puisse être préférée à une autre, la santé à la maladie, ou l'aisance à la pauvreté. Il est en cela d'accord avec les sermonnaires des diatribes, et, à lui aussi, on attribue la fameuse comparaison du sage avec le bon acteur[22] jouant comme lui le rôle qui

22. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 160.

lui est échu par le sort. Le sage doit se plier aux circonstances, mais il n'a aucun motif pour choisir une action plutôt qu'une autre. Il semble d'ailleurs que l'argumentation d'Ariston contre les préférables, que nous a conservée Sextus[23], soit une sorte d'argumentation *ad hominem* contre les stoïciens. On se rappelle en effet que, pour eux, les choses conformes à la nature, santé, richesses, etc., ne sont préférables que sous condition et que, d'après Chrysippe, le sage peut choisir la maladie, s'il sait que la maladie entre dans la trame des événements de l'univers. Or, Ariston prétend réfuter les stoïciens en leur montrant qu'il y a telle occasion où le sage doit choisir la maladie, si par exemple on imagine un cas où la maladie nous délivre de la sujétion d'un tyran. Et il n'a fait, semble-t-il, que généraliser cette remarque, en admettant que, dans tous les cas, le prétendu préférable n'est choisi ou évité par le sage que selon l'occasion. Remarquons que cette attitude est le résultat nécessaire de l'absence de toute physique chez Ariston ; il n'y a pas trace en effet chez lui d'une théorie des inclinations naturelles, qui seule pourrait justifier la théorie des préférables ; et la théorie des inclinations, il est aisé de le voir, dépend elle-même d'une vue d'ensemble de la nature. Ce n'est point par une règle transcendante, mais par une sorte de dessein immanent à la nature que les stoïciens peuvent faire concevoir la valeur de certaines inclinations. Cette base disparue, tout le reste s'écroule, les préférables, les règles d'action, les devoirs. Le sage ne vise qu'à atteindre l'indifférence.

Or cette conséquence mène, comme chez Pyrrhon (dont nos sources rapprochent la plupart du temps Ariston), à l'inaction complète, à moins d'une hypothèse, qu'il semble bien qu'Ariston ait faite : cette hypothèse, c'est celle d'une certaine faculté qu'a le sage de se donner arbitrairement des motifs d'action, sans autre raison que sa propre volonté. C'est, semble-t-il, cette théorie que Chrysippe a en vue, lorsqu'il parle de philosophes qui, voulant affranchir notre volonté de la contrainte des causes extérieures, prête à l'homme « une certaine impulsion (ἐπελευστικὴν κίνησιν), qui est manifeste dans le cas des choses indifférentes, lorsque, de deux partis égaux et semblables, il est nécessaire d'en choisir un, sans que

23. *Contre les Mathématiciens*, IX, 63.

nul motif mène à l'un plus qu'à l'autre puisqu'ils ne présentent pas de différences »[24]. Ainsi, à moins d'accepter la physique au sens large du mot, c'est-à-dire à moins de chercher dans la nature l'origine, la justification et la mesure de nos tendances, comme le font Épicure et les stoïciens, on est conduit soit à la totale inaction, par absence de motifs, soit à la liberté d'indifférence.

V. – La nouvelle Académie au IIIe siècle : Arcésilas

La chaîne d'or des scholarques de l'Académie, après Xénocrate, Polémon et Cratès, se continue par Arcésilas de Pitane (en Éolide) qui dirigea l'école depuis 268 jusqu'en 241, année où il mourut âgé de soixante-quinze ans. De lui part une impulsion nouvelle ; le courant d'idées dont il est l'auteur restera vivant jusque vers le milieu du Ier siècle avant notre ère, époque où nous le verrons se transformer et s'éteindre : c'est l'époque de la nouvelle Académie.

Elle se marque avant tout par une réaction très vive contre les nouveaux dogmatismes, contre ces conceptions d'ensemble de l'univers qui se donnent comme la condition de la sagesse, contre les prétendues certitudes dont ils sont issus. L'académicien n'est pas, comme ceux dont nous venons de parler, un homme qui se retranche dans une solitude dédaigneuse et dans l'indifférence ; c'est un combatif ; il attaque et pourchasse l'adversaire ; loin de laisser tomber la dialectique, c'est d'elle qu'il se sert pour renverser le dogmatisme.

Pour bien comprendre leur doctrine, il nous faudrait mieux savoir à quel point le milieu de l'Académie, avec ses traditions, restait différent des nouvelles écoles dogmatiques ; lorsque le jeune Arcésilas, après avoir suivi, frais débarqué à Athènes, les cours de Théophraste, entra en contact avec Cratès et Polémon, il crut, nous dit-il, voir « ces êtres divins, le reste de cette ancienne humanité faite d'une race d'or ». Aussi la lutte entre Arcésilas et Zénon est-elle une lutte entre deux esprits différents. Du côté d'Arcésilas, c'est l'esprit de la culture sophistique et humaniste ; instruit en mathématiques et en musique, faisant d'Homère sa lecture quotidienne, fami-

24. PLUTARQUE, *Des Contradictions des Stoïciens*, chap. XXIII.

lier avec Pindare, il acquit, grâce à ses heureux dons et à cette éducation, une facilité de parole et un art de persuader qui lui attirèrent une grande foule d'élèves[25] ; rien du style lourd et encombré de mots techniques des stoïciens ; rien non plus de leur gravité un peu pesante : Arcésilas est un moqueur acerbe et redouté. Leur conception de l'enseignement devait être fort différente : les stoïciens sont d'infatigables polygraphes qui fixent leur dogme en formules écrites ; Arcésilas est un infatigable jouteur qui accommode de mille façons la discussion à l'occasion qui s'offre, un improvisateur ; aussi devait-il mettre la parole vivante au-dessus de l'écrit muet, et il n'a rien écrit, pas plus que Socrate ou Pyrrhon. D'autre part, au point de vue politique, son attitude est tout autre que celle des grands stoïciens ; s'il s'abstient, comme eux, de politique active dans la cité, il ne montre pas le même empressement auprès des pouvoirs naissants : personnage considérable dans la ville par sa fortune personnelle comme par son enseignement, il se dérobe aux avances que lui fait le protecteur des stoïciens, Antigone Gonatas ; il n'a de relations personnelles qu'avec Eumène, roi de Pergame : on ne voit nulle trace chez lui du cosmopolitisme stoïcien.

Ces circonstances peuvent servir à comprendre les résistances que trouva chez lui la prétention affichée des stoïciens à la certitude, prétention qui tranche tellement sur l'ordinaire modestie des philosophes grecs ; c'est, en lui, tout l'esprit critique et analyste des Grecs qui se révolte contre la synthèse définitive que voudraient imposer les stoïciens. Non seulement Arcésilas leur oppose le dicton de Socrate (la seule chose que je sais, c'est que je ne sais rien), mais il retrouve chez tous les philosophes la même hostilité au dogmatisme, chez Empédocle, Anaxagore, Démocrite, Héraclite, Xénophane, Parménide et Platon ; ce sont bien là aussi les ancêtres que lui trouve l'épicurien Colotès, comme on l'a vu plus haut ; ses adversaires et lui sont d'accord pour dégager dans la pensée grecque une tradition antidogmatique[26].

« Par devant Platon, par derrière Pyrrhon, au milieu Diodore », tel est le portrait composite qu'Ariston donne d'Arcésilas. Sa manière est la manière libre et enjouée de Platon ; sa

25. DIOGÈNE LAËRCE, IV, 31-37.
26. PLUTARQUE, *Contre Colotès*, 26 ; CICÉRON, *Premiers Académiques*, II, 14.

conclusion est celle de Pyrrhon, c'est que le sage doit suspendre son jugement ; mais sa méthode est celle de Diodore le Mégarique, c'est la dialectique. Le résumé très précis que Sextus a conservé de sa discussion sur la théorie de la certitude de Zénon nous montre en effet l'emploi de la dialectique au sens le plus précis du mot[27]. Arcésilas n'introduit aucune affirmation et se sert uniquement de celles qui sont posées par ses adversaires. C'est, insistons-y bien, en se plaçant dans l'hypothèse des stoïciens, qu'il les réfute.

Les stoïciens distinguent entre la science, compréhension inébranlable, qui n'appartient qu'au sage, et l'opinion, assentiment faible appartenant au méchant et dont le sage est tout à fait exempt. Entre la science et l'opinion se trouve la compréhension ou perception, assentiment à une représentation compréhensive ; cette perception, qui est certaine, appartiendrait à la fois au sage ou au méchant. Or d'après les stoïciens eux-mêmes, cette compréhension ou perception est impossible ; car ou bien elle appartiendra au sage et elle sera science ; ou bien elle appartiendra au méchant, et alors elle sera opinion, puisque le méchant doit toujours se tromper. D'autre part leur définition de la perception est en contradiction avec leur définition de l'assentiment ; car ils définissent la perception, l'assentiment à une représentation : or ils disent qu'on ne peut donner son assentiment qu'à un discours et à un jugement. Enfin, leur définition de la représentation compréhensive : une représentation vraie telle qu'elle ne peut devenir fausse, est en contradiction avec de nombreux faits que les stoïciens sont les premiers à reconnaître et à exposer en détail, et d'où il résulte qu'il n'y a nulle représentation prétendue vraie à laquelle une représentation reconnue fausse ne soit tellement semblable qu'on ne peut les distinguer. C'est sur ce dernier point que se donne carrière l'argumentation sceptique, qui se transmettra à peu près invariable jusqu'à la première *Méditation* de Descartes ; nous en connaissons le détail (qui, sans doute, ne remonte pas entièrement à Arcésilas), par Cicéron et saint Augustin[28] ; les erreurs des sens, les songes, l'ivresse, la folie engendrent des représentations fausses indiscernables des vraies, pour celui qui les

27. *Contre les Mathématiciens*, VII, 150-158 ; cf. aussi CICÉRON, *ibid.*, II, 94-98.
28. AUGUSTIN, *Contre les Académiciens*, II, 5, 11.

éprouve ; même dans l'état normal, on est forcé d'admettre qu'il y a des représentations indiscernables entre elles, comme par exemple celle de deux œufs ; et c'était une plaisanterie habituelle, pour prouver au sage que, lui aussi, il opinait, de l'amener à confondre deux frères jumeaux[29]. Enfin le sorite ou argument du tas est destiné à montrer qu'il y a des séries de représentations d'un même objet, telles que nous ne puissions indiquer précisément la limite à partir de laquelle une représentation n'est plus compréhensive[30] ; combien de grains faut-il ajouter à un grain de blé pour que ces grains forment un tas ? Dans cet exemple familier, Arcésilas semble avoir voulu montrer la continuité parfaite qu'il y a entre la vérité et l'erreur.

Concluons donc que le sage stoïcien est forcé d'admettre ou bien qu'il aura des opinions, ou bien qu'il suspendra son jugement. Comme l'on n'admet pas la première alternative, comme l'erreur, la légèreté, la témérité sont étrangères au sage, il ne reste que la seconde.

On sait les conséquences que Pyrrhon tirait de cette abstention ; c'est l'inactivité complète, dont Ariston ne pouvait sortir que par l'arbitraire. Or cette conséquence forme le fond d'une objection que l'on fit de bonne heure (comme on le voit par l'exemple de Colotès) à Arcésilas ; la vie pratique devient impossible selon ces principes. Arcésilas, qui n'est ni un contemplatif ni un solitaire, répugne à cette conséquence. Le bonheur n'existe que grâce à la prudence, et la prudence consiste en des actions droites. Sans doute, d'après Sextus, la fin est pour lui la suspension du jugement ; mais rien n'indique qu'il en fasse la raison positive du bonheur[31]. Il y a donc un critère ou une règle (κανών) des actions volontaires, bien qu'il n'y ait pas de critère de la vérité. On sait combien ces deux critères sont inséparables pour le dogmatisme, dont cette liaison constitue l'essence même ; c'est que, chez cet être raisonnable qu'est l'homme, l'inclination et par conséquent l'action ne peuvent exister, si l'intelligence n'y donne pas son assentiment. Arcésilas paraît bien avoir admis au contraire que l'homme peut accomplir des actions sans donner son assen-

29. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 162.
30. SEXTUS, *Contre les Mathématiciens*, VII, 411.
31. SEXTUS, *Hypotyposes*, I, 232.

timent ; l'action habituelle est une action de ce genre, et l'on sait combien les sophistes avaient insisté sur le rôle de la coutume. Mais Arcésilas ne s'en tient pas là ; il cherche un critère plus précis en ce qu'il appelle le raisonnable (εὔλογον) : « L'action droite, dit-il, sera celle qui, une fois faite, pourra se défendre par son caractère raisonnable. » Quel est le sens exact de ce mystérieux critère de l'action ? Il ne s'agit, bien entendu, pas de vraisemblance, puisqu'il a été démontré une fois pour toutes que les représentations sont toutes d'égale valeur. Il est à remarquer d'autre part que la définition de l'action droite (celle du sage) est mot pour mot celle que les stoïciens donnent de l'action convenable, c'est-à-dire de celle que le méchant lui-même peut accomplir en suivant ses inclinations naturelles ; ils y emploient le mot εὔλογον que Cicéron rend par *probabilis*[32]. N'est-il pas vraisemblable qu'Arcésilas, suivant en cela la tradition des maîtres de l'Académie, et surtout de Polémon, a voulu prendre pour critère les inclinations naturelles, auxquelles il est raisonnable de céder ?

Nous ne connaissons bien qu'un aspect de l'enseignement d'Arcésilas ; mais il reste bien des traces de l'examen critique des autres dogmes des stoïciens, comme par exemple la conséquence absurde qu'il tirait de leur théorie du mélange total[33]. D'autre part, certains textes nous le montrent disposé à admettre la théorie des choses indifférentes ; il soutenait avec eux l'indifférence à la douleur et à la mort : « La mort n'est un mal que dans l'opinion ; quand elle est là, elle ne fait aucun mal ; elle ne fait du mal qu'absente et attendue. » C'est sans doute aussi pour montrer que la pauvreté n'était en soi ni bonne ni mauvaise qu'il faisait voir qu'elle apparaissait tantôt comme un mal, tantôt comme un bien[34]. Cet enseignement devait faire, selon la tradition sophistique, une très grande part à la virtuosité ; il critiquait toute thèse, quelle qu'elle fût, et avait coutume en chaque sujet de soutenir le pour et le contre, non pas pour démontrer la fausseté d'une thèse, mais pour montrer la nécessité de chercher plus avant. Mais la

32. CICÉRON, *Des Devoirs*, I, 8.
33. PLUTARQUE, *Contre les Stoïciens*, chap. XXXVII.
34. CICÉRON, *Des Fins*, V, 32 ; PLUTARQUE, *Consolation à Apollonius*, chap. XV ; STOBÉE, *Florilège*, 95, 17.

forme littéraire qui avait son agrément était le dialogue ; d'après Cicéron, il fut le premier à reprendre la tradition du dialogue philosophique qui, par Carnéade, persiste jusqu'à Cicéron lui-même pour être reprise ensuite par Plutarque. C'est la forme la plus contraire qui soit au nouvel enseignement dogmatique, et elle suffirait pour indiquer la radicale opposition d'esprit aux enseignements régnants[35].

Dans ces conditions, il n'y a aucune raison de croire qu'Arcésilas réservait à ses disciples un enseignement dogmatique secret, qu'il ne donnait qu'aux mieux doués, et qu'il cachait au public, « par crainte, dit Dioclès de Cnide, des Théodoriens et de Bion le sophiste ». Le renseignement tendancieux de ce Dioclès, qui est peut-être un de ses contemporains, a été reproduit à satiété par des auteurs très postérieurs, Cicéron, Sextus, saint Augustin qui, sans doute, se seraient plu à voir l'enseignement platonicien maintenu sans défaillance à l'Académie[36].

VI. – La nouvelle Académie au IIe siècle : Carnéade

Tous les philosophes dont nous avons parlé jusqu'ici appartiennent au IIIe siècle ; le IIe siècle où eurent lieu tant d'événements importants pour l'histoire de l'Occident, la conquête romaine, conquête de la Macédoine (168), conquête de la Grèce (146), conquête de l'Asie Mineure (132) ne voit pas naître de philosophes originaux, hors Carnéade de Cyrène, qui, après le scholarchat de Lacydes († 241) et après une période obscure où l'école ne fut dirigée que par le collège des anciens[37], prit avant 156 la direction de l'Académie qu'il garda jusqu'à sa mort en 129. Son nom est inséparable de celui de Clitomaque de Carthage qui dirigea l'école après lui jusqu'en 110.

Nous ne connaissons de la vie de Carnéade qu'un événement resté célèbre : le sénat romain, devenu l'arbitre des cités grecques, avait condamné Athènes à une amende de cinq

35. CICÉRON, *Académiques*, fragm. 20 ; *Des Fins*, II, 2 ; *De la Nature des Dieux*, I, 5.

36. SEXTUS, *Hypotyposes*, I, 234 ; CREDARO, *Lo scetticismo degli Academici*, vol. II, p. 189.

37. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Hermes*, vol. XLV, p. 406.

cents talents pour la dévastation de la ville d'Orope. Le peuple athénien envoya au sénat pour défendre sa cause trois ambassadeurs choisis chacun dans une des trois écoles philosophiques : Diogène le stoïcien, Critolaüs le Péripatéticien, et enfin Carnéade l'Académicien : ils allaient à Rome, comme, un siècle avant, tant de leurs prédécesseurs étaient allés chez les diadoques ; ils y firent sensation par les discussions qu'ils donnèrent en public, Carnéade par son éloquence fougueuse, Critolaüs par ses phrases arrondies et sentencieuses, Diogène par sa manière sobre et modérée (156).

D'après une classification donnée par Sextus, Arcésilas et Lacyde formeraient la seconde Académie, Carnéade et Clitomaque la troisième[38] ; cette division rend en tout cas justice à l'originalité de Carnéade, qui est un des penseurs les plus profonds et les plus subtils de l'époque hellénistique. Une autre circonstance rend sa pensée d'accès difficile. Carnéade n'a rien écrit, et c'est seulement par l'intermédiaire de ses disciples, surtout de Clitomaque, que nous arrivons jusqu'à lui. Ajoutons que les écrits de ces disciples ont péri, et que nous ne les connaissons que par les emprunts qu'y ont faits Sextus Empiricus et Cicéron dans ses deux traités intitulés *Premiers* et *Seconds Académiques* ; ces traités eux-mêmes ne nous sont parvenus que d'une manière incomplète, et notamment la partie où Cicéron exposait pour elle-même la théorie de la connaissance de Carnéade a disparu. Or, sur un point capital de cette théorie, il y a divergence expresse entre deux interprétations de sa pensée : Carnéade a-t-il ou non abandonné la suspension du jugement comme idéal de la sagesse ? Un seul témoin, mais d'importance, dit qu'il est resté fidèle à la pensée d'Arcésilas : c'est son disciple et successeur Clitomaque ; d'après l'exposé qu'en donne Cicéron à partir du chapitre 31 des *Premiers Académiques,* après avoir indiqué que, d'après Carnéade, bien des choses paraissent vraies au sage, il ajoute : « Et pourtant le sage n'y donne pas son assentiment, parce qu'il peut toujours exister une chose fausse pareille à cette chose vraie. » Tout au contraire, un autre disciple de Carnéade, Métrodore, suivi par les scholarques académiciens qui ont succédé à Clitomaque, Philon et Antiochus[39],

38. *Hypotyposes,* I, 220.
39. CICÉRON, *ibid.,* 78-148.

témoigne non sans vivacité que Carnéade a été mal compris et qu'il a abandonné l'intransigeance d'Arcésilas, qui rendait la vie impossible ; la même interprétation, sans indication de source, se retrouve dans les exposés de Sextus et du néo-platonicien Numénius[40]. Malgré l'abondance des témoins, nous avons une raison importante de nous méfier de cette seconde interprétation ; nous verrons, en effet, comment l'Académie, après Clitomaque, a évolué d'une manière inattendue vers le dogmatisme stoïcien : ses chefs avaient le plus grand désir de montrer qu'ils avaient le grand Carnéade pour eux, et ils ont pu altérer sa pensée.

Il ne faut pas se dissimuler pourtant que, à qui accepte l'interprétation de Clitomaque, les thèses de Carnéade sur la connaissance deviennent d'une interprétation moins facile. Il y a d'abord une partie de ces thèses qu'il soutient en commun avec Arcésilas et celle-ci ne souffre pas de difficulté ; la critique des affirmations dérivant des sens ou de la coutume, celle de la raison n'ont peut-être contenu rien de bien original. L'argument de la non-différence (ἀπαραλλαξία) entre les représentations considérées comme vraies et celles qui sont considérées comme fausses, l'argument tiré du changement perpétuel des apparences, qui interdit d'attribuer d'une manière fixe une couleur ou une forme à un objet, l'argument du sorite ou du menteur, les preuves tirées de la diversité des coutumes, tout cela est déjà, au IIᵉ siècle, de la « viande remâchée »[41]. Mais nous voulons parler du critère positif, que Carnéade a juxtaposé à sa critique. Ce critère, qu'il appelle le vraisemblable ou persuasif (πίθανον) a pour fonction, non seulement de guider la pratique de la vie, comme le *raisonnable* d'Arcésilas, mais, ce qui est tout nouveau, de nous donner une règle de discussion dans la recherche des êtres et de nous faire approcher de la vérité : critère non seulement pratique mais théorique[42]. Or, si le vraisemblable est pour lui un critère théorique, il justifie une affirmation concernant la réalité ; et si, par hypothèse, cette affirmation ne peut être certaine, elle est une opinion ; il semble

---

40. Dans EUSÈBE, *Préparation évangélique*, XIV, 7, 5.
41. SEXTUS, *Contre les Mathématiciens*, VII, 143, 402 et 412 ; CICÉRON, *Premiers Académiques*, II, 93-96 ; 87 ; *Tusculanes*, I, 108.
42. CICÉRON, *ibid.*, 32 ; SEXTUS, *ibid.*, 436.

donc que user de ce critère, c'est adhérer à une opinion incertaine, et, dans ce cas, les adversaires de Clitomaque auraient raison.

Voyons donc de plus près la nature de ce critère ; d'après l'exposé de Sextus[43], la réforme de Carnéade consiste essentiellement à chercher le critère non dans le rapport de la représentation à l'objet, mais dans le rapport de la représentation au sujet. Sous le premier rapport, notre représentation est effectivement vraie ou fausse, mais nous n'en pouvons rien savoir, puisqu'un terme du rapport nous manque ; sous le second rapport, il en est qui nous paraissent vraies et d'autres ne nous paraissent pas vraies. Considérant les premières, nous pouvons chercher pourquoi elles ont cette force persuasive ; or nous nous apercevons que cette force a des degrés et varie selon les circonstances ; si un objet est petit ou à une grande distance, si notre vue est faible, cette force est petite ; dans les cas contraires, les représentations paraissent vraies avec assez de force et elles peuvent nous servir de critère. Une expérience prolongée nous montrera que même celles-ci peuvent, en des cas fort rares, être fausses ; qu'il nous suffise qu'elles soient vraies en général, car « c'est sur la généralité que sont réglés nos jugements et nos actions ».

Voilà un langage tout nouveau ; il ne s'agit plus d'opposer en bloc la certitude absolue à l'incertitude, mais de se tenir dans l'entre-deux et de déterminer toutes les nuances que comportent les intermédiaires : c'est le probabilisme de Carnéade, si distinct des négations tranchées d'Arcésilas.

Comme Sextus le répète deux fois, le critère de Carnéade « a une largeur »[44], c'est-à-dire qu'il contient des degrés en plus et en moins. Dès lors le problème de l'assentiment se déplace ; s'il s'agit, comme le veulent les stoïciens, d'avoir une représentation qui permette de saisir l'objet lui-même, le sage suspendra toujours son jugement, et l'on ne peut dire qu'il opinera, c'est-à-dire qu'il croira faussement saisir un objet ; mais s'il s'agit non pas d'atteindre l'objet, mais de comparer les représentations entre elles par leurs caractères internes, on pourra avoir, comme le dit Carnéade exposé par Clitoma-

43. *Ibid.*, 168-176.
44. *Contre les Mathématiciens*, VII, 173 ; 181.

que[45], un fort penchant à obéir à ces représentations, sans pourtant croire saisir directement par elles une réalité.

On change d'opinion et l'on arrive d'une opinion moins probable à une opinion plus probable non pas en percevant une réalité qu'on ne saisissait pas d'abord, mais en se représentant d'une façon précise et détaillée ce qu'on ne se représentait d'abord que d'une manière confuse, en voyant par exemple qu'une corde roulée que l'on prenait dans la demi-obscurité pour un serpent, ne bouge pas, qu'elle n'a pas la couleur d'un serpent ; la représentation ainsi parcourue dans ses détails (διεξωδευμένη) nous donne plus de sécurité. Cette sécurité augmente encore, lorsque cette représentation n'est pas entravée (ἀπερίσπαστος) par une autre représentation ; ainsi la représentation qu'Admète a d'Alceste, lorsque Hercule la ramène des enfers, peut être aussi précise qu'on voudra ; Admète n'y croit pas parce qu'il sait qu'Alceste est morte[46]. En un mot, ce que Carnéade substitue à une prétendue perception directe des objets, c'est un examen critique des représentations, qui repose sur ce fait, si peu remarqué jusque-là, qu'« une représentation n'est jamais solitaire, mais que les représentations sont suspendues l'une à l'autre à la manière des chaînons d'une chaîne ». Une sorte de méthode d'analyse et de synthèse est substituée à la prétendue vision directe de l'évidence.

Carnéade ne s'attaque pas seulement à la théorie stoïcienne de la certitude, mais aussi à la physique de l'école ; il ne pouvait supporter ce dogmatisme qui prétend connaître le secret des choses ; la théologie de l'école, avec ses théories de la divination et du destin, fait surtout l'objet de ces critiques. Ces critiques elles-mêmes sont du type dialectique ; c'est en tirant correctement les conséquences des opinions admises par les stoïciens qu'il en fait sentir l'absurdité.

Par exemple sa critique de la notion des dieux : les dieux sont, pour les stoïciens, des êtres animés, bienheureux et d'une vertu parfaite. Considérons chacun de ces points : un être vivant a des sensations, et un être aussi parfait qu'un dieu

45. SEXTUS, *ibid.*, VII, 230.

46. D'après SEXTUS, *Hypotyposes*, I, 227 ; l'ordre des caractères diffère dans l'exposé (fait d'après Antiochus) du *Contre les Mathématiciens*, VII, 176 (cf. MUTSCHMANN dans le *Rheinisches Museum*, 1911, p. 190).

a au moins autant de sensations que les hommes ; donc il possède le goût, avec le goût, des sensations du doux et de l'amer, avec ces sensations, des états agréables ou pénibles ; s'il a des états de ce genre, il est susceptible de changement, donc corruptible ; ce n'est pas un dieu. Il en est de même de toutes les sensations. La sensation en général n'est-elle pas d'ailleurs un changement par altération ? Or tout être qui subit une altération est corruptible et ne peut être un dieu. Dieu, disent les stoïciens, est un être parfaitement vertueux ; or, d'après eux, qui a une vertu les a toutes ; il faut donc attribuer aux dieux la continence, et avec elle la résistance au mal ; Dieu ressentant le mal, est capable de changement, donc de corruption ; ce n'est pas un dieu. On pourrait en dire autant de toutes les vertus.

On trouve également trace d'une autre sorte d'argumentation qui s'adresse moins directement aux stoïciens. Carnéade demande au dogmatique si Dieu est fini ou infini, s'il est un incorporel ou un corps, s'il a la voix ou s'il en est privé ; et il prouve successivement l'impossibilité de chacune des deux alternatives. Dieu ne peut être ni infini, car il serait immobile et sans âme, ni fini, car il ferait partie d'un tout plus grand qui le dominerait. Il ne peut être ni un incorporel, car l'incorporel (au sens stoïcien du mot, c'est-à-dire le temps ou le lieu) ne peut agir, ni un corps, car tout corps est corruptible. Il ne peut être ni privé de voix, ce qui contredirait la notion commune qu'on en a, ni doué de voix, puisqu'il n'y a pas de raison de lui donner un langage plutôt qu'un autre.

Cette critique de la théologie est d'importance ; la notion de dieu est, par elle, rejetée dans un impénétrable mystère ; si Dieu possède la vie, la pensée, la vertu, la parole, ce ne peut être au sens humain de ces mots. Carnéade prépare indirectement le retour à une théologie platonicienne moins anthropomorphique que celle des stoïciens[47].

Sa critique de la divination est aussi toute dialectique. Ou bien l'événement prédit est fortuit, et alors comment le prévoir ? Ou bien il est nécessaire, et alors il est objet de science et non plus de divination ; de plus la divination qui le fait connaître ne peut servir à nous en garantir s'il est un mal ; elle est donc nuisible. Pour saisir la véritable portée de cette

47. SEXTUS, *Contre les Mathématiciens*, IX, 137-190.

critique, il faut connaître les sentiments dans lesquels plus tard Épictète recommande d'aborder les devins, non pas avec le désir de servir nos intérêts temporels, mais avec une parfaite confiance en la bonté divine. Là encore, la critique de Carnéade suggère un sentiment religieux plus raffiné [48].

Cicéron, en son traité *Sur le Destin*, nous rapporte enfin la critique de Carnéade sur la thèse de Chrysippe qui prétendait allier le destin et la liberté ; il n'a pas de peine à montrer que, malgré les efforts de Chrysippe, il suit de l'affirmation du destin que rien n'est en notre pouvoir. En revanche il conteste la nécessité de la liaison que Chrysippe a établie entre l'affirmation du destin et le principe de causalité. De ce que rien n'arrive sans cause, il ne suit pas que tout arrive par le destin, c'est-à-dire par une trame de causes liées l'une à l'autre ; il peut y avoir des causes indépendantes qui s'insèrent du dehors dans la trame des choses, et la volonté libre de l'homme peut être une de ces causes. La portée de cette critique est au fond la même que celle des précédentes ; elle suggère qu'il existe un ordre de choses qui échappe à la compétence du physicien. Carnéade, pas plus qu'Arcésilas, n'est, comme Pyrrhon, un désespéré ; mais ils ont le sentiment d'un univers plus profond et plus complexe que celui que prétendait atteindre d'un coup le rationalisme stoïcien.

Carnéade enfin prépare aussi le développement de la morale, en montrant que la théorie stoïcienne des préférables aboutit à des conséquences très voisines des thèses que platoniciens et péripatéticiens s'accordent à admettre ; car leur principe de choix entre les actions est le même [49].

Le rôle de Clitomaque fut surtout de maintenir dans sa pureté la pensée de Carnéade. Stobée a conservé de lui quelques phrases où s'expriment d'une manière frappante l'incertitude des choses humaines et la part prépondérante que la Fortune a dans les affaires humaines. Cicéron lui fait exprimer avec force la thèse que nous avons considérée comme celle de Carnéade : nous pouvons suivre ce qui nous paraît, et même approuver les représentations qui ne sont entravées par aucun obstacle, pourvu que ce soit sans assentiment [50].

48. CICÉRON, *De la Divination*, I, 4, 7 ; II, 3, 9 ; ÉPICTÈTE, *Dissertations*, II, 7.
49. CICÉRON, *Des Fins*, III, § 41.
50. *Florilège*, 98, 67 ; 109, 29 ; *Académiques*, II, 103.

Sa critique de la rhétorique, que Sextus[51] nous fait connaître, jette un jour curieux sur un débat qui commençait à poindre, et qui va se continuer pendant les siècles suivants : c'est le débat entre la rhétorique et la philosophie comme moyens de haute culture. Ce débat n'avait aucun sens dans un mode d'exposer tel que celui des stoïciens, qui ne rivalisait d'aucune manière avec la rhétorique. Au contraire les académiciens sont des orateurs ; des élèves des rhéteurs quittaient leurs maîtres pour aller entendre Carnéade[52], et Clitomaque prend l'offensive en déniant à la rhétorique le droit d'exister comme un art de pure forme indépendant de la philosophie. Dès l'époque de Carnéade, d'ailleurs, son contemporain péripatéticien, Critolaüs, critiquait la définition stoïcienne de la rhétorique, l'art de bien dire, qu'il trouvait trop formelle et lui opposait la rhétorique comme art de persuader. On pressent la place que la rhétorique doit prendre comme organe naturel des doctrines complexes et nuancées que nous avons exposées dans ce chapitre. Le mode d'exposition de la philosophie change d'ailleurs sous ces influences, à partir de la fin du IIᵉ siècle, et nous allons voir les stoïciens eux-mêmes être les premiers à s'humaniser.

BIBLIOGRAPHIE

I. – POLYSTRATE. *Du mépris irrationnel ou contre ceux qui s'élèvent sans raison contre les opinions du vulgaire* (éd. WILKE, Teubner, 1905) ; cf. PHILIPPSON, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1909, p. 487).

II. – WENDLAND, *Philo und die kynisch-stoïsche Diatribe*, Berlin, 1895. *Teletis reliquiae*, éd. Otto HENSE, Fribourg, 1889.
A. OLTRAMARE, *Les Origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1926.

III. – V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, 2ᵉ éd., Paris, 1923.
GOEDECKEMAYER, *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905.
L. ROBIN, *Pyrrhon et le Scepticisme grec*, Paris, 1944.

IV. – HENSE, « Aristo bei Plutarch », *Rheinisches Museum*, XLV, 1890.

V et VI. Mêmes ouvrages qu'au nº III.

51. *Contre les Mathématiciens*, II, 20-43.
52. DIOGÈNE LAËRCE, IV, 62.

CREDARO, *Lo Scetticismo degli Academici*, 2 vol., Milan, 1889, 1893.
R. HIRZEL, *Untersuchungen über Ciceros philosophischen Schriften*, III[er] Theil, 1883.
P. COUISSIN, « L'origine et l'évolution de l'EΠΟΧΗ », *Revue des Études grecques*, 1929, XLII, p. 373-397 ; « Les sorites de Carnéade contre le polythéisme », *ibid.*, LIV, 1941, p. 43-57.
P. BOYANCE, *Études sur le songe de Scipion*, Paris, 1936.
J. CROISSANT, « La morale de Carnéade », *Revue internationale de philosophie*, 1939, p. 545-570.

Chapitre V
Les courants d'idées au Ier siècle avant notre ère

I. – Le moyen stoïcisme : Panétius

Les scholarques qui succédèrent à Chrysippe au courant du IIe siècle jusqu'à Panétius, de 204 à 129, nous font déjà assister à un certain changement de la pensée stoïcienne et comme à une détente du dogmatisme. Sextus dit, sans d'ailleurs préciser davantage, que les nouveaux stoïciens admettent comme critère non plus la représentation compréhensive toute seule, mais la représentation compréhensive qui n'a pas d'obstacles ; et ils empruntent aux académiciens des exemples de représentations compréhensives, qui pourtant n'emportent pas la croyance, telles que celle qu'Admète avait d'Alceste quand elle fut ramenée des enfers. C'était admettre que ce qui fait la certitude, c'est moins la représentation elle-même que son rapport à l'ensemble dont elle fait partie. Ils luttent sans doute contre Carnéade, et l'on connaît l'argument *ad hominem* que lui adressait Antipater de Tarse : Carnéade devait admettre qu'il percevait au moins une chose, à savoir que rien ne peut être perçu[1].

Pourtant on voit tomber des traits essentiels de la conception du monde, notamment la thèse de la conflagration universelle : Zénon de Tarse et Diogène de Babylone (qui l'avait d'abord acceptée) n'osent la nier, mais ils suspendent leur jugement. Boéthus de Sidon, en revanche, emploie contre

1. SEXTUS, *Contre les Mathématiciens*, VII, 253 ; CICÉRON, *Premiers Académiques*, II, 109.

elle toute une série d'arguments qui nous ont été conservés par Philon d'Alexandrie[2]. Le fond de ces arguments, c'est que le caractère divin et parfait du monde n'est pas compatible avec sa corruptibilité. En de beaux vers, Lucrèce (V, 1215) montre l'homme contemplant les étoiles et se demandant si, « capables grâce aux dieux de se conserver éternellement, elles pourront, dans leur course sans fin à travers les âges, mépriser les puissantes attaques d'une durée sans bornes ». Le sentiment que le monde est créé et doit disparaître, loin d'être pour l'Hellène une preuve de la puissance de Dieu, est au contraire un signe de son impuissance. C'est bien l'idée de Boéthus : la corruption du monde n'aurait pas de cause, puisqu'elle ne peut venir ni de l'extérieur, c'est-à-dire du néant, ni de l'intérieur du monde qui ne contient aucun principe de maladie (c'est là l'enseignement du *Timée*) ; de plus le monde ne se détruit ni par division, puisqu'il ne résulte pas d'un assemblage d'atomes, ni par altération de la qualité, puisque les stoïciens admettent, on l'a vu, que son individualité ou qualité propre reste, après la conflagration, la même qu'avant, ni par confusion ; elle est donc impossible. Enfin, et c'est l'argument suprême, le dieu, pendant toute la durée qui suit la conflagration, reste inactif ; or un dieu inactif est un dieu mort. Boéthus revient, on le voit, à une tradition théologique plus ancienne que le stoïcisme et qui s'imposera de plus en plus aux tenants de l'hellénisme.

La morale aussi se modifie. La formule de la fin que donne Diogène de Babylone, « User de raison dans le choix des choses conformes à la nature et le rejet des choses contraires », ou bien celle d'Antipater, « vivre en choisissant ce qui est conforme à la nature et en rejetant ce qui est contraire », insistent avec beaucoup de force sur la nécessité et les raisons d'un choix, évidemment contre l'indifférentisme d'Ariston. Dans la curieuse discussion entre Diogène et Antipater sur un cas de conscience[3] (un commerçant amène à Rhodes pendant une famine une cargaison de blé ; supposé qu'il sache que d'autres vaisseaux vont arriver, doit-il le cacher pour vendre son blé plus cher ?), Diogène soutient qu'il n'a rien à dire puisqu'il ne violera ainsi aucune loi établie ; Antipater sou-

2. *De l'Incorruptibilité du monde*, chap. XV.
3. CICÉRON, *Des Devoirs*, III, 50-55.

tient que son devoir est de le dire, notre instinct social nous induisant à faire tout ce qui est utile aux hommes : opposition entre une sorte de pharisaïsme découlant assez naturellement de la notion des fonctions dans l'ancien stoïcisme, et une conception plus large, plus libre, plus humaine, des devoirs qui sera celle du moyen et du nouveau stoïcisme. Il s'agit surtout de régler la vie commune, et nous voyons Antipater se faire le défenseur du mariage, ce devoir religieux, forme supérieure de l'amitié et de l'entraide, dont l'affaiblissement est un funeste symptôme pour la société[4].

Nous avons vu Boéthus introduire le platonisme dans la physique ; nous voyons Antipater rattacher expressément la morale stoïcienne à Platon en cherchant chez lui l'origine de l'idée que l'honnête est seul un bien[5] ; et c'est peut-être par un retour aux idées de Platon qu'un disciple d'Antipater, Héraclide de Tarse, abandonne le paradoxe que « toutes les fautes sont égales ».

Mais tous ces traits s'accusent chez Panétius de Rhodes, un des personnages les plus curieux du IIe siècle finissant. L'amitié qui lia Panétius (ainsi que l'historien Polybe) à des Romains éminents de son temps, à Scipion Émilien et à Lélius, au moment où l'ordre romain commençait à s'imposer à tous et, réalisant le rêve d'une société universelle, paraissait consommer l'histoire, est un des symptômes les plus curieux de l'esprit du temps. Sa noblesse de caractère et sa gravité le rendaient digne, dit Cicéron[6], de cette familiarité. Avant 129, année où il prit à Athènes la direction de l'école et sans doute depuis 146, il ne quitta guère Scipion, l'accompagnant en 142 dans son voyage à Alexandrie, faisant partie avec Polybe d'un voyage d'exploration organisé en 146 par Scipion le long de la côte occidentale d'Afrique. Panétius voyait en Scipion une sagesse, une réserve, une tenue morale qui faisaient son admiration[7]. Scipion, d'autre part, devait trouver dans le stoïcisme un guide moral bien nécessaire avec la croissance rapide de Rome et toutes les ambitions qu'elle suscitait. « Comme on confie, disait-il à Panétius, à des dompteurs les chevaux capri-

4. STOBÉE, *Florilège*, 70, 13 ; 73, 25.
5. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 14.
6. *Des Fins*, IV, 33.
7. PLINE, *Histoire naturelle*, V, 1 ; CICÉRON, *Devoirs*, II, § 76 (Cf. *Rheinisches Museum*, LIII, p. 220).

cieux, il faut amener les hommes trop confiants en leur étoile à la règle de la raison et de la doctrine, pour qu'ils se rendent compte de la faiblesse des choses humaines et de l'inconstance de la fortune. »[8] La vieille éducation traditionnelle doit donc céder le pas à un enseignement rationnel. Les disciples romains de Panétius sont nombreux et influents ; c'est Quintus Tubéron, le neveu de Scipion, fervent stoïcien dans sa conduite, qui écrivit un traité *Sur l'Office du juge*, où il conciliait sans doute ses connaissances juridiques avec la doctrine stoïcienne[9] ; Mucius Scaevola, augure et juriste ; Rutilius Rufus, proconsul d'Asie Mineure ; Ælius Stilon, un grammairien et historien qui fut maître de l'érudit Varron. Après ce long séjour à Rome, il dirigea l'école à Athènes de 129 à 110.

L'univers de Panétius est bien différent de celui de Zénon ; il a un grand enthousiasme pour Platon, « le divin, le très sage, le très saint, l'Homère des philosophes »[10]. Il n'attache plus à la dialectique broussailleuse la même importance que les fondateurs de l'école, et son enseignement commence par la physique[11]. Mais l'unité du cosmos se détend : la conflagration universelle, qui était comme le symbole de la toute-puissance de la raison, est niée ; ce monde, si beau et si parfait, conservera toujours un ordre identique à celui que nous contemplons. Avec la conflagration tombe la sympathie universelle : « Quelle apparence que, d'une distance presque infinie, l'influence des astres puisse s'étendre jusqu'à la lune, ou plutôt jusqu'à la terre ? » En même temps que la sympathie, il rejette la divination, fondée sur elle ; et il est disposé à admettre un certain relâchement dans le destin[12].

Ces modifications touchent au fond des choses : Panétius n'est plus un théologien, c'est un humaniste ; c'est l'activité civilisatrice de l'homme qui l'intéresse, la raison humaine en mouvement, créatrice des arts et des sciences, beaucoup plus que la raison divine immanente aux choses. Aussi rejette-t-il pour l'âme (qui n'est pour lui qu'un souffle enflammé) toute

8. *Des Devoirs*, I, 90.

9. AULU-GELLE, *Nuits attiques*, I, 22, 7 ; XIV, 2, 30.

10. CICÉRON, *Tusculanes*, I, XXXII, 79.

11. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 141.

12. CICÉRON, *De la Nature des Dieux*, II, 115 et 85 ; *De la Divination*, II, 91 ; I, 3 ; *Académiques*, II, 42 et 107 ; PHILON, *De l'Incorruptibilité*, chap. XV ; DIOGÈNE LAËRCE, VII, 147 et 149.

destinée en dehors de sa vie dans le corps ; il allait, nous dit-on, jusqu'à nier l'authenticité du *Phédon*. L'âme doit mourir, dit-il, puisqu'elle est née, et la preuve qu'elle ne préexiste pas à la naissance, c'est la ressemblance morale des enfants avec leurs parents. D'autre part, elle est corruptible puisqu'elle est sujette à la maladie ; et enfin sa partie éthérée doit regagner à la mort les hauteurs du monde dont elle est issue [13].

Il ne faut pas s'étonner non plus qu'il traitât la théologie des écoles de simple bavardage : il est sans doute l'auteur responsable de cette étude positive de la théologie que l'on trouve chez son disciple Scaevola qui l'a transmise à Varron [14]. Il y a en fait trois théologies : celle des poètes, si futile, qui met les dieux au-dessous des hommes de bien, celle des philosophes qui s'accorde mal avec les croyances nécessaires aux cités, soit que, avec Evhémère, on pense que les dieux ne sont que des hommes réels que l'on a divinisés, soit que l'on accepte des dieux qui n'ont rien de commun avec les dieux dont on voit les statues dans les cités, puisque le dieu des philosophes n'a ni sexe, ni âge, ni corps limité. Il y a enfin la théologie civile, celle du culte, instituée dans les cités par des sages, et pour laquelle Scaevola, politique avant tout, ne cache pas sa prédilection.

Panétius écrivit en 140 un traité *Du Devoir*, qui, selon Cicéron, contient sur le sujet une discussion très exacte et sans controverse. Cicéron ajoute qu'il a suivi (mais non traduit) ce traité dans les deux premiers livres de son propre ouvrage *Des Devoirs*, « non pourtant sans le corriger quelque peu » [15]. Ces deux livres forment notre principale source de renseignements sur Panétius. Son idéal paraît être la conduite de l'honnête homme trouvant, dans une société civilisée, les moyens et les occasions de satisfaire et de fortifier les penchants dont la nature l'a doué. Vivre conformément à la nature, c'est pour lui « vivre selon les inclinations qu'elle nous a données » [16]. C'est notre nature individuelle qu'il faut prendre comme règle. « Sans doute il ne faut rien faire contre la nature uni-

13. CICÉRON, *Tusculanes*, I, § 42 et 79.

14. Épiphane dans DIELS, *Doxographi graeci*, p. 513, 7 ; AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, IV, 27.

15. CICÉRON, *Des Devoirs*, III, 7 ; II, 60.

16. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, II, 79, 14.

verselle, mais, celle-ci respectée, suivons notre propre nature, et, trouvions-nous mieux ailleurs, mesurons pourtant nos volontés en les réglant sur notre propre nature. »[17] Plus de ces ambitions exagérées de sagesse surhumaine. Non pas que Panétius, sous prétexte de « naturalisme », permette à l'homme de s'abandonner à toutes ses passions. La conscience que nous avons de notre humanité et de notre dignité d'homme suffit à nous arrêter. L'idée d'humanité est vraiment le centre du traité cicéronien. Il est intéressant de préciser le sens et les cas où il l'emploie. Il y a, par exemple, dit-il, deux espèces de combats : le premier est l'emploi direct de la force, comme chez les animaux ; le second est particulier à l'homme : ce sont les guerres justes, précédées de déclaration, impliquant le respect des serments. Ou encore : il y a deux sortes de sociétés, les sociétés animales et les sociétés proprement humaines dont les deux liens les plus forts sont la raison et le langage *(ratio* et *oratio)*, inconnus aux bêtes. Ou enfin : la résistance au plaisir, qui est inconnue de l'animal, est au contraire digne de l'homme. Cicéron dira aussi qu'il est « inhumain » de faire servir à la perte des hommes de bien l'éloquence dont le rôle naturel est de les sauver ; il dira qu'il est très contraire à l'*humanité* de méditer dans un banquet où l'on est invité, de chanter sur la place publique[18]. En un mot l'humanité, c'est tout ce qui transforme en usages civilisés les instincts brutaux de l'animal, depuis la politesse et la tenue qu'elle exige jusqu'aux règles de justice que gardent entre eux les ennemis eux-mêmes, s'ils sont hommes. L'homme de Panétius, ce n'est pas l'homme rudimentaire des cyniques pour qui la civilisation ne crée que complications inutiles ; car le lien social vient de la nature même, et c'est elle qui nous invite à la réserve et au respect de nous-mêmes *(verecundia)*. Les arts sont non pas des dons des dieux, comme disent les mythes, mais des résultats de l'effort humain, et c'est par eux que « la vie humaine civilisée est si loin de la manière de vivre des bêtes ». L'humanité transforme donc l'instinct bestial, mais sans se substituer à lui ; il y a chez les bêtes des tendances correspondantes à toutes les vertus, un désir de voir et d'entendre et une tendance désintéressée au jeu, correspon-

17. *Des Devoirs*, I, XXXI, 110.
18. *Des Devoirs*, I, 34 ; I, 50 ; I, 105 ; II, 51 ; I, 144.

dant à la vertu spéculative, un désir de conservation de soi correspondant au courage et à la tempérance, des tendances sociales innées. Les vertus humaines ne sont que ces tendances naturelles réglées par la raison [19]. L'homme, contrairement à ce que dit le stoïcisme orthodoxe, est donc et reste double, raison et tendances irrationnelles.

Cette doctrine de Panétius, qui ne nous est parvenue qu'en échos assourdis, paraît avoir été merveilleusement vivante et vigoureuse. Après la gravité un peu pesante ou le pessimisme désenchanté des doctrines des deux siècles qui ont précédé, le pensée de Panétius, comme celle de Carnéade, est comme un nouveau départ dans la pensée grecque ; l'on a l'impression d'une vie intellectuelle ascendante, en correspondance avec les prodigieuses transformations politiques qui s'accomplissaient dans le monde.

II. – Le moyen stoïcisme *(suite)* : Posidonius

Ce brillant développement du stoïcisme se continue dans une tout autre voie avec le Syrien Posidonius d'Apamée (135-51). Grand voyageur et grand observateur de la nature, il visite toutes les côtes de la Méditerranée, Sicile, côtes de l'Adriatique, Gaule Narbonnaise, côtes d'Espagne jusqu'à l'Atlantique, où il observe le phénomène des marées. Fixé à Rhodes après 104, il y est chef d'école, en même temps qu'il y occupe l'importante fonction politique de prytane. Ses relations avec Rome sont constantes ; pendant la guerre de Mithridate, alors que Rhodes, presque seule en Orient, était restée du parti romain, il va à Rome en ambassade pour demander du secours. Pompée fut son ami personnel et lui rendit plusieurs fois visite à Rhodes ; le souvenir de leurs conversations a été gardé par Cicéron, Pline l'Ancien et Plutarque ; Pompée l'y entendit défendre la philosophie contre les usurpations du rhéteur Hermagoras : le philosophe doit se réserver les thèses générales et l'orateur se contenter des hypothèses [20]. Il fut aussi l'ami et le maître de Cicéron qui séjourna à Rhodes en 77. Comme Panétius, Posidonius a adhéré de plein cœur au parti

19. *Des Devoirs*, II, chap. IV.

20. CICÉRON, *Tusculanes*, II, 26, 61 ; PLINE, *Histoire naturelle*, VII, 30 ; PLUTARQUE, *Vie de Pompée*, 42 (cf. ARNIM, *Dio von Pruso*. p. 93).

romain ; l'historien Polybe, qui voit dans la domination romaine la conclusion de l'histoire, fait leur lien ; Panétius est l'ami de Polybe, et Posidonius a continué son histoire.

De ses ouvrages philosophiques pas plus que de ses ouvrages scientifiques, mathématiques, historiques et géographiques, d'une œuvre dont l'ampleur n'est comparable qu'à celle de l'encyclopédie d'Aristote, il ne reste rien. Pour reconstituer sa pensée il faut utiliser de Cicéron le livre II du traité *De la Nature des Dieux*, le livre Ier des *Tusculanes*, le traité *Sur la Divination* ; Galien nous fait connaître sa polémique contre Chrysippe sur la nature des passions ; Sénèque, dans les *Questions naturelles*, a utilisé un ouvrage météorologique d'Asclépiodote de Nicée, dont les idées remontent à Posidonius ; Strabon le cite souvent dans sa *Géographie*, et Cléomède, dans sa *Théorie du mouvement circulaire*, s'inspire de lui ; ajoutons enfin quelques données de Proclus sur sa pensée mathématique dans son *Commentaire sur Euclide*.

Tout cela est bien fragmentaire, et la question si importante du sens et de la portée historique de l'œuvre de Posidonius reste fort controversée, surtout depuis que Heinze, en 1892, dans son ouvrage sur Xénocrate, et Norden, en 1903, dans son Commentaire du VIe livre de l'*Énéide*, ont cru reconnaître l'influence de Posidonius sur le mythe eschatologique du VIe livre de l'*Énéide* de Virgile et sur celui qui termine le traité de Plutarque *Sur le visage qu'on voit dans la lune*. Ces mythes tout platoniciens, dont le dernier surtout représente l'âme purifiée s'élevant vers les régions célestes, rapprochés du *Songe de Scipion*, dans lequel Cicéron montre l'âme, après la mort, contemplant l'ordre du monde, rapprochés aussi de ce fait que Posidonius, beaucoup plus nettement encore que Panétius, est revenu, contre le stoïcisme, à la théorie platonicienne de l'âme, ont amené à voir en Posidonius un penseur surtout religieux, auteur d'une synthèse entre le stoïcisme et le platonisme, et l'initiateur véritable du néo-platonisme. Partant de cette hypothèse, on a voulu voir les traces de la pensée de Posidonius, partout où l'on trouve cette sorte d'ascétisme mystique, qui surabonde à la fin de l'Antiquité et qui suppose une conception de l'âme et une conception du monde : l'âme composée de deux éléments, l'un pur, l'autre impur, qui souille le premier et dont le premier doit se libérer ; un monde fait, à l'image de cette âme, d'une région pure (le ciel

ou Dieu) où doit atteindre l'esprit et d'une région impure dans laquelle il se trouve ; tels, les nombreux passages ascétiques de l'œuvre de Philon d'Alexandrie (dont le traité *De la création du monde* viendrait d'un *Commentaire du Timée* de Posidonius), ceux de Sénèque et les conceptions cosmologiques du petit traité *Du Monde* qui se trouve dans la collection des œuvres d'Aristote.

Si l'on s'en tient à ce que l'on sait certainement, on se gardera de faire de Posidonius l'auteur responsable de ces croyances que nous allons voir s'insinuer sous tant de formes à partir de notre ère.

L'image posidonienne de l'univers ressort avec clarté du livre II du traité de Cicéron *Sur la nature des Dieux*, dès que l'on accepte la belle analyse critique qu'en a faite Reinhardt. Il a montré, en comparant ce livre avec les passages correspondants de Sextus Empiricus, que Cicéron y a utilisé deux traités stoïciens de caractère fort différent, le premier, développement d'une théorie d'école, fait de syllogismes accumulés et constamment répétés sous plusieurs formes, le second d'un style tout différent, faisant grande place à l'intuition et à l'expérience, sans se servir de syllogismes ; chaque fois que Cicéron use de ce traité on ne trouve plus aucun texte correspondant chez Sextus. Tels sont les chapitres 17 à 22 et 39 à 60 qui forment un tout, un traité sur la providence ; la providence n'y est pas prouvée comme corollaire des principes, mais saisie d'une vision directe dans l'ensemble de l'échelle ascendante des êtres depuis l'inorganique jusqu'à l'organique et à l'homme, non sans détails exotiques qui rendent le tableau très vivant. De même, aux chapitres 11, 15 et 16, il est aisé de voir que le principe de la providence est défini moins comme une raison (à la manière de l'ancien stoïcisme) que comme un agent physique, la chaleur, qui se manifeste en particulier dans les étoiles ; enfin dans les chapitres 32 à 37 se trouve la même vue d'ensemble sur la gradation des vivants, passant de la vie particulière des plantes à la vie universelle de la terre, d'où elle est issue. Selon la juste formule de Reinhardt, dans l'ancien stoïcisme, « la raison est organique ; là l'organique est rationnel » ; le feu divin n'est plus d'abord une raison, c'est une force organique (*vis vitalis*, dit Sénèque ; ζωτικὴ δύναμις).

La physique de Posidonius serait donc avant tout un dyna-

misme insistant sur l'expansion de la vie et la complication graduelle des êtres vivants. On conçoit ainsi dans leur sens plein la définition du monde que Diogène Laërce (VII, 138) attribue à Posidonius : un système fait du ciel, de la terre et des natures qui sont en eux. Dans un pareil système l'unité du monde, se déployant en une souple et riche variété d'êtres hiérarchiquement ordonnés, est le principal. Aussi serions-nous disposés à croire au témoignage de Philon d'Alexandrie (malgré un texte contraire du doxographe Aétius), qui dit que Posidonius abandonna la conflagration universelle et soutint l'éternité du monde[21].

Le même trait se retrouve dans sa théologie. Là où l'ancien stoïcisme identifiait, Posidonius paraît avoir voulu distinguer : au dire d'Aétius[22], il séparait Zeus, la nature et le destin comme trois termes dont chacun est subordonné au précédent ; Zeus serait la force dans son unité, le destin la même force envisagée sous ses aspects multiples, tandis que la nature pourrait être comme la puissance émanée de Zeus, pour relier les forces multiples du destin. Cette triade ou trinité se retrouve chez Cicéron à propos de l'origine de la divination dans son traité *De la Divination*, tout inspiré des cinq livres que Posidonius a écrits sur le même sujet. La divination peut venir soit de Dieu, lorsque Dieu vaticine par la bouche d'une prophétesse inspirée, soit du destin dans le cas de l'astrologie dont les règles sont fondées sur l'observation, soit de la nature lorsque par exemple, dans le sommeil, l'âme, affranchie du corps, a des songes prophétiques. L'âme a donc avec Dieu des relations directes par l'enthousiasme mystique, tandis que le destin comporte des lois qui sont simple objet d'observation et que la nature contient le principe de tous les événements.

Dans sa psychologie enfin on retrouve la même tendance ; contrairement à l'opinion de Chrysippe, il croit impossible d'expliquer la passion, si l'on n'admet pas dans l'âme la distinction et la hiérarchie des facultés qui ont été découvertes par Platon. Nous avons par Galien le détail de sa critique de Chrysippe. D'où viendrait, demande-t-il d'abord, l'exagération déraisonnable de la tendance, qui constitue la passion,

21. PHILON, *De l'Incorruptibilité*, II, p. 497, éd. Mangey ; AETIUS, *Placita*, II, 9, 3.

22. *Placita*, p. 324, 4 (DIELS, *Doxographi graeci*).

s'il n'y avait que la raison dans l'homme ? Le plaisir, dit-on, n'est que l'opinion d'un bien ; mais alors les sages, connaissant leur bonheur, devraient ressentir le plaisir. Il est vrai qu'il est, d'après Zénon, l'opinion récente d'un bien ; s'il dépend ainsi de la durée, c'est qu'il a une autre cause que le fait purement intellectuel de l'opinion. Chrysippe ne sait rien nous dire de la cause de la passion ; il l'attribue à une maladie de l'âme, mais sans découvrir la cause de cette maladie ; il dit qu'il faut pour l'éprouver une faiblesse peu commune, ce qui est faux, puisqu'il y a autant de degrés dans les passions qu'il y a de degrés d'avancement vers la sagesse. Enfin la passion devrait être la même, quand l'opinion sur le bien et le mal est la même ; or il n'en est rien, et l'habitude ou le vice causent, pour une même opinion, des passions plus fortes. La véritable cause des passions est qu'il y a en nous deux parties : un démon qui est de même nature que Dieu, et une partie mauvaise, bestiale, sans raison, athée. La passion consiste à plier la première partie à la seconde ; contrairement à ce que dit Chrysippe, il y a des inclinations qui sont mauvaises en elles-mêmes ; notre tempérament corporel lui-même nous prédispose à telle ou telle passion ; et ce n'est pas par des arguments qu'on adoucit ou que l'on combat les passions ; on ne peut agir sur l'irrationnel que par des moyens irrationnels ; par exemple certains rythmes musicaux détendent la colère ou le désir.

Partout, Posidonius semble avoir eu pour but de rechercher les liaisons dynamiques des choses. « Le bon géographe, dit-il, doit considérer les choses terrestres en liaison avec les célestes. » Sur ce principe, il recherche les causes à la manière d'Aristote sans se soucier du prétendu mystère des choses. Dans l'ensemble, il essaye de déduire de l'emplacement des zones déterminé par l'astronomie mathématique, les conditions climatériques et leur influence sur l'organisme ; c'est ainsi que, malgré la géographie purement physique, qui rejette le fait comme un conte, il admet le récit de Pythéas de Marseille qui avait observé un pays où le jour le plus court de l'hiver durait quatre heures, et le plus long de l'été dix-huit heures. Même esprit, à la fois expérimental et mathématique, dans sa théorie des marées ; il en observe les variations quotidiennes, mensuelles et annuelles, et, après quelques autres,

les attribue à l'influence de la lune, à laquelle il adjoint l'action du soleil.

Ce goût de Posidonius pour les sciences se reporte naturellement aux arts qui font la civilisation et qu'il considère comme le fruit de la plus haute sagesse de l'humanité. « Comment, lui demande Sénèque en critiquant ses idées sur ce point, peut-on admirer à la fois Diogène et Dédale ? »[23] Cette question fait voir à quel point le niveau de la philosophie de Posidonius, qui prétend embrasser d'une seule vue l'homme et la nature, dans toutes leurs manifestations les plus complexes, est au-dessus du mince ascétisme des cyniques. C'est à travers l'histoire entière de l'humanité qu'il suit le rôle de la sagesse ; l'âge d'or passé, où les sages étaient rois, ils ont dû se faire législateurs et inventer des lois pour s'opposer aux vices croissants des hommes ; puis ils ont inventé les arts qui facilitent la vie quotidienne, comme celui de bâtir ; ils ont découvert les métaux, et leurs usages, les arts agricoles, le moulin à blé ; Anacharsis invente la roue du potier ; Démocrite le four à poterie. Sénèque est un peu scandalisé du terre à terre de cette sagesse. Pour Posidonius, il est évident que rien n'est inséparable et que la raison humaine doit être à un égal degré artisane et théorique. Ces grandes découvertes se font d'ailleurs par des emprunts à la nature : le feu d'une forêt a fondu le premier les métaux ; les dents de l'homme ont commencé à moudre le grain de blé ; il n'y a pas entre art et nature cette opposition qu'on se plaît à signaler.

Posidonius applique la même idée à l'histoire de la civilisation ; dans sa suite à Polybe, en cinquante-deux livres qui traitent des événements qui ont eu lieu de 145 à 86, il apprécie la civilisation romaine comme une continuation des civilisations précédentes, étrusque et grecque ; mais elle leur a donné la perfection et l'achèvement.

L'histoire comme la géographie, comme la morale et la physique témoignent, pour Posidonius, d'une même continuité dynamique que l'objet de la philosophie est de partout retrouver.

23. *Lettre à Lucilius*, 90.

III – Les Épicuriens du Ier siècle

L'épicurisme participa, lui aussi, à cette sorte de renaissance de la philosophie après la conquête romaine ; Apollodore qui meurt en 81, Phèdre que Cicéron entend à Athènes en 79, Zénon de Sidon qui était un vieillard en 76, Philodème de Gadara, un ami de Cicéron, dont les fouilles d'Herculanum ont révélé plusieurs œuvres, enfin Lucrèce (93-51), voilà bien des noms qui prouvent à quel point l'épicurisme était en vue dans le monde romain.

Les épicuriens ont à se défendre contre les autres écoles. Dans son traité *Sur les Signes*, Philodème fait connaître une discussion entre le stoïcien Denys et les épicuriens Zénon, Bromius et Démétrius Lacon. On sait l'emploi qu'Épicure fait des signes pour passer des phénomènes à ces réalités invisibles que sont le vide et les atomes ; le mouvement par exemple est le signe du vide. À quoi Denys objectait qu'on n'a pas le droit de passer de phénomènes passagers à des réalités d'un autre ordre, éternelles et immuables, comme le vide et les atomes ; ou, si l'on se fonde sur une analogie avec ce que l'on observe (par exemple en concluant de l'immutabilité des espèces à celle des atomes), on doit ou bien la limiter aux cas identiques, et alors elle est inféconde, ou bien on doit indiquer le degré de ressemblance, et on est en plein arbitraire. Zénon répond en défendant l'induction épicurienne, « le passage du semblable au semblable » ; son principe est que l'invisible (ἄδηλον) n'est tel pour nous que par sa petitesse ; mais les conditions d'existence sont les mêmes en petit que celles que nous observons en grand ; ayant par exemple observé dans tous les mouvements que nous constatons ce caractère commun de ne pouvoir se produire que si les obstacles s'écartent, nous concluons à bon droit qu'il en est de même dans les mouvements cachés. Bromius ne fait d'ailleurs pas de difficulté à reconnaître qu'il faut rassembler de nombreux faits, mais surtout des faits semblables qui soient en même temps différents et permettent de mieux dégager la circonstance qui les accompagne inséparablement (τὸ συνεδρεῦον ἀχωρίστως) ; et Démétrius ajoute qu'on ne doit conclure que de cas éprou-

vés de tout côté et qui ne laissent pas à l'affirmation contraire une lueur de vraisemblance.

Cette discussion si intéressante, dont nous ne dégageons que deux points essentiels, suppose une sorte de confiance dans une nature inaltérable sur laquelle s'appuient les conclusions inductives ; l'épicurien reconnaît des concepts stables, des « caractères communs immuables » ; « telle chose, dit-il encore, est le concept propre de telle autre chose ; comme lorsque nous disons que le corps, comme tel, a masse et résistance, et que l'homme, comme tel, est un animal raisonnable »[24].

Ce même mélange de rationalisme et d'empirisme se voit dans la réponse que Démétrius Lacon fait aux sceptiques qui prétendaient montrer l'impossibilité de la démonstration parce qu'elle a toujours besoin elle-même d'être démontrée. « L'on établit une démonstration particulière concluante, par exemple celle qu'il y a des atomes et du vide, et l'on montre qu'elle est sûre ; nous aurons alors en elle la preuve de la démonstration générique ; car, là où est l'espèce d'un genre, là on trouve le genre dont elle est l'espèce. »[25] C'est toujours le même trait qui rend si sympathique l'attitude intellectuelle des épicuriens : leur dégoût du verbalisme et de la dialectique et leur bravoure à se jeter *in medias res.*

Le livre de Philodème *Sur la Rhétorique* donne la réponse épicurienne à la question à la mode, si la rhétorique est un art. Il s'agit surtout de savoir si l'enseignement qu'on donnait dans les écoles de sophistes pouvait être pratiquement utilisé devant les assemblées du peuple et les tribunaux. Épicure déjà disait que « séduits par le bruit des périodes égales, opposées et à chute semblable, les jeunes gens paient un salaire aux sophistes, mais connaissent bientôt qu'ils ont perdu leur argent ». C'est donc un art, mais un art inutile au politique. Mais il y avait sur ce point des discussions à l'intérieur de l'école, et l'on voit Philodème blâmer sévèrement deux épicuriens de Rhodes qui prétendent trouver dans Épicure la preuve que la rhétorique n'est pas un art.

24. Cf. surtout dans l'édition Teubner du περί σημείων, les colonnes 20, 28, 29 et 34.

25. SEXTUS, *Contre les Mathématiciens,* VIII, 348.

Son traité *De la Musique*, où il discute les opinions du stoïcien Diogène de Babylone, est aussi d'un grand intérêt. Le stoïcien se montre ici le véritable conservateur et fait valoir en faveur de la musique sa liaison intime avec la civilisation grecque traditionnelle, son rapport avec la piété et le culte des dieux, la manière dont elle apaise les passions et unit les hommes. L'épicurien est au contraire le véritable rationaliste, l'esprit libre qui ne s'en laisse pas imposer par les usages et les coutumes, contestant par exemple que le chant ajoute rien à la gravité des pensées d'un poème.

Son petit traité *Sur la Colère*, qui utilise Chrysippe dans la description de cette passion, distingue la colère vaine d'une colère naturelle, l'indignation, que seuls les méchants n'éprouvent pas et qui est inévitable même chez le sage[26].

On a vu déjà le mal que se donne Philodème pour défendre l'orthodoxie épicurienne contre les hétérodoxes de l'école qu'il appelle les sophistes et contre qui il a écrit un traité spécial. Dans un court fragment de ce traité, récemment étudié, il indique le fameux quadruple remède *(tetrapharmakon)* épicurien contre tous les maux : « Dieu n'est pas à craindre, la mort n'est pas redoutable, le bien est d'acquisition facile, le danger facile à supporter », sorte de formulaire dont Épicure avait donné le goût à ses disciples[27].

C'est enfin l'époque qui a vu naître l'admirable poème de Lucrèce *De la Nature* qui chante la sérénité d'un esprit apaisé par la vision épicurienne des choses. Les éloges d'Épicure nous sont une preuve de l'accueil enthousiaste que ses idées trouvaient chez les meilleurs esprits de Rome. Il y a là une gravité d'accent qui fait contraste avec l'agilité dialectique des autres écoles grecques, avec cette virtuosité qui devaient être peu prisées à Rome. Dans ce vaste poème, tout vient-il d'Épicure ? Non assurément ; bien des détails techniques de l'explication des météores au livre IV reviennent plutôt à Posidonius ou à Théophraste ; il prend aussi parfois directement à Empédocle ; on y trouve des interprétations allégoriques peu habituelles chez les épicuriens. De plus, le sentiment même n'est pas tout à fait épicurien, et la sérénité de Lucrèce est mélangée de pessimisme ; elle ne vient pas d'Épicure, cette histoire de

26. Édité par Wilcke, Teubner, 1914.
27. VOGLIANO, *Rivista di filologia*, 1926.

l'humanité qui se trouve à la fin du livre V, et qui montre dans la civilisation une déchéance plutôt qu'un progrès ; ce sentiment de la décadence irrémédiable, mille fois exprimé, n'a pas son modèle chez le maître. Qu'on songe aussi au livre III sur la mortalité de l'âme : Lucrèce a montré par une foule d'arguments que l'âme est mortelle ; cela suffirait à un épicurien ; mais toute la fin s'adresse à ceux qui gardent des inquiétudes, une fois la thèse admise ; Lucrèce veut encore nous protéger contre l'horreur du néant, par la méditation de la « mort immortelle ». La célèbre prosopopée de la nature n'use pas d'arguments épicuriens, mais elle insiste sur l'éternelle monotonie des choses *(eadem sunt omnia semper)*, suggérant ainsi bien plutôt le dégoût de la vie que l'intrépidité devant la mort. Lucrèce, ici, utilise, bien plus qu'Épicure, les thèmes pessimistes que nous avons rencontrés dans les diatribes.

IV. – La fin de la nouvelle Académie

La crise qui atteint toutes les écoles dans la première moitié du premier siècle touche aussi l'Académie : les deux scholarques qui succèdent à Clitomaque, Philon de Larisse (110-85) et Antiochus d'Ascalon (85-69), ne s'entendirent ni avec leurs prédécesseurs ni entre eux sur la signification à donner à la doctrine académicienne. Nous pouvons nous faire une idée de ce débat par les *Académiques* de Cicéron. Cicéron, qui connut Philon à Rome entre 88 et 85, qui fut élève d'Antiochus à Athènes en 79, écrivit en 46 un premier traité, les *Premiers Académiques*, dont le premier livre, perdu, le *Catulus*, contenait l'exposé de la théorie de Carnéade, et le second, conservé, le *Lucullus*, contient précisément l'exposé de la doctrine d'Antiochus par Lucullus, suivi de la réfutation qu'en donne Cicéron, en se conformant à Philon de Larisse. L'année suivante il écrivit une seconde rédaction du même traité, en quatre livres, les *Seconds Académiques* ; le premier livre, seul conservé, contient un exposé de la doctrine d'Antiochus, mis dans la bouche de Varron.

Pour bien faire comprendre le sujet du débat, nous devancerons le temps et exposerons d'abord le contenu de ce premier livre des *Seconds Académiques*. Varron-Antiochus y expose une thèse historique des plus étranges ; les véritables conti-

nuateurs de Platon et des académiciens, ce ne sont point Arcésilas et Carnéade, ce sont les stoïciens ; et c'est en reprenant le stoïcisme bien compris et purgé de ses inconséquences que l'on renouera la tradition académique. Zénon de Cittium, qui l'a reçue par Polémon, n'a fait que changer quelques noms ; en appelant *préférables* la richesse et la santé que Platon appelait des biens, il n'a rien changé aux règles de la conduite ; tout en rejetant l'incorporéité de l'âme, il a gardé l'essentiel de la physique platonicienne qui est la dualité d'un agent et d'un patient ; enfin il admet comme Platon la certitude, tout en la plaçant dans les sens. Antiochus est ici le fondateur d'un dogmatisme syncrétiste qui efface toutes les nuances : il collabore, à sa manière, à ce rapprochement du platonisme et du stoïcisme que l'on constate chez Panétius et Posidonius.

Or Cicéron raconte que, en 87 avant J.-C., Lucullus, étant proquesteur à Alexandrie, avait parmi ses familiers Antiochus et son ami Héraclite de Tyr : l'on avait apporté à Alexandrie deux livres de Philon ; Antiochus, les ayant lus, s'irrita et demanda à Héraclite s'il avait jamais ouï Philon ou un Académicien quelconque dire de telles choses ; c'est à ce moment qu'il écrivit contre son maître un livre intitulé le *Sosus*.

Ce qui cause l'irritation d'Antiochus ne peut être dû, semble-t-il, qu'à la manière singulière qu'il a lui-même d'écrire l'histoire ; dans sa réponse à Lucullus et à Varron, Cicéron, qui représente Philon, leur oppose une autre vérité historique, celle de la tradition sceptique, qui commence avec les physiciens Anaxagore et Empédocle, continue avec Socrate qu'Antiochus voudrait séparer de Platon, avec Platon lui-même et les Cyrénaïques [28]. Quant à Philon, le néo-platonicien Numénius raconte qu'il a changé d'avis et que, après avoir cultivé et exagéré les dogmes de Clitomaque, il devint lui-même dogmatique, « retourné par l'évidence qu'il trouvait dans les impressions passives et leur accord entre elles » [29]. Philon était-il donc sur la pente qui menait au dogmatisme d'Antiochus ? Dans la même phrase, d'après Sextus [30], Philon dit que les choses sont incompréhensibles et qu'elles sont

28. *Premiers Académiques*, 72-76. ; *Derniers Académiques*, 43-46.
29. EUSÈBE, *Préparation évangélique*, XIV, 712.
30. *Hypotyposes*, I, 235.

compréhensibles ; Cicéron le représente à la fois ruinant la définition zénonienne de la représentation compréhensive et refusant pourtant d'admettre que rien ne puisse être compris[31]. Enfin, on le voit admettre à la fois des choses évidentes *(perspicua)* qui sont empreintes dans l'esprit, tout en n'accordant pas que ces choses soient perçues. Antiochus, qui le connaissait bien pour avoir été son élève pendant beaucoup plus de temps que personne d'autre, a-t-il tort de le taxer de contradiction ? La contradiction n'est peut-être qu'apparente ; Philon a pu admettre des évidences irrésistibles, sans admettre le critère stoïcien ; et le texte de Sextus ne veut pas dire autre chose : si l'on veut user du critère stoïcien (c'est-à-dire une représentation non seulement correspondante à l'objet mais capable d'être distinguée de tout autre qui ne l'est pas), rien n'est compréhensible ; en se laissant aller à la spontanéité de la nature, il y a des choses compréhensibles ; ce sont les *perspicua* dont parle Cicéron. Philon est donc de ces philosophes dont le Sceptique Énésidème dit qu'ils dogmatisent sur beaucoup de choses, mais ne veulent pas faire reposer leurs affirmations sur la représentation compréhensive. De fait Stobée[32] nous a conservé sous son nom l'esquisse d'un véritable enseignement moral, dont le dessin n'est pas très différent de celui de l'enseignement stoïcien.

Telle est l'issue de la pensée académique qui tend à se durcir en dogmes.

BIBLIOGRAPHIE

I. – A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin, 1892.

A. BESANÇON, *Les adversaires de l'Hellénisme à Rome*, Paris, 1910, chap. V.

PANAETII et HÉCATONIS *Fragmenta*, éd. FOWLER, dissert., Bonn, 1885.

B. N. TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, Paris 1931.

M. POHLENZ, *Antikes Führertum, Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig, 1931.

M. VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits, sa doctrine*, Amsterdam 1946 ; *Panaetii Rhodii fragmenta*, Leyde, 1932.

31. *Premiers Académiques*, II, § 34.
32. *Éclogues* II, 40.

E. Bréhier, « Sur une des origines de l'humanisme moderne », *Études de philosophie antique*, Paris, 1955, p. 131.
A. Grilli, « Studi paneziani », *Studi italiani di Filologia classica*, XXIX, 1, 1957 ; cf. *Revue philosophique*, 1960, p. 233.
P.-M. Schuhl, « Panaitios et la philosophie active », *Revue philosophique*, 1960, p. 233 *sq*.

II. – J. Bake, *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae*, Leyde, 1810.
K. Reinhardt, *Poseidonios*, Munich, 1921 ; *Kosmos und Sympathie*, Munich, 1926 ; *Poseidonios über Ursprung und Entartung*; Art. Poseidonios, *Realenzyklopaedie* Pauly-Wissowa.
J. Heinemann, *Poseidonios Metaphysische Schriften*, I, Breslau, 1921, II, 1928.
W. Jaeger, Nemesios von Emesa (*Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin, 1914).
M. Pohlenz, De Posidonii περὶ παθῶν (*Fleckeisens Jahrbücher für class. Philologie*. Supplementband XXIV, 1898).
W. Capelle, Die Schrift von der Welt, *Neue Jahrbücher f. d. kl. A.*, XV, 1905, p. 55.
W. Capelle, Die griechische Erdkunde und Poseidonios, *ibid.*, XXXIII, 1920, p. 305.
E. Bréhier, « Poseidonios d'Apamée théoricien de la géométrie », *Rev. Et. gr.*, 1914 : *Études de philosophie antique*, 1955, p. 117-130.
J. F. Dobson, *The Poseidonios myth*, 1918.
M. Laffranque, Poseidonios d'Apamée et les mines d'Ibérie, *Pallas*, V, Toulouse, 1957 ; cf. *Rev. philos.*, 1958, p. 377 ; *Poseidonios d'Apamée*, Paris, 1965.

III. – Éditions des fragments de *Philodème* dans la bibliothèque Teubner : en outre le περὶ θεῶν ἀγώγης est édité par Diels, *Preuss. Akademic der Wissenschaften*, 1916, nos 4 et 6. (Cf. Philippson, *Hermes*, LIII, p. 358, et LIV, p. 216.)
V. de Falco, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Naples, 1923.
C. Ciussani, *Studi lucreziani*, Turin, 1906.
Lucrèce, *De la Nature*, édition et traduction Ernoult, coll. Guillaume Budé, 2 vol., 1920 ; *Commentaire* de L. Robin, *ibid.*, 3 vol., 1925, 1926 et 1928.
Martha, *Le Poème de Lucrèce*.
G. Della Valle, Tito Lucrezio Caro et l'epicureismo campano, *Atti dell' Accademia pontaniana*, vol XLII, Naples, 1933.
Epicurea in memoriam E. Bignone, Gênes, 1959.
P. Boyance, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963.

Chapitre VI
Les courants d'idées aux deux premiers siècles de notre ère

I. – Caractères généraux de la période

Rien de plus confus que l'histoire de la pensée intellectuelle aux deux premiers siècles de notre ère ; ces deux siècles voient briller d'un dernier éclat, avec Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle, puis disparaître, les grands dogmatismes post-aristotéliciens. Inversement, c'est la renaissance de l'idéalisme athénien des Vᵉ et IVᵉ siècles, des systèmes de Platon et d'Aristote. Philon d'Alexandrie au début de notre ère, Plutarque de Chéronée (49-120), puis les commentateurs de Platon, en particulier Albinus vers le milieu du IIᵉ siècle, ceux d'Aristote en sont les témoins ; en même temps se crée une littérature pythagoricienne, tout imprégnée de platonisme. Mais à côté des grandes écoles philosophiques, que de motifs nouveaux de pensées qui s'efforcent de prendre forme et d'entrer dans le courant de la civilisation ! C'est la pénétration réciproque de l'hellénisme et de l'Orient ; les juifs d'Alexandrie, avec Philon, s'y font d'abord une place ; puis c'est le christianisme : le IIᵉ siècle voit simultanément les apologistes, Justin, Tatien et Irénée, et l'éclosion des grands systèmes gnostiques ; plus cachées mais non moins actives sont les religions orientales, en particulier celle de Mithra, qui, outre leurs cultes et leurs mystères, ont des conceptions d'ensemble de l'univers et de la destinée humaine.

Ce n'est que par abstraction que l'on peut étudier isolément ces mouvements de pensée ; ils appartiennent à une même civilisation intellectuelle dont il importe de saisir les

caractères communs : en premier lieu, la période créatrice est bien achevée ; on ne continue pas les œuvres de Platon, d'Aristote et de Chrysippe, on les commente, et leur lecture assidue donne lieu à des exercices sans cesse renouvelés. On n'éprouve pas le besoin de réviser leur conception de l'univers et du cosmos ; cette conception, qui a été chez eux le fruit de l'expérience et du raisonnement, est maintenant une image fixe d'où l'on part ; un monde fini et unique, le géocentrisme, l'opposition de la terre, lieu du changement et de la corruption, et du ciel incorruptible, avec les régions intermédiaires de l'air, l'influence plus ou moins considérable des astres sur les destinées terrestres, voilà des dogmes communs à presque tous et qui d'ici longtemps ne seront pas révisés. Nulle curiosité philosophique profonde ; par suite, si l'on en excepte les arts pratiques, la médecine (Galien), les mécaniques (Héron d'Alexandrie) et même l'alchimie, nulle curiosité scientifique ; ces arts en effet se vantent le plus souvent d'être de simples pratiques, fruits de l'expérience, qui sont tout à fait indépendants des sciences théoriques ; si Galien sans doute veut que le médecin soit philosophe, il entend par là non pas qu'il doive avoir ses théories personnelles, mais qu'il doit user pour la physiologie des physiques aristotélicienne ou stoïcienne ; en revanche Sextus Empiricus et l'école des médecins dits empiriques ont grand soin de restreindre la méthode du médecin à la pure observation. Les sciences théoriques, mathématiques, musique, astronomie ne servent pas plus aux arts pratiques qu'à la spéculation sur l'univers ; on se demande souvent quelle doit être leur place dans l'éducation ; on a comme peur de les voir se développer pour elles-mêmes, et on ne leur laisse en général qu'un rôle subordonné ; il faut en étudier tout ce qui est nécessaire pour comprendre et concevoir le système du cosmos, mais sans plus ; ce cycle de l'éducation libérale (παιδεία ἐγκύκλιος) est tout au plus l'esclave ou l'introducteur de la philosophie ; Théon de Smyrne écrit vers 125 un ouvrage sur les connaissances mathématiques nécessaires pour lire Platon ; l'arithmétique, chez Philon d'Alexandrie, ne sert qu'à préparer le symbolisme numérique.

Ainsi une intelligence figée en images qui s'imposent, et tout l'essor intellectuel arrêté, voilà un trait général de cette période. Il s'ensuit que, à certains égards, la philosophie ne

fournit plus que des thèmes, et des thèmes si usés que l'on ne peut les renouveler que par la virtuosité de la forme. La philosophie tomberait-elle dans la pure rhétorique ? C'est pour elle un constant danger ; combien de fois Épictète l'a-t-il senti, qui reproche constamment à ses élèves leur absence de sentiments profonds et leur tendance à la pure habileté rhétorique ! Combien de fois déjà Sénèque sacrifie-t-il la pensée au balancement de la phrase et à la découverte d'ingénieuses formules ! Et l'on voit un Maxime de Tyr exposer en style élégant le pour et le contre sur les sujets philosophiques les plus graves, la vie pratique et active, le rôle des sciences dans la philosophie[1]. Si bien que, dans la lutte constante entre les professeurs de rhétorique conférenciers ou sophistes et les philosophes, les sophistes sont près de triompher ; un Ælius Aristide (117-177), qui critique passionnément la condamnation de la rhétorique par Platon dans le *Gorgias*, met l'éducation formelle du rhéteur bien au-dessus de celle du philosophe[2].

Cette tournure frivole de la pensée, qui ne trouve aucun obstacle dans une activité méthodique de l'esprit, a au contraire son contrepoids dans des préoccupations morales et religieuses qui sont foncièrement les mêmes dans toutes les écoles. On cherche à ce moment, chez le philosophe, un guide, un consolateur, un directeur de conscience. La philosophie est une école de paix et de sérénité. Si elle prétend rester recherche et connaissance de la vérité, c'est à cause de la valeur que cette connaissance a pour la paix de l'âme et son bonheur. « La philosophie, dit Albinus en son *Manuel de philosophie platonicienne*, est, en même temps que le désir de sagesse, la délivrance de l'âme et sa conversion en dehors du corps, qui nous tourne vers les intelligibles et les êtres véritables. » Ce qui importe dans la connaissance de la vérité, c'est d'atteindre l'objet de la vérité, qui seul produit le bonheur, ce n'est pas la méthode selon laquelle on le recherche. Il s'agit moins, on l'a vu déjà à propos du stoïcisme, de découvrir une vérité nouvelle que de transformer l'esprit et la vision qu'il a des choses, les jugements qu'il porte sur elles ; ce résultat est acquis moins en instruisant l'esprit qu'en le frappant.

1. *Dissertations*, V et VI, XX et XXI.
2. A. Boulanger, *Ælius Aristide*, 1923.

II. – Le stoïcisme à l'époque impériale

Aussi, quelles sont les formes littéraires que prend la philosophie stoïcienne ? Des sortes de catéchismes moraux comme les discours de Musonius, des sermons à thèmes philosophiques comme ceux de Dion Chrysostome, des lettres ou des traités de direction spirituelle, comme chez Sénèque, des causeries qui visent à l'entraînement spirituel chez Épictète, l'examen de conscience chez Marc-Aurèle. Mais, au-dessous de ces œuvres littéraires, il faut songer aux innombrables anonymes qui, au milieu des vices croissants de la société romaine, où les non-possédants ne songent qu'à vivre de la clientèle des riches et sur les fonds publics, se donnent pour mission le relèvement moral. Quelquefois nous assistons à la naissance de ces vocations : c'est par exemple le marchand Damasippe qui, après une faillite, se fait stoïcien ; « n'ayant plus d'affaires à moi, je m'occupe de celles des autres », lui fait dire Horace[3] ; c'est Dion Chrysostome, le brillant conférencier mondain qui, ruiné par l'exil sous Domitien en 83, prend le bâton des cyniques et va de ville en ville prêcher la bonne parole. Autour des plus célèbres se forment des cercles de jeunes gens, véritable foyer de propagande ; Dion suscitait la vocation de Favorinus d'Arles, dont on a retrouvé récemment sur un papyrus un discours sur l'Exil[4] ; le satirique Perse[5] nous dit l'enthousiasme qu'éveillait chez les jeunes gens le stoïcien Cornutus, l'auteur d'une petite théologie stoïcienne allégorique qui nous est conservée. Lucien raconte quelle place tenait dans sa ville Démonax, le stoïcien dont la parole apaisante calmait les disputes dans le privé comme dans le public. On sait combien de jeunes Romains étaient envoyés chez Épictète, sur les rivages lointains de Nicopolis, et combien il avait de mal à leur faire quitter l'ombre de l'école pour la vie publique. Il faut lire l'*Hermotime* de Lucien pour voir jusqu'où allait l'engouement pour les philosophes directeurs

3. *Satires*, livre II, III, 18.
4. Cf. CUMONT, *Journal des Savants*, 1931, p. 370, et COLLART, *Revue de l'Association Guillaume Budé*, 1932.
5. *Satire*, V.

de conscience, chez qui l'on voyait des disciples aux cheveux blanchis et ne se lassant pas d'apprendre.

Avec de si multiples ramifications, il est naturel que le stoïcisme affleure parfois dans la vie politique : le stoïcisme est suspect, surtout aux mauvais empereurs : parmi les accusations de Tigellinus, l'affranchi de Néron, contre Rubellius Plautus, le petit-fils d'Auguste, qu'il voulait faire passer pour un prétendant à l'empire, se trouve l'imputation de stoïcisme. « Il suit, dit l'accusateur, la secte arrogante des stoïciens, fauteurs de troubles et désireux de désordre. » Rubellius alors en Syrie (en 62) avait auprès de lui comme conseillers moraux les philosophes Coeranus et Musonius ; et, comme on lui envoyait des soldats pour le mettre à mort, contre l'opinion d'un affranchi qui voulait qu'il résistât, ils lui conseillèrent « à la place d'une vie incertaine et tremblante la fermeté d'une mort toute prête ». Plus tard, en 65, l'exil de Musonius et de Cornutus est compris dans les mesures ordonnées par Néron à la suite de la conjuration de Pison ; Musonius était suspect d'apprendre la philosophie aux jeunes gens[6]. Opposition muette, on le voit par ces exemples, et non pas résistance ouverte ; le stoïcisme n'est pas devenu, plus qu'il ne l'a jamais été, un parti politique ; le célèbre Thraséas n'était pas un politique. Sous Vespasien, nouvel assaut ; le gendre de Thraséas, Helvidius Priscus, alors stratège, est accusé de refuser de rendre les honneurs à l'empereur et de faire de la propagande en faveur de la démocratie ; en 71, tous les philosophes sont chassés de Rome, sauf Musonius, qui, rappelé à Rome sous Galba, ne fut pas inquiété. C'est vers cette époque que Dion Chrysostome, encore rhéteur et non touché par la grâce cynique, prononce des discours *Contre les Philosophes*, « ces pestes des cités et des gouvernements ». Plus tard, en 85, le soupçonneux Domitien faisait tuer le sophiste Maternus pour avoir prononcé un discours d'école contre les tyrans, Rusticus Arulinus « parce qu'il philosophait et considérait Thraséas comme un saint », Herennius Senecion pour avoir rédigé une vie d'Helvidius Priscus [7].

---

6. Boissier, *L'Opposition sous les Césars*, chapitre ii ; Tacite, *Annales*, XIV, 57 et 59 ; XV, 71.

7. Dion Cassius, *Histoire romaine*, 66, 12-19 ; 67, 13.

Le stoïcisme, si répandu, a-t-il laissé quelque chose de lui dans le droit romain ? Le caractère historique du droit romain est sans doute son indépendance quasi parfaite de la religion et de la morale, c'est aussi une notion de la souveraineté de l'État, vraiment étrangère à la Grèce ; aussi, bien que les traités théoriques comme les *Lois* de Cicéron soient d'inspiration stoïcienne, bien que l'on puisse trouver chez Ulpien une définition stoïcienne de la justice, « la volonté constante et perpétuelle d'attribuer à chacun le sien », le stoïcisme n'a joué là qu'un rôle effacé ; les historiens du droit ne sont même pas d'accord pour faire remonter au stoïcisme la notion de droit naturel, et plusieurs lui donnent une origine purement romaine[8].

L'enseignement des stoïciens se présente sous plusieurs formes assez différentes : il y a d'abord, dans l'école, un enseignement technique très sec et scolastique, fondé sur la lecture commentée des anciens maîtres, de Chrysippe en particulier, celui qu'Aulu-Gelle a connu chez les stoïciens d'Athènes dans la première moitié du IIe siècle ; il en indique les divisions, en particulier celles de la dialectique et de la morale, qui ne font que reproduire les divisions traditionnelles. On apprend en particulier à mettre en forme les syllogismes[9]. Chez Philon d'Alexandrie, chez Épictète, on trouve nombre d'allusions à des leçons d'école de ce genre ; Épictète reproche plusieurs fois aux maîtres de philosophie de s'en tenir à l'interprétation de Chrysippe et d'être de purs philologues. Il est à noter que les seuls stoïciens qu'on lit sont de l'ancien stoïcisme ; les plus récents que cite Épictète sont Archédème, Antipater et Crinis ; on ignore Panétius et Posidonius, et, avec eux, la direction nouvelle, humaniste et platonicienne qu'avait prise l'école. Épictète est plus près de Zénon que de Panétius [10].

Il y avait un enseignement plus vivant et plus agissant. Il employait tous les procédés depuis le discours public, à la manière du rhéteur, adressé à tous, jusqu'à la consultation personnelle, adaptée à chaque cas particulier. Plutarque nous parle de l'étonnement des gens qui, habitués à entendre les philosophes dans les écoles, avec le même sentiment qu'ils

8. HILDENBRAND, *Geschichte und System der Rechts und Staatsphilosophie*, I, 600, contre VOIGT, *Römische Rechtsgeschichte*, I, 237 *sq.*

9. AULU-GELLE, *Nuits attiques*, I, 2 ; II, 8.

10. PHILON, *De l'Agriculture*, § 139, éd. Cohn ; ÉPICTÈTE, *Dissertations*, I, 17, 13, III, 2, 13.

écoutent les tragédiens dans les théâtres, ou les sophistes dans leur chaire, c'est-à-dire en cherchant en eux la seule virtuosité de parole, sont tout surpris que, le cours une fois fini, ils ne déposent pas leurs idées avec leurs cahiers ; et surtout « lorsque le philosophe les prend en particulier et les avertit franchement de leurs fautes, ils le trouvent déplacé ; ... ils ignorent que chez les vrais philosophes, le sérieux et la plaisanterie, le sourire et la sévérité, et surtout les raisonnements qu'ils tiennent à chacun en particulier ont la plus utile influence »[11]. Entre ces conférences morales d'apparat dont les discours de Dion Chrysostome donnent l'exemple et ces consultations personnelles, telles que celle que Sénèque a écrite pour son ami Sérénus *Sur la Tranquillité de l'âme*, il y a toutes sortes de procédés intermédiaires : en particulier, dans l'enceinte de l'école, la diatribe. Le maître (ou un élève) vient de faire une leçon technique ; il donne la permission de l'interroger, et commence alors une improvisation, libérée de toutes formes techniques, dans un style souvent brillant et imagé, plein d'anecdotes, ayant recours à l'indignation ou à l'ironie ; tel est le procédé que le philosophe Taurus employait à Athènes, d'après Aulu-Gelle (I, 26) ; tel est celui d'Épictète dont l'élève Arrien a rédigé les célèbres diatribes. Il est même visible que, dans cette rédaction, est parfois entré le résumé de la leçon ou du commentaire technique, que venait de faire le disciple, à quoi nous devons de très rares mais précieuses indications techniques sur l'ancien stoïcisme, dont le ton tranche d'une manière remarquable avec les vigoureuses sorties du maître[12].

III. – Musonius Rufus

De Musonius Rufus, Stobée, en son *Florilège*, a conservé quelques prédications morales, rédigées par un de ses élèves ; par exemple un sermon *Sur la nourriture* (17, 43), où il fait de l'abstinence dans le boire et le manger le principe de la tempérance et recommande, à la manière d'un Pythagoricien, le végétarisme ; dans le sermon *Sur l'abri* (1, 64), il prescrit la simplicité dans le vêtement et dans l'architecture ; ailleurs (19,

11. PLUTARQUE, *De la bonne manière d'écouter*, chap. XII.

12. Par exemple dans II, 1, les § 1 à 7 résument la leçon du jour ; le reste est la diatribe.

16) il écrit pour recommander aux philosophes de ne pas porter plainte contre les insultes qui, effectivement (il suffit de lire Épictète), devaient être nombreuses (56, 20). À ceux qui croient la vocation de philosophe incompatible avec le mariage, il répond en citant toute une liste de grands philosophes mariés, Pythagore, Socrate, Cratès, et en faisant l'éloge du mariage : « le détruire, c'est détruire la famille et la cité ; c'est détruire tout le genre humain » (67, 20) ; il en indique les devoirs ; il met en garde contre l'incontinence. Ailleurs (75, 15), il se montre fort préoccupé de la diminution du nombre des enfants dans les familles romaines, « la chose la plus nuisible qui puisse être à la cité », et s'élève en particulier contre l'abominable pratique, toujours vivante, paraît-il, de l'exposition des enfants. À un jeune homme qui voulait faire de la philosophie malgré l'ordre formel de ses parents, et qui lui demandait s'il n'y avait pas des cas où un fils pouvait désobéir, il répond en recommandant l'obéissance complète et stricte aux parents, tout en lui faisant comprendre que ses parents ne peuvent pas et même ne veulent pas l'empêcher de philosopher, c'est-à-dire non pas de porter barbe longue et manteau court, mais d'être juste et tempérant. Il faut enfin citer sa méditation sur l'exil, qui ne nous prive d'aucun bien véritable[13].

On voit la manière : des morceaux courts, de même inspiration, mais sans appareil technique, sans systématisation et dont chacun se suffit à lui-même. En une pareille éducation, Musonius a la plus grande confiance ; c'est elle qui fait les bons rois comme les bons citoyens ; le maître de morale est indispensable ; il est utile de manger, de boire et de dormir sous la surveillance d'un homme de bien (56, 19). De cet éducateur moral, il se fait la plus haute idée ; aussi il a plutôt à décourager qu'à éveiller les vocations : « Il vaut mieux qu'ils ne s'approchent pas du philosophe, la plupart des jeunes gens qui disent vouloir philosopher ; leur approche est une tache pour la philosophie. » Et il fait voir le contraste entre l'auditoire du philosophe mondain, applaudissant et louant, et celui du philosophe véritable qui donne la conscience du péché et amène au repentir[14]. Il faut ajouter, pour compléter ce por-

13. STOBÉE, 69, 23 ; 70, 14 ; 75, 15 ; 84, 21.
14. AULU-GELLE, *Nuits attiques*, II, 1.

trait, que Musonius connaît les rebuffades venant, comme dit Tacite, qui raconte l'anecdote, d'une sagesse intempestive ; envoyé par Vitellius, en 69, pour inviter à la concorde l'armée flavienne qui était aux portes de Rome, il dut subir, en se mêlant aux manipules, les brocards et même les mauvais traitements des soldats[15].

IV. – Sénèque

Moins candide était Sénèque, précepteur puis ministre de Néron ; né à Cordoue, en 4 avant J.-C., d'un rhéteur dont il reste beaucoup de thèmes de discours et d'exercices, il reçut une éducation soignée dans la maison de sa tante, dont le mari, Vitrasius Pollio, fut préfet d'Égypte pendant seize ans ; en 41, il fut exilé en Corse par Claude à la suite d'un scandale de cour, et il écrivit à un ministre tout-puissant, en 43, une *Consolation à Polybe*, que l'on trouvera pleine de flatteries ; en 49, il est rappelé par Agrippine qui lui confie l'éducation de Néron ; de 54 à 61, il est le ministre de Néron ; disgracié, il vit dans la retraite de 62 à 65, et, sur l'ordre de Néron, il finit par le suicide. De 41 à 62, il écrivit ses œuvres, dix traités moraux ou dialogues (le mot *dialogi* traduit le grec *diatribes* et indique tout de suite le genre littéraire où il faut les placer) ; vers 59, il écrit le traité *Des Bienfaits*. C'est vers la fin de sa vie, après sa retraite, qu'il écrit, en 62, les *Questions naturelles*, où il nous fait connaître l'explication des météores, qu'il emprunte surtout à Asclépiodote de Nicée, un élève de Posidonius, et les fameuses *Lettres à Lucilius* ; Lucilius, procurateur de Sicile, n'y joue qu'un rôle bien effacé ; dans ces cent vingt-quatre lettres, on voit moins une effective direction de conscience que l'usage d'une forme littéraire, qu'il choisit sous l'influence d'un recueil de lettres d'Épicure, qu'il venait de lire et qu'il cite constamment dans les vingt-neuf premières lettres, forme littéraire plus commode à un homme toujours en peine d'ordonner ses idées[16].

Il se donne comme un stoïcien très libre ; les anciens « ne sont pas des maîtres mais des guides » ; il ne faut pas les suivre,

15. TACITE, *Histoires*, III, 71.
16. Cf. BOURGERY, *Revue de philologie*, 1911, p. 40 ; PICHON, *Journal des Savants*, mai 1912.

mais leur donner son adhésion ; leurs idées doivent être traitées comme un bien de famille à améliorer. Aussi n'éprouve-t-il aucun scrupule à ranger Épicure parmi les *prudentiores*, auprès de qui l'on prend conseil, et à le mettre avec Zénon et Socrate parmi ceux dont l'exemple et le caractère ont eu une influence plus grande que les paroles et l'enseignement[17]. Sénèque se montre donc non seulement fort détaché de la partie systématique de la philosophie, mais encore bien plus confiant dans les influences personnelles que dans l'influence des doctrines. C'est dire qu'il se méfie du trop de science et de la curiosité inutile : « Vouloir savoir plus qu'il n'est suffisant, c'est une manière d'intempérance. » On s'instruira dans les arts libéraux, mathématiques et astronomie, mais seulement aussi longtemps que l'esprit ne peut rien produire de plus grand. Et, après avoir exposé quelques subtilités stoïciennes, il ajoute : « Être sage est une chose moins cachée et plus simple. »[18]

On sent dès lors dans quel esprit il s'occupera de physique s'il s'en occupe ; c'est que la connaissance du monde et du ciel « élève l'âme et la transporte au niveau des objets qu'elle traite ». Ses recherches physiques, les *Questions naturelles*, comme sans doute ses livres perdus *Sur la situation de l'Inde*, la *Situation et la religion des Égyptiens*, sont des compilations, et encore, à propos d'un fragment d'histoire naturelle sur les poissons commence-t-il une diatribe contre le luxe de table, comme il blâme l'usage alimentaire de la glace, à l'occasion d'une recherche sur la formation de la neige. Sa théologie n'est aussi et ne veut être que d'édification morale. « Voulez-vous être agréable à Dieu ? Soyez bon ; lui rendre un culte, c'est l'imiter ; c'est non pas user de sacrifices, mais d'une volonté pieuse et droite. » Il a cette dévotion stoïcienne envers Dieu bienfaisant, Dieu témoin intérieur de nos actes, Dieu père, Dieu juge, qui laisse complètement intacte l'étude de sa nature et de son rapport au monde. L'origine divine de l'âme humaine, parcelle du divin descendue dans le corps, est encore pour lui matière à développement édifiant ; mais peu lui importe ce qu'est l'âme et où elle est[19].

17. *Lettres à Lucilius*, 45, 4 ; 80, 1 ; 64, 7 ; 22, 5 ; 6, 6.
18. *Ibid.*, 88, 36, 106, 11.
19. Voir successivement, *Lettres*, 117, 19 ; 95, 10 ; *Questions naturelles*, IV, 13 ;

Où Sénèque est vraiment chez lui, c'est dans le tableau subtil et mille fois nuancé des vices ou maladies morales qu'il veut soigner. Observation aiguë et pessimiste, voilà ce que nous trouvons chez lui. « C'est une réunion de bêtes fauves, dit-il de la société de son temps ; la différence, c'est que celles-ci, entre elles, sont douces et s'abstiennent de mordre ; les hommes se déchirent entre eux. »[20] Le sage ne s'irrite pas contre un vice commun à tous ; il verra les hommes d'un œil aussi favorable que le médecin voit ses malades ; il aura d'ailleurs comme contrepartie le sentiment de l'extrême fragilité des choses humaines, en lesquelles rien n'est certain que la mort[21]. Aussi Sénèque développe-t-il avec complaisance toutes les nuances du mal moral, en particulier ce dégoût de la vie et de l'action qui enlève le calme à son ami Sérénus : « Regret de la chose entreprise, crainte d'entreprendre, ballottement de l'esprit qui ne trouve pas d'issue parce qu'il ne peut ni commander à ses désirs, ni leur obéir. D'où l'ennui et le mécontentement de soi. »[22]

V. – Épictète

Sénèque s'adresse le plus souvent à des hommes faits, que les circonstances ont éprouvés et qu'il veut guérir. Épictète est le maître des jeunes gens dont il veut former la volonté ; souvent des jeunes gens riches destinés aux carrières publiques et qu'il faut garantir contre les mille dangers du servilisme, de la flatterie, des subits revers de fortune. Sous mille formes, il leur répète la même vérité ; le bien et le mal pour l'homme sont uniquement dans ce qui dépend de lui, c'est-à-dire dans le jugement et la volonté qui, selon qu'ils seront sains et droits, ou bien dépravés, produiront tout le bonheur ou le malheur dont l'homme est susceptible. La vraie liberté, c'est l'affranchissement des opinions fausses. L'époque d'Épictète est celle où l'*ingénu*, celui qui n'a dans ses ascendants que des hommes libres, se fait de plus en plus rare ; les

V, 15 ; *Lettres*, 95 ; 115 ; 44, 49 ; *Des Bienfaits*, II, 29 ; *Lettres*, 41, 2 ; 66, 12 ; 31, 11 ; 92, 30 ; *Questions*, VII, 25.

20. *De la Colère*, II, 8-10.

21. *Lettres*, 90, 11.

22. *De la Tranquillité*, chap. II.

affranchis et leurs familles ont un rôle qui va croissant ; Épictète lui-même est un esclave affranchi[23]. C'est cette libération de fait de l'esclave qu'Épictète transpose dans le sentiment moral : « Le dogme philosophique, dit-il, c'est ce qui fait relever la tête à ceux qui sont abaissés, ce qui permet de regarder les riches et les tyrans droit dans les yeux. »[24] C'est bien des fois qu'il exprime l'idée que le travail manuel ne déshonore pas, et à un de ses disciples qui craignait la pauvreté, il donne en exemple des mendiants, des esclaves et des travailleurs.

Cette liberté intérieure consiste dans « l'usage des représentations »[25]. Toute action, aussi bien chez l'animal que chez l'homme, suit une représentation ; l'animal comme l'homme use de ses représentations pour agir. Mais les bêtes n'ont pas conscience de cet usage ; l'homme en a conscience, et c'est pourquoi il peut en user bien ou mal, correctement ou non. « Ce qui n'est pas à moi ce sont mes aïeux, mes proches, mes amis, ma réputation, mon séjour. – Qu'est-ce qui est donc à toi ? – L'usage de mes représentations. Personne ne peut me forcer à penser ce que je ne pense pas. »[26]

À ce sentiment de liberté est lié un sentiment religieux très vif, qui consiste avant tout en une relation spéciale de l'homme à Dieu ; si l'homme est libre, c'est qu'il est une des parties principales de la nature en vue desquelles toutes les autres choses sont faites ; étant une partie principale, il est non pas comme les autres choses une œuvre de Dieu, mais un fragment de Dieu ; Dieu l'a donné à lui-même au lieu de le laisser dépendant[27]. Mais il faut bien entendre que cette apothéose de l'homme est moins une donnée brute qu'un idéal à réaliser et comme une croyance directrice.

VI. – Marc-Aurèle

L'examen de conscience quotidien est une pratique morale recommandée par Sénèque, qui la rapporte au Pytha-

23. Denis, *Histoire des idées morales*, t. II, p. 80.
24. *Dissertations*, III, 26, 35.
25. Bonhœffer, *Die Ethik des Epiktet*, p. 73 ; *Dissertations*, III, 20, 7 ; I, 9, 8 ; I, 16, 12 ; I, 10, 7 ; IV, 4, 4.
26. III, 24, 68.
27. II, 8.

goricien Sextius. Chaque soir, avant le sommeil, il faut se demander : « Quel mal ai-je guéri aujourd'hui ? À quel vice ai-je résisté ? En quoi suis-je meilleur ? »[28] C'est sûrement à ces pratiques de méditation intérieure que nous devons les pensées que Marc-Aurèle s'est adressées *À lui-même.* Il s'agit avant tout pour l'empereur, au milieu de ses soucis politiques et de ses campagnes contre les Barbares, de se garder contre le découragement. On sent chez lui une énergie qui a toujours besoin de se tendre à nouveau. Le sentiment de détresse au réveil, les pensées troublantes qui lui viennent, les reproches d'autrui sur ce que lui-même croit être le bien, la gêne de la cour et de la société, le sentiment du vide, de la monotonie et de la petitesse, les surprises de la chair, la violence de la colère, l'horreur du néant qui attend l'âme après la mort, voilà quelques exemples des dangers contre lesquels il lutte par une assidue méditation. Il ne pense pas grand bien en général des remèdes que propose la philosophie ; il sait l'incertitude de la physique et ne veut pas lier la vie morale à telle ou telle notion sur le monde et les dieux ; il connaît la vaine ostentation des leçons publiques ; il sait tout ce qu'a d'inefficace et d'inhumain la méthode de réprimande un peu brutale ; il y a chez lui une politesse qui l'exclut[29]. Aussi emploie-t-il peu les affirmations trop massives du stoïcisme ; que la mort soit une chose indifférente, ce n'est pas là son thème ordinaire de consolation ; il songe plutôt que par elle l'individu est rendu à l'univers et se diffuse dans le tout, qu'elle est un affranchissement, qu'elle nous fait échapper au danger de décrépitude intellectuelle[30].

Son thème fondamental, c'est en effet partout le rattachement de l'individu à l'univers : c'est la seule chose qui donne un sens à la vie, si instable et passagère en elle-même. Cette affirmation de la bonté radicale du monde est même quelque chose de plus et de plus profond que la croyance ordinaire en la providence. « Même si les dieux ne s'occupent nullement de moi, je sais que je suis un être raisonnable, que j'ai deux patries, Rome, en tant que je suis Marc-Aurèle, et le monde, en tant que je suis homme, et que le seul bien, c'est

28. *De la Colère*, III, 3, 6.
29. *Ibid.*, 6, 40 ; 76, 5 ; 5, 6.
30. *À lui-même*, 64, 17 ; 75, 21 ; 4, 10.

ce qui est utile à ces deux patries. » Ainsi, même en ce cas, l'affirmation religieuse fondamentale subsisterait ; l'acte moral est comme un épanouissement de la nature universelle chez l'homme ; l'homme doit produire, comme un arbre donne ses fruits, sans le savoir[31].

Après Marc-Aurèle, le stoïcisme traîne une existence obscure : sans doute les philosophes des autres écoles le connaissent, l'utilisent, l'exposent, le critiquent. L'enseignement de Plotin comporte la critique de bien de ses théories physiques notamment ; les commentateurs d'Aristote le citent fréquemment pour l'opposer à leur maître. D'autre part, les moralistes de l'école, avec leurs consolations, leurs diatribes, leurs exercices moraux deviennent, avec les œuvres semblables des cyniques, le bien commun de tous ; chrétiens comme païens utilisent ce riche arsenal de réconfort moral. Ce succès éclatant et durable a lieu sans les stoïciens. On a vu combien les stoïciens de l'époque impériale s'étaient eux-mêmes détachés d'un dogme technique, auquel Épictète ne paraît plus consentir que par une sorte de scrupule professionnel : simultanément on voit ce dogme, presque sans vie déjà, attaqué par les sceptiques et remplacé par un autre, celui des platoniciens.

VII. – Le scepticisme au Iᵉʳ et au IIᵉ siècle

L'histoire extérieure du scepticisme est fort mal connue ; entre les deux plus illustres sceptiques, Énésidème, qui paraît avoir vécu peu avant notre ère, et Sextus Empiricus dont l'œuvre date sans doute de la deuxième moitié du IIᵉ siècle, d'autres sceptiques, dont Agrippa, ont vécu à des dates indéterminées.

L'œuvre d'Énésidème nous est assez bien connue, grâce au résumé de ses *Discours pyrrhoniens* que le Byzantin Photius a conservé dans sa *Bibliothèque* (cod. 212). On y voit Énésidème tenant avant tout à se séparer des académiciens de son temps (sans doute Philon de Larisse), qui sont stoïciens tout en combattant les stoïciens et qui dogmatisent sur la vertu et le vice, l'être et le non-être. Le but du livre est de démontrer que le sage Pyrrhonien atteint le bonheur en se rendant

31. *À lui-même*, 16, 18 ; 55, 13-22 ; 71, 4.

compte qu'il ne perçoit rien avec certitude ni par la sensation, ni par la pensée et en s'affranchissant ainsi des continuels chagrins et soucis qui atteignent les adeptes des autres sectes. Le scepticisme est donc, lui aussi, une école de bonheur et d'ataraxie. Les *Discours* suivaient dans le détail les philosophies dogmatiques ; ils recherchaient curieusement les arguments contraires relatifs aux principes de la physique (agent et patient, génération et corruption, mouvement et sensation), à la méthode de cette même physique (cherchant si les phénomènes sont les signes de réalités cachées, et si l'on peut saisir un lien de causalité), enfin aux principes de la morale (le bien et le mal, les vertus, la fin).

Sextus nous a conservé quelques détails de cette argumentation ; Énésidème disait par exemple que toute génération est impossible, quelle que soit l'hypothèse où l'on se place : le corps ne peut produire le corps, soit qu'il reste en lui-même (car il ne produit alors que lui-même), soit qu'il s'unisse à un autre ; car il n'y aurait aucune raison, si un corps uni à un second en produit un troisième, pour que celui-ci uni à un des deux autres n'en produise pas un quatrième, et ainsi à l'infini. L'incorporel (au sens stoïcien du mot, comme vide, lieu ou temps) ne peut produire l'incorporel ; car il est par définition incapable d'agir et de pâtir. Le corps ne peut produire l'incorporel, ni l'incorporel le corps, pas plus que d'un platane ne vient un cheval. On le voit, la génération (c'est le sous-entendu de toute cette argumentation) est toujours comparée à la production de l'être vivant[32].

Nous connaissons encore ses huit arguments ou tropes contre les causes[33]. Les cherche-t-on dans l'invisible ? Comment le visible pourrait-il *témoigner* (c'est le mot du dogmatisme épicurien) en faveur d'un invisible tout à fait différent de lui, immuable et éternel alors qu'il est passager ? De quel droit ramener à l'unité d'une même substance (comme l'atome) les causes de phénomènes si multiples ? Comment attribuer l'ordre du monde (comme fait l'épicurien) à des causes agissant au hasard ? Pourquoi concevoir (toujours selon la méthode des épicuriens) les actions et passions des choses invisibles sur le modèle des choses visibles ? Pourquoi

32. *Contre les Mathématiciens*, IX, 218-226.
33. SEXTUS, *Hypotyposes*, I, 180-185.

se vanter, comme ils le font, de suivre les impressions communes et reconnues de tous, alors qu'ils ont des hypothèses fort spéciales sur les éléments ? De quel droit restreindre les causes cachées, par exemple celles des météores, à celles qui s'accordent avec nos hypothèses ? Pourquoi contredire à la fois les apparences et ses propres hypothèses, en admettant des causes telles que la déclinaison ? Toute cette critique vise avec évidence l'épicurisme.

Contre les signes, Énésidème demandait comment il se fait, si, selon la définition stoïcienne, « les signes sont des antécédents visibles et connus de tous destinés à découvrir un conséquent caché », que les choses signifiées ne soient pas aussi semblables pour tous, pourquoi par exemple la rougeur et l'humidité de la peau, la rapidité du pouls sont, pour divers médecins, des symptômes de choses fort différentes[34].

Enfin l'on connaît les dix tropes ou cadres généraux, où Énésidème entassait, contre la connaissance sensible, des arguments qui allèrent sans cesse s'enrichissant. Le premier conclut, de la différence des organes entre les animaux et l'homme et des animaux entre eux, que chaque espèce doit avoir ses sensations particulières ; Sextus y a peut-être ajouté, de son cru, un développement sur la supériorité de l'animal sur l'homme (62-77), qui atteint le stoïcisme au point sensible. Le second conclut de la différence des hommes, quant au corps et à l'âme, à celle de leurs sensations. Le troisième montre le désaccord des sensations de diverses espèces entre elles, les divers sens jugeant différemment du même objet, et les objets pouvant avoir soit plus de qualités, soit moins que nous n'en percevons. Le quatrième montre le désaccord entre les sensations d'une même espèce, selon les circonstances (hallucination de la folie, du rêve, âge, passion, etc.). Les cinquième, sixième, septième, huitième et neuvième montrent comment un sensible nous apparaîtra différent, selon sa position ou distance, selon qu'il est ou non mélangé à d'autres, selon sa quantité, selon sa relation à celui qui juge ou aux autres sensibles, selon sa rareté. Le dixième enfin fait voir combien les lois et les coutumes produisent d'apparences différentes[35].

34. SEXTUS, *Contre les Mathématiciens*, VIII, 215.

35. SEXTUS, *Hypotyposes*, I, 31-163 ; PHILON, *De l'Ivresse*, § 171 *sq.*, éd. Cohn ; DIOGÈNE LAËRCE, IX, 79-88.

Les cinq tropes que Sextus attribue à des sceptiques plus récents et Diogène Laërce à Agrippa ne sont pas du tout de même nature que ceux d'Énésidème ; le trope de la discordance, fondant la suspension du jugement sur les divergences des philosophes entre eux et avec le vulgaire ; celui de la régression à l'infini exigeant pour une affirmation une preuve, pour cette preuve une nouvelle preuve et ainsi à l'infini ; celui du relatif qui montre notre jugement dépendant non de ce que sont les choses mais des rapports qu'elles ont soit avec nous, soit entre elles ; celui de l'hypothèse exigeant, si l'on veut échapper à la régression à l'infini, que l'on commence par une hypothèse non prouvée ; celui du diallèle montrant que si l'on échappe au deuxième ou au quatrième trope, c'est pour tomber dans la démonstration circulaire, où l'on prend comme principe la conséquence, tous ces tropes concernent non pas les sens en particulier, mais plutôt les problèmes et les recherches rationnelles. Il en est de même des deux tropes que cite ensuite Sextus, donnant au dogmatique le choix de poser au début des affirmations, et alors elles manquent de preuves, ou bien de les déduire d'autres affirmations, et alors on tombe dans la régression à l'infini ou le diallèle[36].

Après une pareille abondance d'arguments on est fort surpris d'apprendre par Sextus que, pour Énésidème, le scepticisme est le chemin qui conduit à l'héraclitéisme ; et sous son nom, Sextus nous expose une physique complète qui prend pour principe l'air, assimilé au temps et à la nuit, admettant deux sortes de changements, le qualitatif (comme le changement de couleur) et le local, douant enfin l'homme d'une pensée qui, par l'intermédiaire des sens, apparaît vraie. Le contraste de ce dogmatisme avec le doute sceptique pose un problème qui n'est point résolu, malgré la parenté que les sceptiques ont de tout temps reconnue entre leur système et celui d'Héraclite.

Les *Hypotyposes* ou *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus et son vaste ouvrage en onze livres, *Contre les mathématiciens*, dont les six premiers sont consacrés aux arts libéraux, mathématiques, grammaire, rhétorique, géométrie, arithmétique, musique, et les cinq derniers au dogmatisme philosophique,

36. SEXTUS, *Hypotyposes*, I, 166-177 ; 178-179 ; DIOGÈNE LAËRCE, IX, 88-89.

sont une somme du scepticisme et un arsenal où il a réuni et classé tous ses arguments. Grâce au goût de l'école pour l'argument tiré de la divergence des philosophes, ces ouvrages renferment les très abondants et précieux renseignements historiques que nous avons souvent utilisés. Mais l'argumentation y est souvent pauvre, monotone, fatigante par son verbalisme et sa sécheresse. Sextus, qui nous apprend tant de choses, nous apprendrait donc peu sur sa contribution personnelle au scepticisme, si, à côté et comme en dehors de ce flot d'arguments, nous ne trouvions l'idée positive d'une méthode empirique de connaissance, qui trace les linéaments d'une véritable logique inductive. Sextus insiste souvent sur le fait que, dès que l'on ne prétend pas atteindre la réalité, nos jugements d'apparence sont suffisants dans la vie journalière ; « les sceptiques ne détruisent pas les apparences »[37] ; et il suffit que le miel paraisse nous adoucir le goût (sans que l'on cherche s'il possède ou non la qualité de douceur) pour que l'on sache s'il faut ou non en manger. Les sceptiques ont donc, eux aussi, un critère, c'est « l'observation quotidienne » qui prend une quadruple forme, qu'on se laisse guider par la nature, ou conduire par la nécessité des passions, ou qu'on règle sa conduite sur la tradition des lois et des coutumes, ou enfin qu'on emploie les procédés techniques des arts. Dans tous ces cas, l'esprit se laisse aller, en réagissant le moins possible, à la contrainte des choses. De là la théorie positive du signe qui est essentiellement celle d'un médecin (Sextus est un médecin de la secte méthodique)[38] habitué à l'observation. Il fait la déclaration suivante : « Nous ne combattons pas contre le sens commun et nous ne bouleversons pas la vie, comme on nous en accuse par calomnie ; si nous supprimions toute espèce de signes, nous combattrions contre la vie et contre les hommes. » Il est en effet deux espèces de signes, le signe indicatif employé par les dogmatiques qui prétendent conclure des apparences à des choses qui nous sont cachées par nature, telles que les dieux, les atomes, et le signe commémoratif qui nous rappelle seulement une autre chose qui a été plusieurs fois observée avec celle que l'on observe actuellement. « Dans les choses qui apparaissent, il y a une suite observable d'après

37. *Hypotyposes*, I, 19-21.
38. Cf. *Contre les Mathématiciens*, I, 260, et *Hypotyposes*, I, 236.

laquelle l'homme, se rappelant après quelles choses, ou avant quelles choses, ou avec quelles choses est observée telle autre, se souvient de celles-là en observant celle-ci. » En ce sens, la notion de conséquence distingue l'homme de la bête[39].

Nous voyons ainsi affleurer dans la philosophie quelque chose de ces méthodes techniques, pratiques, positives qu'emploient les arts tout à fait indépendants de la philosophie ; ces arts émancipés se justifient par eux-mêmes, sans être définis, ainsi que chez les stoïciens, comme un degré inférieur d'une prétendue science qui n'a aucun droit à l'existence.

VIII. – La renaissance du platonisme au IIe siècle

De multiples raisons, à partir du IIe siècle, ont fait succomber le stoïcisme devant le platonisme. Ce changement a d'abord un aspect social indéniable. Dans la romanesque *Vie d'Apollonius de Tyane*, de Philostrate (V, 32-35) nous voyons s'affronter devant Vespasien le stoïcien Euphrate, ami de la liberté et de la démocratie, conseillant à l'empereur de se démettre, et le héros du livre, le pythagoricien et platonicien Apollonius de Tyane, conservateur, ami du régime impérial, où il voit avant tout la garantie de la fortune assise et des libertés locales ; Euphrate, le représentant de « la philosophie conforme à la nature », opposé à celui de la philosophie qui se prétend d'« inspiration divine ». Les philosophes néoplatoniciens se recrutent dans les classes aisées et cultivées ; là, nulle vocation qui fasse d'un esclave un philosophe ; nul succès populaire, non plus, comme celui qu'avaient connu les maîtres du stoïcisme. Un cercle de gens distingués dans une petite ville, comme celui que nous voyons apparaître dans les œuvres de Plutarque de Chéronée, un milieu fermé de gens instruits, comme l'école de Plotin à Rome au IIIe siècle ; à la fin du Ve et au VIe siècle, des païens de bon ton qui se réunissent pour maintenir vivante la tradition de l'hellénisme, voilà les milieux naturels de cette pensée. La politesse raffinée des platoniciens que l'on voit apparaître chez Lucien fait contraste avec la grossièreté qu'il prête aux autres philosophes[40]. Ici la philo-

39. *Lettres à Lucilius*, 92, 25.
40. *Banquet*, chap. XXXVII-XXXIX sur Ion le Platonicien.

sophie exige une lente et laborieuse initiation, et, en ses sommets, elle ressemble plutôt à des confidences que l'on cache au vulgaire qu'à des vérités de sens commun.

C'est un autre milieu, mais c'est aussi un autre univers et une autre conception de la destinée. « En si peu de temps que ce soit, dit Sénèque du sage stoïcien, il concentre des biens éternels. »[41] À cette unité de la vie morale, toute ramassée en elle-même, correspond la vision d'un univers qui est, à chaque moment, nécessaire et parfait, et dont les événements ne font que manifester une réalité toujours égale. Il suffit que la volonté se détende pour que l'inquiétude naisse ; la destinée n'apparaît pas alors accomplie à chaque moment ; elle s'accomplit peu à peu, graduellement, au cours du temps. Avec cette conception de la destinée, la vision de l'univers se transforme, son unité se rompt ; à l'interdépendance des êtres se substitue la hiérarchie des formes de l'être, de la plus parfaite à la moins parfaite, à travers lesquelles passe l'âme montant d'une région moins parfaite à une région plus pure ; ce sont tous les mythes sur l'âme qui renaissent, et l'univers n'a plus d'autre rôle que de leur servir de théâtre.

Le platonisme n'est donc plus un humanisme, c'est-à-dire une vision de l'univers où l'homme et l'action humaine se déroulent en un milieu social humain formant le centre des préoccupations ; le Dieu des stoïciens avait avec l'homme un lien particulier, et l'homme était selon eux un but de l'univers. Bien différente est une vision des choses, où l'ordre universel, le monde a une valeur en lui-même et non parce qu'il est au service des êtres raisonnables ; l'homme, comme tel, perd sa prééminence qui passe à la pure intelligence en laquelle il essaye de se transformer, c'est-à-dire à l'intelligence qui contemple l'ordre universel. L'homme raisonnable est, à certains égards, inférieur aux animaux et aux plantes. « Qu'on ne s'étonne pas, dit Plutarque, si les bêtes sans raison suivent la nature mieux que les êtres raisonnables ; à ce point de vue, les animaux sont même inférieurs aux plantes, à qui la nature n'a donné ni représentation ni penchant capables d'une déviation contre nature. »[42]

41. *Lettres à Lucilius*, 92, 25.
42. *De l'Amour de la progéniture*, chap. I.

IX. – Philon d'Alexandrie

Des formules nettes de ce nouveau platonisme se trouvent déjà chez Philon d'Alexandrie (40 av. à 40 apr. J.-C.). C'était un membre influent de la communauté juive riche et florissante d'Alexandrie et, vers la fin de sa vie, il fit partie de l'ambassade qui alla porter à Caligula les doléances des juifs de la ville contre le gouverneur romain d'Égypte ; dans cette communauté, la culture grecque est depuis longtemps chez elle ; on n'y lit plus la Bible que dans la traduction grecque, et les jeunes gens lettrés y apprennent toutes les sciences et la philosophie grecque. La lecture et le commentaire de la Bible restent pourtant, comme dans tout le monde juif, le centre de la spéculation ; mais on explique la Bible, comme les Grecs expliquaient depuis longtemps Homère, par la méthode allégorique ; tout, dès lors, devient dans la Bible l'histoire d'une âme qui se rapproche ou s'éloigne de Dieu en se rapprochant ou en s'éloignant du corps. Tout le premier chapitre de la Genèse, par exemple, raconte selon ces interprètes l'histoire d'une intelligence purifiée, créée par Dieu et résidant au milieu de vertus ; Dieu façonne, à l'imitation de celle-là, une intelligence plus terrestre (Adam), à qui il donne comme secours et soutien nécessaire la sensation (Ève) ; par l'intermédiaire de cette sensation, l'intelligence se laisse entraîner et dépraver par le plaisir (le serpent) ; tout le reste de la Genèse est l'histoire des diverses manières dont l'homme redevient un esprit pur ; les patriarches notamment signifient les trois modes possibles de ce retour, par l'exercice ascétique (Jacob), par l'enseignement (Abraham), ou par une grâce spontanée et naturelle (Isaac). À la faveur de cette méthode, Philon fait entrer dans son commentaire tous les thèmes philosophiques de son temps ; et son œuvre, considérable, est un véritable musée, où l'on trouve pêle-mêle discours de consolation, diatribes, questions à la stoïcienne (si le sage peut s'enivrer), fragments de leçons dialectiques ou physiques.

De cet amalgame il se dégage pourtant quelques idées : l'essentielle est celle d'un Dieu transcendant qui ne touche le monde que par des intermédiaires, et que l'âme n'atteint aussi que par des intermédiaires. L'intermédiaire, chez Phi-

lon, se caractérise moins par sa nature que par sa fonction ; c'est en voyant à quoi il sert que l'on peut déterminer ce qu'il est. Aussi on comprend pourquoi l'intermédiaire se dissocie en une foule d'êtres plus ou moins distincts ; l'intermédiaire c'est le Logos ou Verbe, fils de Dieu, dans lequel Dieu voit le modèle du monde et selon qui il le crée ; c'est aussi toute la série des puissances, la puissance bienfaisante ou créatrice, et la puissance qui punit et châtie ; c'est la sagesse avec laquelle il s'unit, d'une union mystérieuse, pour produire le monde ; ce sont même les anges et les démons ignés ou aériens, qui exécutent les ordres divins. Tous ces intermédiaires sont aussi ceux par lesquels l'âme remonte à Dieu ; ce retour, qui s'opère grâce au sentiment de la fragilité et du néant des choses sensibles (que Philon fait voir en utilisant les tropes d'Énésidème), ne nous mène à Dieu que grâce aux intermédiaires ; en ce sens, le sage arrivé à l'état de pur esprit, le monde même en qui se reflète l'ordre divin sont pour nous des intermédiaires. En un mot, la méthode philonienne recueille et hiérarchise toutes les formes et tous les degrés possibles du culte qui relie l'âme à Dieu ; Abraham, sous le nom d'Abram, a été astrologue avant d'arriver à une piété plus pure.

Il y a dans la pensée de Philon quelque ambiguïté : on trouve en lui toute la piété d'un juif pour qui Dieu est en rapports constants, multiples et particuliers avec l'homme, le soutenant, le secourant, le punissant : c'est la piété sémite, dont nous avons vu le succès chez les stoïciens. Mais il y a aussi l'idée d'un Dieu transcendant qui échappe à tout rapport avec l'homme, qui n'est atteint que par de purs esprits, entièrement détachés du monde et d'eux-mêmes, en état d'extase. Donc à la fois les deux formes de théologie et de transcendance que nous avons dégagées plus haut.

Dès maintenant, la grande affaire du philosophe néoplatonicien et néopythagoricien, c'est, délaissant complètement le premier point de vue, celui de la dévotion, des rapports de l'homme à Dieu, d'atteindre, en elle-même, en dehors de tout rapport avec le monde et l'homme, cette réalité transcendante ou, comme on dit, intelligible ; c'est sous un aspect, aspect bien étroit, il est vrai, du plus pur hellénisme. La théorie stoïcienne du Logos ou Verbe, du dieu assistant l'homme, qui se retrouvera chez les chrétiens, est presque absente chez les païens.

X. – Le néopythagorisme

Le pythagorisme se réveille dans des conditions mal connues : au temps d'Auguste vivent les Sextius, dont Sénèque cite avec éloge les règles morales d'examen de conscience[43] ; une même inspiration, de morale pratique et ascétique, se trouve dans le *Tableau de Cébès*, allégorie morale où domine, comme chez Philon, l'idée du repentir arrachant l'homme au plaisir ; de même esprit et très imprégnés de platonisme sont tous les fragments pythagoriciens que Stobée a conservés dans son *Florilège* : simples résumés de morale platonicienne, écrits en dialecte dorien, et dont la pensée principale est : « Celui qui suit les dieux est heureux, celui qui suit les choses mortelles est malheureux » (103, 26). À cet ascétisme se relient des images précises sur la destinée de l'âme après la mort ; elle remonte au ciel, d'où elle était descendue pour animer le corps ; ces images se diffusent largement dès le Ier siècle avant notre ère ; on les retrouve par exemple aussi bien dans la communauté juive des Esséniens que chez Plutarque[44].

Sur ce fond de morale ascétique s'élève une arithmologie fantastique, destinée à déterminer la nature de la réalité transcendante par les nombres et leurs propriétés. L'un de ces pythagoriciens, Modératus de Gadès , qui est de l'époque de Plutarque, nous raconte comment la théorie de la matière que Platon expose dans le *Timée* fut d'abord celle des pythagoriciens, qui la transmirent à Platon. Ce qu'il y a de vrai dans ce fantaisiste récit, c'est que l'arithmologie métaphysique de Modératus n'est qu'une traduction numérique de la métaphysique platonicienne, appuyée sur un commentaire du *Parménide*[45] : les diverses formes de réalité sont comme les divers degrés de détente de l'Un primitif ; auprès de ce premier Un, qui dépasse l'être ou l'essence, un second Un qui est l'être réel ou l'intelligible, c'est-à-dire les idées ; puis un troisième Un, l'âme, qui participe aux idées ; au-dessous de cette trinité d'Uns, la dyade ou matière, qui ne participe pas aux idées,

43. *Lettres à Lucilius*, 59, 64 et 73.
44. Cf. Franz CUMONT, *Académie des Inscriptions*, séance du 2 mai 1936.
45. Exposé dans SIMPLICIUS, *Commentaire de la physique*, p. 230, éd. Diels.

mais qui est ordonnée à leur image. Cette vision de l'univers va devenir la vision maîtresse du néoplatonisme. Quant à l'emploi des nombres, Modératus reconnaît qu'il est seulement d'un symbolisme commode et n'atteint pas la nature des choses. « Ne pouvant transmettre clairement par le discours les premiers principes, les Pythagoriciens ont recours au nombre pour les exposer. Ils appellent *un* la raison de l'union, la cause qui fait que tout conspire ; *deux* la raison de l'altérité, de la divisibilité, du changement[46]. » En un mot le pythagoricien connaît le nombre non comme point de départ d'une science autonome, mais comme méthode d'accès à la réalité non sensible. Tel est le pythagorisme que l'on trouve si fréquemment dans les œuvres de Philon, qui utilise le *Timée* dont Modératus lui-même a commenté le passage sur les proportions numériques dans l'âme[47]. Tel est celui de Nicomaque de Gérasa dans sa *Théologie arithmétique.*

XI. – Plutarque de Chéronée

De tout côté, pendant ces deux premiers siècles, nous avons des preuves de la faveur grandissante que trouvent les œuvres de Platon ; on les explique en de nombreux commentaires, en particulier sur le *Timée.* On discute notamment la question de savoir si c'est par un simple artifice d'exposition que Platon y représente le monde engendré et s'il le croyait éternel. À ceux qui soutiennent cette interprétation, Philon oppose déjà la lettre même de Platon, qui parle d'un Dieu père, créateur (ποιήτης), démiurge et aussi l'interprétation que donne Aristote[48]. Plutarque[49] qui traite plutôt de la création de l'âme conclut, dans le même sens, que l'âme a été créée avant le corps ; sans quoi serait détruite la valeur de l'argumentation platonicienne contre les athées, qui repose sur le fait que l'âme est antérieure au corps. Mais l'interprétation contraire, celle de l'éternité du monde, finit par s'imposer complètement, sauf aux penseurs chrétiens qui utilisent le *Timée.*

46. PORPHYRE, *Vie de Pythagore,* 48-49.
47. PROCLUS, *Commentaire du Timée,* 144 *f.*
48. *De l'Incorruptibilité du monde,* chap. IV.
49. *De la Production de l'âme d'après le Timée.*

On imite aussi beaucoup les mythes de la destinée. Plutarque l'a fait plusieurs fois. Dans un de ces mythes, les âmes après la mort s'élèvent vers le ciel, traversent d'abord un Styx céleste, jusqu'à la lune, où séjournent celles qui ne sont ni mauvaises ni impures ; là, il y a une deuxième mort, et, comme l'âme s'était séparée du corps, l'intelligence se sépare de l'âme qu'elle laisse dans la lune pour monter à travers les sphères célestes : schème constant qui revient avec d'infinies variantes[50]. L'Hadès souterrain a complètement disparu de ces mythes ; c'est le monde entier qui est devenu le théâtre de la destinée de l'âme.

Le platonisme de Plutarque est lié à une réaction nationale très forte en faveur des traditions religieuses grecques en même temps qu'à une critique assez violente des grands dogmatismes post-aristotéliciens ; on trouve chez lui, avec une apologie de l'oracle delphique, une protestation contre l'interprétation rationaliste des dieux, à la fois contre celle qui les réduisent à des facultés et à des passions de l'âme, et contre le stoïcisme qui en fait des forces naturelles[51]. Plutarque est l'homme qui, à la fois théologien, prêtre et philosophe ne veut rien abandonner de l'héritage grec, et veut encore l'accroître de toute la richesse des cultes égyptiens d'Isis.

XII. – Gaius, Albinus et Apulée. Numénius

Plusieurs manuscrits nous ont conservé, sous le nom d'Alcinoüs, une *Introduction aux dogmes de Platon* ; comme Freudenthal l'a démontré, l'œuvre est en réalité d'Albinus, le platonicien qui fut le maître de Galien à Smyrne en 152, après avoir été à Athènes l'élève de Gaius. D'autre part, M. Sinko a fait voir qu'Apulée, qui résida à Athènes vers 140, a rédigé son traité *Sur le dogme de Platon* d'après le même cours qu'Albinus, c'est-à-dire d'après celui de Gaius. On voit, dans ces deux œuvres, comment Gaius contraint d'entrer les matières de l'enseignement platonicien dans le cadre devenu traditionnel, logique, physique et éthique ; on y trouve un monde éternel, un dieu transcendant dont la nature est déterminée par de

50. *Du Visage qui est dans la lune*, fin.
51. *Amatorius*, chap. XII.

doubles négations (ni mauvais, ni bon ; ni qualifié, ni sans qualité) à la manière de l'Un du *Parménide* de Platon, et qui est connu soit par la méthode d'abstraction, soit par la méthode d'analogie.

Des fragments qui restent de l'œuvre des platoniciens de la fin du IIe siècle, Sévère, Atticus, Harpocration, Cronius et surtout Numénius, on peut conclure que, dans ses grands traits, la représentation néoplatonicienne du monde est tout à fait fixée. Numénius, à l'époque des Antonins, a écrit un livre pour réfuter l'opinion d'Antiochus, qui assimilait Platon aux stoïciens et pour revendiquer l'autonomie du platonisme que, comme Philon, il rapprochait de Moïse[52]. On connaît sa théorie des trois dieux : au sommet, l'intelligence première (ou Bien en soi), créatrice des intelligibles ; au-dessous, le démiurge, créateur du monde sensible ; et enfin le monde, le troisième dieu ; il n'y a rien là qu'une interprétation du *Timée*[53]. On connaît aussi, par Proclus[54], sa croyance en un Hadès céleste au milieu duquel il décrit l'allée et venue des âmes.

XIII. – Renaissance de l'aristotélisme

Beaucoup moins populaire que le platonisme, beaucoup moins disposé à s'unir aux croyances générales de l'époque, l'aristotélisme doit sa renaissance au IIe siècle au goût qui portait les esprits vers les anciennes doctrines ; les péripatéticiens, depuis Andronicus qui édita les œuvres d'Aristote vers 50 avant J.-C., inclinent à chercher le sens exact des paroles du maître plutôt qu'à développer, selon sa méthode, la connaissance de la nature. De là cette série de commentaires, dont les premiers, ceux d'Adrastus (à l'époque d'Adrien), sont perdus ; les plus anciens que nous ayons sont ceux d'Alexandre d'Aphrodise sur la *Métaphysique*, sur les *Premiers analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes* ; enfin sur *La sensation* et les *Météores*, auxquels il faut joindre des traités *Sur l'âme* et *Sur le destin* ; ils datent environ de la fin du IIe siècle.

52. *Sur la différence des Académiciens avec Platon*, cité par EUSÈBE, Préparation évangélique, XIV, 5 *sq.*

53. Dans l'ouvrage *Sur le Bien*, connu aussi par les citations d'EUSÈBE.

54. *Commentaire de la République*, vol. II. p. 96, 11, éd. Kroll.

Plus tard, l'étude d'Aristote et de ses commentateurs devient un exercice obligatoire dans toute école philosophique ; c'est assez fréquemment la lecture d'un commentaire d'Aristote qui sert de point de départ aux traités de Plotin (par exemple *Ennéade* IV, 6) ; si bien que, le péripatétisme disparaissant de nouveau comme école devant le grand succès du platonisme, les commentaires d'Aristote continuent jusqu'à la fin de l'Antiquité ; la célèbre *Isagoge* de Porphyre, l'élève de Plotin, qu'une traduction latine de Boèce fit connaître au Moyen Âge occidental, était une introduction à l'étude des *Catégories*. Les plus connus de ces commentateurs sont Thémistius (2e moitié du IVe siècle), et surtout Simplicius, dont les commentaires sur les *Catégories*, sur la *Physique* et sur le traité *Du Ciel* sont d'une surprenante richesse d'information[55]. Ces commentaires se relient, sans aucune suture, aux commentaires en syriaque, puis en arabe, et enfin à ceux qu'on écrivit en Occident, à partir du XIIIe siècle, sans oublier les commentateurs byzantins, qui se rattachent à Jean Philopon (début du VIe siècle).

Une tradition, si constamment suivie, dont nous voyons ici le début, a une importance historique que l'on peut difficilement exagérer ; par elle se sont transmises et certaines manières de poser des problèmes philosophiques, et certaines manières de classer les idées, dont la pensée occidentale est tout imprégnée. On peut en donner en exemple la discussion qui commence à Théophraste et qui se poursuit pendant le Moyen Âge entier sur la nature des intellects et de la connaissance intellectuelle d'après un obscur chapitre d'Aristote (p. 238).

D'après Thémistius, Théophraste interprétait ainsi la doctrine du maître : la connaissance intellectuelle est la découverte des formes intelligibles, incluses dans les choses sensibles, par un intellect passif qui est amené à l'activité par un intellect agent. Et il posait à propos de cette doctrine les trois apories suivantes : « On ne sait si l'intellect patient est acquis ou s'il est inhérent ; de plus, on ignore la nature de la passion que subit cet intellect ; car si l'origine de la connaissance intellectuelle est dans la sensation, il faut que l'intellect subisse

55. Les commentaires grecs ont été édités par l'Académie de Berlin : *Commentaria in Aristotelem græca, edita consilio et auctoritate Acadamiæ regiæ borussicæ*, 23 volumes et 3 volumes supplémentaires.

l'action du corps ; mais comment le pourrait-il s'il est incorporel ? Et comment pourrait-il être maître de sa pensée, puisque rien ne pâtit de soi-même ? Enfin, si une intelligence n'est rien en acte, mais si elle est tout en puissance, en quoi diffère-t-elle de la matière première ? À propos de l'intellect agent, les difficultés ne sont pas moindres ; car on ne peut dire comment il vient en l'âme, et s'il lui est inhérent, pourquoi l'oubli, l'erreur et le mensonge ? »[56]

Nous connaissons par Alexandre d'Aphrodise[57] la solution que son maître Aristoclès essayait de ces difficultés ; on va voir qu'elle est suggérée par le stoïcisme (et la confusion que l'on commit longtemps entre Aristoclès et Aristotélès, et qui fit attribuer à Aristote lui-même les idées de celui-là ne contribua pas peu à obscurcir le sujet). Aristoclès admet d'abord que ce qu'Aristote appelle l'intellect matériel ou en puissance est un intellect qui croît naturellement, comme toutes nos autres facultés, par le progrès de l'âge et qui est capable d'opérer l'abstraction. Néanmoins cette activité, inhérente à l'âme, n'est possible que parce qu'il y a un intellect venu du dehors, pensée pure, intelligence divine partout répandue dans la matière, comme une substance en une substance, traversant tout et étant en n'importe quel corps. Lorsque cet intellect en acte rencontre un mélange corporel favorable, il agit par lui comme par un instrument, et l'on dit que nous pensons. Notre intelligence matérielle ou en puissance n'est donc, comme toutes nos autres facultés, qu'une certaine combinaison organique, qui peut servir d'instrument à la pensée.

Cette doctrine répond aux objections de Théophraste ; mais Alexandre estime qu'elle s'écarte trop de l'opinion du maître. Pour lui, il distingue quatre intellects, l'intellect en puissance ou hylique, capacité de recevoir les formes, semblable à une table rase, ou plutôt « à ce caractère qu'elle a d'être rase », intellect différent de la matière première, puisqu'il ne devient pas telle ou telle chose en particulier et parce qu'il ne pâtit pas comme la matière. En second lieu, l'intellect acquis, ou l'intellect comme disposition, qui naît lorsque l'intelligence a appréhendé l'universel, en séparant par abs-

56. D'après THÉMISTIUS, *In de Anima*, éd. Heinze, p. 117, 310 *sq.*

57. *De Anima liber*, éd. J. Bruns, p. 110 *sq.* Cf. toutefois l'ouvrage de P. MORAUX, cité en XIII (bibliographie ci-dessous).

traction les formes de la matière ; il est l'ensemble des pensées qui sont toujours à notre disposition, comme la science est à la disposition du savant, bien qu'il n'y pense pas toujours actuellement. Enfin l'intellect en acte est la pensée actuelle, dans laquelle le sujet est identique à son objet.

Ces trois intellects décrivent les trois phases de l'activité intellectuelle, de la puissance à la disposition et de la disposition à l'acte. Le quatrième intellect est l'intellect agent, la cause qui fait passer à l'acte les intelligibles en puissance. Il faut qu'il soit par conséquent lui-même intelligible en acte, par sa propre nature, séparé et sans mélange. Dans cet intellect agent, Alexandre est amené à reconnaître non plus une faculté de l'âme, mais l'acte pur, la pensée de la pensée, en un mot le Dieu d'Aristote. C'est donc Dieu qui est l'agent de l'opération intellectuelle en nous ; ce n'est point une vision en Dieu mais c'est, si l'on peut dire, une vision par Dieu. Grâce à Alexandre, chez les péripatéticiens comme chez les platoniciens, la méditation sur la nature de la connaissance intellectuelle et sur son objet nous amène non pas à la science, mais à la théologie.

BIBLIOGRAPHIE

I et II. – ROBIOU, *De l'Influence du stoïcisme à l'époque des Flaviens et des Antonins*, 1852.
G. BOISSIER, *La Fin du paganisme.*
DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'Antiquité*, 1856.
T. ZIELINSKI, « Science grecque et science romaine », *Scientia*, XXVII, janvier 1933.
F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949.
J. GAGE, « La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (stoïciens et cyniques) », *Revue philosophique*, 1959, p. 73-100.

III. – *Musonii Rufi fragmenta* ostendit O. HENSE, coll. Teubner, 1905.

IV. – MARTHA, *Les Moralistes sous l'Empire romain*, Paris ; *Études morales sur l'Antiquité ; l'examen de conscience.*
R. WALTZ, *La Vie politique de Sénèque*, 1909.
E. ALBERTINI, *La Composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, 1923.
F. PRECHAC, « Sénèque, lecture royale sous le dernier Valois », *Bulletin Budé*, mars 1950, p. 185-205.

V. – L. WEBER, « La Morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral », *Revue de Métaphysique*, 1905.
A. BONHOEFFER, *Epiktet und die Stoa*, 1890.

A. BONHOEFFER, *Die Ethik des Stoïkers Epiktet*, 1894.
A. BONHOEFFER, *Epiktet und das neue Testament*, Giessen, 1911.
J. BRUNS, *De schola Epicteti*, Kiel, 1897.
T. COLLARDEAU, *Étude sur Épictète*, 1903.
Les Entretiens d'Épictète, traduction par COURDAVEAUX, 1908.
ÉPICTÈTE, *Les Entretiens*, trad. SOUILHE, Paris (Collection Budé).
A. JAGU, *Épictète et Platon*, Paris, 1946.
B. L. HYMANS, "Ασκησις, *Notes on Epictete educational system*, Assen, 1959.

VI. – E. RENAN, *Marc-Aurèle*, Paris, 1881.
Pensées de Marc-Aurèle, trad. COUAT, Bordeaux, 1904 ; édition et traduction par TRANNOY, dans la collection G. Budé, 1925.

VII. – V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, 1887, 2e édit., 1923.
GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des griechschen Skepticismus*, Leipzig, 1905.
L. ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944.
SEXTUS EMPIRICUS, *Œuvres choisies*, par J. GRENIER et G. GORON, Paris, 1948.
E. BRÉHIER, « Les tropes d'Enésidème », *Rev. des Ét. anc.*, XX, 1918, p. 69 *sq.* ; et *Études de Phil. ant.*, 1955, p. 185.
K. DEICHGRAEBER, *Die griechische Empirikerschule*, Berlin, 1930.
M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milan, 1950.
J. GRENIER, « L'exigence d'intelligibilité du sceptique grec », *Revue philosophique*, 1957, p. 357.

IX. – PHILON, *Allégories des Saintes Lois*, édit. et trad. par E. BRÉHIER, Paris, 1908.
E. BRÉHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1907, 2e édit., 1924.
PHILON, *La Migration d'Abraham*, trad. R. CADIOU, Paris, 1957 ; les éditions de WENDLAND et de COLSON-WHITAKER (coll. Loeb, 1939).
Les œuvres de Philon d'Alexandrie, édit. ARNALDEZ, POUILLOUX, MONDESERT, Paris, 1961 et suiv.
E. R. GOODENOUGH, *By light, light*, New Haven, 1935 ; *The politics of Philo Judaeus, Practice and Theory*, New Haven, 1938 ; *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven, 1940.
H. WOLFSON, *Philon*, Cambridge, Mass., 1948.
J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958.

X. – J. CARCOPINO, *La Basilique pythagoricienne de la Porte majeure*, Paris ; *De Pythagore aux apôtres*, Paris, 1956.
Sur le *Tableau de Cébès*, v. Ch. PICARD, « Remarques sur l'Apologue dit de Prodicos », *Revue archéologique*, 1953, p. 31 ; M. DAVID, « Leibniz et le Tableau de Cébès », *Revue philosophique*, 1961, p. 39 *sq.*

XI. – B. LATZARUS, *Les Idées religieuses de Plutarque*, Paris, 1920.
VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chœronœa*, Berlin, 1869, 1873.
O. GRÉARD, *De la Morale de Plutarque*, 1865.
E. GUIMET, *Plutarque et l'Égypte*, 1898.
PLUTARQUE, *Dialogues* édités par R. FLACELIERE : *sur les oracles de la Pythie*, Paris, 1937 ; *sur l'E de Delphes*, 1941 ; *sur la disparition des oracles*, 1947. Cf. *Le Banquet des Sept Sages*, éd. DEFRADAS, 1954, Paris ; et *De la musique*, éd. F. LASSERRE, Olten et Lausanne, 1954.

XII. – FREUDENTHAL, *Hellenistische Studien*, 1879, III, p. 322.
T. SINKO, « De Apulaci et Albini doctrinæ platonicæ admirativement » (*Dissertat. philol. Acad. litt. Cracov.*, t. XLI, p. 129), Cracovie, 1905.
P. VALLETTE, *L'Apologie d'Apulée*, Paris, 1908.
P. MONCEAUX, *Apulée, roman et magie*, 1888 ; *Les Africains. Étude sur la littérature latine d'Afrique. Les Païens*, 1894.
ALBINOS, *Épitomé*, éd. P. LOUIS, 1945.
R. LE CORRE, « Le prologue d'Albinus », *Rev. phil.*, 1956, p. 28.
C.-J. DE VOGEL, « La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne », *Rev. phil.*, 1959, p. 21.

XIII. – O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, éd. BARBOTIN, Paris, 1953.
Paul MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liége et Paris, 1942.
P. THILLET, *Le De fato d'Alexandre d'Aphrodise* (à paraître).

Chapitre VII
Développement du néoplatonisme

I. – Plotin

Le néoplatonisme est essentiellement, on l'a déjà vu, une méthode pour accéder à une réalité intelligible et une construction ou description de cette réalité. La plus grosse erreur que l'on pourrait commettre, c'est de croire que cette réalité a pour fonction essentielle d'expliquer le sensible ; il s'agit avant tout de passer d'une région où la connaissance et le bonheur sont impossibles à une région où ils sont possibles ; la ressemblance grâce à laquelle on peut passer de l'un à l'autre, puisque le sensible est l'image de l'intelligible, intéresse moins parce qu'elle explique le monde sensible que parce qu'elle permet de remonter à ce qui est en soi sans rapport au monde. La vie des dieux, dans le mythe, est indifférente au monde des humains ; la réalité intelligible de Plotin ne connaît pas non plus le monde et ne s'abaisse pas à lui ; son état d'esprit est, subtilisé à l'extrême, l'état d'esprit mythologique.

Le IIIe siècle et les deux suivants marquent, dans le paganisme, une tentative pour saisir la structure et les articulations de cette réalité. La philosophie de ce temps est une manière de description des paysages métaphysiques où l'âme se transporte par une sorte d'entraînement spirituel.

Un de ses initiateurs fut Ammonius Saccas, qui enseigna à Alexandrie au moins de 232 à 243 et qui révéla à Plotin, déjà âgé de vingt-huit ans, la philosophie véritable : personnage d'ailleurs fort mal connu ; il n'a rien écrit ; de ses disciples,

nous connaissons, outre Plotin, le philologue Longin, Hérennius, enfin un Origène qu'il n'y a aucune raison décisive d'identifier avec Origène le chrétien, bien qu'il soit de la même époque ; mais nous ignorons tout de ce qu'on enseignait dans l'école d'Ammonius. Il faut attendre au Vᵉ siècle avant d'entendre parler des idées d'Ammonius par Némésius et par Hiéroclès, et il n'y a pas de preuve rigoureuse que c'est bien d'Ammonius Saccas qu'ils parlent. Nous ne pouvons donc saisir le rôle de ce maître aimé dans la formation d'esprit de Plotin.

Plotin (205-270), élève d'Ammonius de 232 à 243, le quitte pour suivre l'empereur Gordien dans son expédition contre les Perses ; en 245 il est à Rome, où il reste jusqu'à sa mort ; il y réunit quelques disciples enthousiastes, et parmi eux Porphyre qui fut son secrétaire. C'est sur les instances de ces disciples, semble-t-il, qu'il se décide très tardivement, en 255, à écrire et à publier. Il rédigeait fort vite et sans revoir, confiant à Porphyre le soin des corrections matérielles ; ainsi sont nés, dans un ordre de succession que nous donne Porphyre en sa *Vie de Plotin*, les cinquante-quatre traités dont Porphyre, après la mort de Plotin, a donné une édition d'ensemble en les groupant en six *Ennéades*, ou groupes de neuf. Ces traités paraissent reproduire fidèlement son enseignement oral ; ils ne donnent pas du tout un exposé suivi et progressif de la doctrine, mais plutôt une série de conférences élucidant des points particuliers, la valeur de l'astrologie, la manière dont l'âme descend dans le corps et lui est unie, le problème de la mémoire dans les diverses espèces d'âmes, depuis l'âme humaine jusqu'à l'âme du monde, mais les étudiant en fonction d'une vision de l'univers qui est toujours active et présente.

Cette vision de l'univers n'est pas particulière à Plotin ; nous l'avons vu s'esquisser chez Posidonius lorsqu'il distingue et range par ordre ce que l'ancien stoïcisme identifiait ; dieu, destin, nature ; nous l'avons vu se préciser chez Modératus, avec sa théorie de la triple unité. Quel en est le principe ? L'on a vu les stoïciens (et Plotin reprend formellement leur thèse) soutenir que le degré de réalité d'un être dépendait du degré d'union de ses parties, depuis le tas de pierre, aux parties seulement juxtaposées, jusqu'à l'être vivant dont toutes les parties sont maintenues par la tension de l'âme, en passant

par un corps collectif, tel qu'un chœur ou une armée. On peut concevoir l'union s'accroissant au point que les parties se fusionnent et deviennent de plus en plus inséparables : ainsi l'on ne peut parler dans le même sens des parties d'un corps vivant et des parties d'une science ; dans un corps vivant, les parties sont solidaires, mais localement séparées ; dans une science, une partie c'est un théorème, et chaque théorème contient en puissance tous les autres ; on voit ainsi comment un degré d'unification de plus nous fait passer du corporel au spirituel.

Mais, toute réalité où l'union des parties n'est pas parfaite suppose au-dessus d'elle une unité plus achevée ; ainsi la sympathie mutuelle des parties d'un corps vivant ou des parties du monde suppose au-dessus d'elle une unité plus parfaite, celle de l'âme, qui les contient ; l'union des théorèmes d'une science suppose l'unité d'une intelligence qui les saisit. Sans cette unité supérieure tout s'éparpille, s'effrite et perd son être. Rien n'est que par l'Un ; Aristote a eu tort de dire que l'être et l'un sont toujours convertibles : en réalité l'être est toujours subordonné à l'Un ; l'Un est le principe de l'être. Mais à une condition : c'est que cette unité ne soit pas une unité purement formelle et vide, mais contienne toute la réalité qui se développera en son produit : l'âme d'un vivant contient en elle, à l'état de raisons séminales inséparables les unes des autres, tout le détail du corps vivant ; rien de réel qui ne vienne d'elle. À cette condition, on voit la portée du mode d'intelligibilité qu'emploie Plotin, qui consiste à faire comprendre une réalité quelconque en la rapportant à une unité plus parfaite[1].

Pourtant Plotin abandonne entièrement la théorie stoïcienne, dont il a quelquefois employé les formules ; pour les stoïciens, on s'en souvient, l'unification était due à une activité propre de l'agent qui pénétrait dans la matière et, par sa tension, en retenait les parties. Pour Plotin, toute unité est toujours plus ou moins du genre de celle d'une science ; dans une science l'esprit est un parce qu'il contemple un seul et même objet ; ce qui introduit l'unité dans la réalité inférieure, c'est la contemplation du principe supérieur[2]. Dire que l'un

1. *Ennéade*, VI, traité 9.
2. III, 8.

est le principe de l'être revient alors à dire que la seule réalité véritable est la contemplation. Non seulement l'intelligence est contemplation de son objet, mais la nature est aussi contemplation, contemplation tacite, silencieuse, inconsciente, du modèle intelligible qu'elle s'efforce d'imiter ; un animal, une plante, un objet quelconque n'ont leur forme (au sens aristotélicien) que dans la mesure où ils contemplent le modèle idéal qui se reflète en eux. Le principe supérieur reste donc en soi, en son inaltérable perfection et immobilité ; rien de lui-même, de son activité ne passe dans la réalité inférieure, puisqu'il s'agit, comme les choses belles, qu'en emplissant les choses de sa lumière et de son reflet autant qu'elles sont capables de le recevoir.

Toutefois, pour bien le saisir, il faut avoir présente l'image fixe d'un cosmos unique, fini et éternel, avec son ordre toujours identique à lui-même, qui obsède l'esprit de Plotin comme celui de tous ses contemporains ; c'est en fonction de cette image que sa doctrine métaphysique prend un sens. Le donné, c'est l'unité du monde sensible, et toutes les réalités intelligibles dont il dépend ne sont que ce même monde, plus contracté et en quelque sorte dématérialisé. Toute la construction métaphysique de Plotin perd beaucoup de son sens si l'on n'accepte, avec l'unicité du monde, son unité, la sympathie de ses parties, son éternité et le géocentrisme[3].

Ainsi se comprend la théorie plotinienne des principes ou hypostases : le premier principe, c'est l'Un ou Premier, en qui il n'y a encore aucune division ; il n'est rien, puisqu'il n'y a en lui rien de distinct ; et il est tout, puisqu'il est puissance de toutes choses ; il est comme l'Un du *Parménide* de Platon, dont on peut successivement tout nier et tout affirmer ; de fait, c'est à ce dialogue que Plotin emprunte le principe de sa théorie de l'Un. Mais c'est aussi au VIe livre de la *République* ; l'Un est en effet aussi le Bien, puisqu'il donne à chaque être son être ; et il est lui-même « au-dessus de l'essence », puisque être, rappelons-le, pour Platon, c'est nécessairement être quelque chose. Or le Premier, Bien ou Un, est une hypostase, sans être une essence ou substance. Le mot hypostase signifie tout sujet existant, que ce sujet soit déterminé ou non ; le mot essence ou substance (οὐσία) désigne aussi un sujet existant,

3. II, I.

une hypostase, mais un sujet déterminé par des attributs positifs et ayant une forme. C'est pourquoi il faut faire attention que ces attributs : Premier, Un ou Bien, ne soient pas pris pour des propriétés positives ou des formes de l'Un ; ce sont des manières d'en parler, par rapport aux hypostases subordonnées ; il est Premier, comme antérieur à tout autre réalité ; il est Un, comme principe unificateur ; il est Bien, à titre de fin ; mais ces expressions ne disent pas ce qu'il est puisque, à proprement parler, il n'est rien, pas même un, pas même bien, rien qu'un néant superessentiel[4].

Pourquoi cet Un ne reste-t-il pas l'unique ? Pourquoi la réalité ne reste-t-elle pas éternellement contractée en lui ? C'est que toute chose parfaite produit, comme l'être vivant, arrivé à l'état adulte, produit son semblable ; production inconsciente, involontaire, due à une sorte de surabondance, comme celle d'une source dont le trop plein s'écoule, comme celle d'une lumière qui se diffuse ; l'être vivant, la source, la lumière ne perdent rien à se répandre, et gardent en eux-mêmes toute réalité ; c'est ce que l'on a appelé, d'une métaphore habituelle, mais qui n'est pas tout à fait juste, la théorie de l'émanation ; il faut dire plutôt, avec Plotin, la *procession*, la production, ou marche en avant de quelque chose qui vient du principe. Mais le produit cherche à rester le plus près possible de son producteur, dont il reçoit toute sa réalité ; à peine a-t-il procédé qu'il se retourne vers lui pour le contempler. C'est en cet acte de se retourner, ou *conversion*, que naît (bien entendu d'une naissance éternelle et intemporelle) la seconde hypostase, qui est à la fois Être, Intelligence et Monde intelligible[5].

Il ne faudrait pas exagérer l'unité systématique de la pensée plotinienne dans la description de cette seconde hypostase ; elle présente plusieurs aspects. C'est d'abord, sous l'aspect du monde intelligible, l'Un en quelque sorte détendu et multiplié : la réalité, indistincte dans l'Un, s'épand en une multiplicité hiérarchisée de genres et d'espèces, que l'on voit se former par une sorte de dialectique (la division platonicienne) et de mouvement spirituel, à partir des genres suprêmes ; encore faut-il bien voir que ce mouvement est éter-

4. VI, 9 ; V, 1, 6 ; VI, 8.
5. V, 1, 6 ; V, 2 ; V, 3, 13 *sq.* ; V, 4.

nellement achevé, que cette hiérarchie d'intelligibles est éternellement fixée, et que c'est seulement notre pensée qui se meut en la parcourant[6]. Il faut aussi se garder d'exagérer le caractère de multiplicité de ce monde : dans une pareille unité systématique, chaque être contient tous les autres, tout est dans tout : Plotin nous rappelle que la dialectique platonicienne ne procède pas, comme la logique aristotélicienne, par des additions, ajoutant au genre des différences spécifiques pour déterminer l'espèce ; elle procède par division, c'est-à-dire que le genre est un tout concret que l'on sépare pour le diviser en espèces, comme on peut concevoir le monde divisé en ciel et région sublunaire ; le progrès du genre aux espèces n'est pas un enrichissement, mais un passage du tout aux parties, où les parties garderaient encore la richesse du tout[7].

De là une conséquence importante : l'intelligible aristotélicien ne désignait que des genres et des espèces ; l'individu réalisé dans le monde sensible contenait donc tous les caractères de la forme spécifique, augmentés d'autres caractères en nombre indéterminé, dus à sa réalisation dans la matière et qui constituaient sa véritable individualité ; on peut penser l'homme, on ne peut penser Socrate, dont l'individualité est due aux mille accidents que la forme spécifique de l'homme a rencontrés en se réalisant : le monde sensible serait donc à certains égards plus que le monde intelligible ! La vérité est au contraire pour Plotin que l'individu existe dans le monde intelligible, ou qu'il y a « des idées des individus »[8]. Plotin n'admet pas d'une manière générale que la forme, pour se réaliser dans le sensible, doive être accrue de caractères positifs, comme les organes de défense, par exemple, ou les organes des sens, qui servent à l'animal sensible, non à l'animal intelligible ; à ces questions : « Quel besoin le lion intelligible a-t-il de griffes, puisqu'il n'a pas à se défendre ? Quel besoin l'être vivant intelligible a-t-il d'organes des sens, en une région où il n'y a nulle chose sensible ? » il répond : « Afin que tout soit, afin que le monde intelligible contienne toutes les richesses possibles » ; la sensation, dans l'être vivant matériel, est non

6. IV, 4, 1-2.
7. 1, 3 ; III, 2, 1-2 ; V, 9.
8. V, 7.

pas, comme le disent les stoïciens, simple impression d'une matière sur une autre, mais garde encore quelque chose de spirituel et d'immatériel qui garantit son origine intelligible. Et Plotin refuse d'expliquer la production des organes des sens par rien de tel qu'un hasard heureux ou une providence attentive ; ils ne sont qu'une imitation dégradée d'une réalité plus haute[9].

La deuxième hypostase est donc un véritable monde, complet, parfait, et non pas un simple schéma abstrait du monde sensible.

La deuxième hypostase est aussi l'être ou essence, c'est-à-dire le contenu concret ou positif d'une chose qui fait d'elle un objet de connaissance. La première hypostase était au-dessus de l'être, et on devait en nier tout caractère positif ; la seconde est l'être même, c'est-à-dire tout ce qui fait que la réalité a une forme qui la rend connaissable.

Enfin, la deuxième hypostase est l'intelligence. Plotin introduit sur ce point des nouveautés qui ont frappé ses contemporains, qui ont notamment beaucoup choqué Porphyre à son entrée dans l'école. L'intelligence est ce qui connaît l'être ou essence ; or, entre l'être ou intelligible, qui est connu et l'intelligence, qui le connaît, il faut admettre, semble-t-il, une distinction : l'être est posé d'abord comme la réalité en acte, puis l'intelligence dont les virtualités s'actualisent lorsqu'elle appréhende l'être ; il est même essentiel au platonisme de poser l'intelligible avant l'intelligence ; c'est Aristote et Anaxagore qui, prenant l'intelligence pour principe, ne savent pas la définir et suppriment l'intelligible. Si un platonicien acceptait l'intelligence comme principe second, c'est qu'il posait comme principe premier l'intelligible, à la manière de Platon qui, dans le *Timée*, a décrit l'intelligence du démiurge contemplant hors d'elle-même et au-dessus d'elle les modèles idéaux à l'imitation desquels sont produites les choses. Or Plotin ne suit pas du tout cette tradition : il prend à son compte la formule connue d'Aristote : dans la science, la chose sue est identique au sujet qui connaît, et il refuse d'admettre que les intelligibles soient en dehors de l'intelligence. Sans doute, il est fidèle à Platon, lorsqu'il s'agit de mettre au-dessus de l'intelligence une réalité dont elle a la vision ; mais cette réa-

9. VI, 7, 1-2.

lité, qui est l'Un, n'est plus l'intelligible. Pourquoi donc ce changement si profond ? Rappelons d'abord que si le *Timée* subordonnait l'intelligence démiurgique aux modèles idéaux, en revanche la *République* faisait du Bien le principe commun du connaissant et du connu, comme le soleil est le principe commun des choses visibles et de la sensation visuelle ; intelligence et intelligible, connaissant et connu sont ainsi au même niveau. Ainsi Plotin, lui aussi, se réclamait de Platon. Mais de plus et surtout, la thèse contraire lui paraît introduire en philosophie toutes les difficultés de la théorie de la connaissance des dogmatismes post-aristotéliciens. Si l'intelligible est en dehors de l'intelligence, il faudrait se figurer une intelligence sans pensée actuelle et dans laquelle viennent s'imprimer, par rencontre, les intelligibles, à la manière des sensibles sur les organes des sens ; cette intelligence serait imparfaite, incapable d'appréhender éternellement son objet, incapable d'atteindre la certitude sur son objet dont elle ne posséderait qu'une image. L'Intelligence hypostase doit donc découvrir en elle-même toute la richesse du monde intelligible. La pensée de soi-même lui donne non seulement (comme le *cogito* augustinien ou cartésien) la certitude formelle de son existence, mais la certitude de son contenu ; sa connaissance s'y arrête, comme elle y commence[10].

Ici se trouve, semble-t-il, l'unité des spéculations de Plotin sur la seconde hypostase : l'Intelligence est vision de l'Un, et par là même, elle est connaissance de soi et connaissance du monde intelligible ; il ne faut pas se figurer le monde intelligible à la façon d'un être inerte qui ne serait pas en même temps une pensée ; rappelons-nous que l'être est contemplation : la conception la plus profonde que l'on puisse avoir du monde intelligible est celle d'une société d'intelligences ou, si l'on veut, d'esprits dont chacun, en se pensant, pense tous les autres et qui ne forment donc qu'une Intelligence ou Esprit unique.

Comme l'Un produit l'Intelligence, l'Intelligence produit une troisième hypostase qui est l'Âme. Le théorie plotinienne de l'âme est encore plus complexe que sa théorie de l'Intelligence. Pour bien en saisir la portée, il faut opposer, comme le fait sans cesse Plotin, ce qu'Aristote pensait de l'âme à ce

10. V, 5, 1-2 ; III, 8, 8.

qu'en pensaient, non sans une certaine concordance, platoniciens et stoïciens ; nous aurons ici un des motifs de dissentiment qui ont paru les plus graves à cette époque entre Aristote et Platon. Aristote a pour ainsi dire rayé l'âme de son image de l'univers ; les moteurs des cieux sont des intelligences ; l'âme n'apparaît que dans les corps vivants sublunaires, à titre de forme du corps, notion tout intellectuelle d'un physiologiste qui cherche le principe des fonctions corporelles ; l'âme, comme siège de la destinée, a disparu. Au contraire, dans le *Phèdre*, le *Timée* et les *Lois*, comme chez les stoïciens, il y a une âme du monde, rectrice du monde sensible, à laquelle les âmes individuelles, âmes des astres et âmes des hommes, sont consubstantielles et dont elles ne sont que des fragments. Ce n'est pas là une différence de terminologie, mais une opposition profonde dans la conception de l'univers et de la destinée ; de l'univers d'abord qui est un être vivant et dans lequel, par conséquent, les mouvements généraux (mouvements circulaires des astres) sont dus non pas à la propriété d'une quintessence dont la nature est de se mouvoir circulairement, mais à l'influence d'une âme qui domine l'élément igné qui compose le ciel et lui fait prendre, contrairement à sa nature, le mouvement circulaire, ce mouvement de retour sur soi, qui est une imitation du sien propre[11] ; il n'est rien qui fasse plus horreur au platonicien que la quintessence aristotélicienne ; partisan de l'unité substantielle du cosmos et de la sympathie de ses parties, il y voit non sans raison la négation de cette thèse. Opposition aussi dans la conception de la destinée, puisque les âmes individuelles ont, dans le détail du gouvernement des choses, le même rôle que l'âme du monde a dans l'ensemble ; leur destinée fait donc partie d'un plan d'ensemble et Plotin développe avec prédilection la vieille image des diatribes, le monde, théâtre où la providence assigne à chacun son rôle[12].

Sans songer à cette vision du monde, à cette fonction cosmique des âmes, on ne saurait comprendre la nature de la troisième hypostase. Car l'âme n'est que le monde intelligible, mais plus divisé, plus détendu, non encore étendu pourtant, ou du moins non encore étendu d'une étendue matérielle,

11. II, 2 ; II, 1.
12. III, 2 et 3.

puisque l'âme a pour propriété d'être tout entière à la fois dans toutes les parties du corps vivant qu'elle anime[13], disposée pourtant à répartir son influence dans le lieu et dessinant en elle, comme l'âme du monde du *Timée*, les divisions du monde. L'âme est en un mot l'intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, touchant au premier parce que, procédant de lui, elle se retourne vers lui pour le contempler éternellement, touchant au second, parce qu'elle l'ordonne et l'organise. Encore ne sont-ce là deux fonctions diverses qu'en apparence : en réalité, elle n'organise, nous le verrons, que parce qu'elle contemple, par une influence qui émane d'elle sans qu'elle le veuille ; comme si les figures auxquelles pense un géomètre se dessinaient d'elles-mêmes[14] ; elle n'a pas une fonction active et providentielle à côté de sa fonction contemplative ; purement contemplante, restant en haut, elle agit.

À cette triade d'hypostases s'arrête la série des réalités divines où le mal ne pénètre pas. Est-ce là une théologie ? Plotin ne prononce jamais le nom de Dieu (sauf dans un texte suspect) à propos du premier principe ; ce nom ne revient fréquemment dans ses écrits qu'à propos des âmes rectrices du monde ou des astres qui, seules, sont proprement pour lui des dieux et à propos desquels il défend le polythéisme hellénique. D'autre part, Plotin a tenu à séparer les actes cultuels de la religion et les spéculations sur les principes : longuement, il parle de la divination astrologique, de la prière et du culte des statues, afin de montrer que l'efficace de ces actes cultuels, qu'il ne nie pas, provient non pas de l'action d'un dieu sur le monde en réponse à cet acte (comme si les astres bienheureux pouvaient s'occuper des sottises humaines), mais de la sympathie qui lie l'une à l'autre les parties du monde, tout acte cultuel étant en somme analogue à une incantation qui produit ses effets, à la seule condition qu'elle soit bien exécutée. Entre cette religion qui tend au rite pur et l'accès de l'âme aux réalités intelligibles, il n'y a aucun rapport. Remarquons, à ce sujet, à quel point sa théorie des hypostases est différente de la théorie philonienne des intermédiaires, dont on la rapproche si souvent mal à propos ; l'intermédiaire

13. VI, 4 et 5.
14. *Description de l'action de la nature*, III, 8, 4.

philonien, le Verbe qui châtie ou récompense, va en quelque sorte au devant des besoins de l'âme humaine, et n'a d'autre rôle que le souci du bien des hommes ; l'hypostase plotinienne n'a aucune volonté de bien, aucune intention de sauver les hommes ; c'est l'opposition, mille fois rencontrée, de la dévotion sémite et de l'intellectualisme hellénique ; chez Plotin, chaque hypostase n'est qu'une contraction, une unification toujours plus haute du monde, jusqu'à l'unité absolue.

Toutefois, avec une restriction : en cette réalité ineffable, dénuée de caractères positifs, qu'est l'Un, Plotin discerne une infinité et une indétermination qui en font quelque chose d'autre que la simple raison abstraite de l'unité du monde. Dans le traité qu'il a écrit *Sur la liberté et la volonté de l'Un* (VI, 8), on voit naître dans le Premier une sorte de vie positive et indépendante ; ce n'est point seulement l'indépendance (αὐτάρκεαι) que possèdent le monde intelligible ou le monde sensible, c'est-à-dire la faculté de se suffire à soi-même sans besoin de l'extérieur (cela c'est l'indépendance d'une essence, mais encore le monde est-il lié à sa propre essence qu'il ne peut quitter) ; l'indépendance du Premier est l'absolue liberté, le fait de pouvoir être ce qu'il veut sans se lier à aucune essence ; une sorte de puissance indéfinie de métamorphoses, qui ne s'arrête à aucune forme. Il y a là quelque chose de nouveau et qui n'est pas chez Platon ; Platon avait parlé d'un principe suprême qui était limite, mesure et rapport fixe, donc toujours conçu relativement à l'ordre dont il était le principe. L'Un infini de Plotin est liberté absolue, la réalité qui est ce qu'elle est par soi, par rapport à soi et pour soi [15]. Définir la réalité la plus profonde, comme indépendante des formes où l'esprit fixe les êtres, tel est le propre du platonisme ; mais il s'ensuit qu'elle ne pourra être atteinte que par des méthodes indépendantes des méthodes intellectuelles, puisque l'intelligence n'a affaire qu'à de l'être défini et limité.

Au-dessous de la triade des hypostases divines, Plotin admet encore une autre hypostase, qui est la matière. Tandis qu'Aristote définit la matière par relation à la forme et en fait toujours un relatif, Plotin en fait au contraire une réalité absolue. Tandis qu'Aristote considère la matière (sauf la matière première)

15. VI, 8, 17.

comme indéterminée seulement par rapport à une forme (l'airain par rapport à la statue), bien qu'elle puisse être déterminée en elle-même, Plotin n'admet qu'une matière complètement indéterminée, et même indéterminable ; car la façon dont la forme existe dans la matière ne rend pas celle-ci plus déterminée ; la forme, en la quittant, la laisse aussi pauvre de détermination qu'elle l'avait trouvée ; la matière est impassible, elle est l'absolue pauvreté du mythe du *Banquet*. Aussi n'y a-t-il pas union véritable de la forme et de la matière ; il faut plutôt dire que le sensible est un simple reflet passager de la forme dans la matière, et qui n'affecte pas plus la matière que la lumière n'affecte l'air qu'elle remplit[16].

Cette incapacité de recevoir la forme et l'ordre, de la posséder, de la garder, cette impossibilité de dire : *moi*, d'avoir un attribut positif, c'est le mal en soi, et c'est la racine de tous les maux qui existent dans le monde sensible. Le mal n'est pas en effet une simple imperfection puisque, alors, il faudrait dire que l'Intelligence est mauvaise parce qu'elle est inférieure à l'Un. Vice, faiblesse de l'âme, tout ce qui paraît être le mal en soi, n'est un mal que parce que l'âme est entrée en contact avec la matière, est plongée dans le devenir à cause de ce contact ; elle s'en purifie non pas en s'en rendant maîtresse, mais en la fuyant. Si cette matière existe pourtant, c'est parce qu'il faut que tout degré de réalité soit épuisé ; elle n'est pas indépendante de l'Un ; elle en est seulement comme le dernier reflet, avant l'obscurité complète du néant[17].

Dans l'appréciation de Plotin sur l'origine du mal, nous rencontrons simultanément deux théodicées de principes fort différents : dans l'une, celle dont nous venons d'indiquer le principe, le mal c'est la matière, et la chose sensible est un reflet dans un reflet ; on y échappera en revenant aux réalités. L'autre, celle qu'il développe en ses derniers écrits, en est bien différente : le logos ou raison, principe d'harmonie, joue le beau jeu du monde, et chaque être a dans le monde une place et un rôle qui le font convenir avec l'harmonie du tout ; il pâtit ou subit tout ce qui convient en cette qualité ; la souffrance qu'il subit (comme celle de la tortue trop lente pour échapper au chœur qui s'avance et la foule aux pieds) peut

16. III, 6, 6 *sq.* ; II, 4, 6 *sq.*
17. I, 8.

être un mal pour lui, si on le considère isolément et détaché de tout ; elle n'est pas un mal pour l'univers[18]. On voit ici deux thèses étrangères l'une à l'autre : d'une part une théodicée pessimiste n'acceptant comme remède au mal que la fuite hors du monde, dans la réalité suprasensible ; d'autre part une théodicée progressive et optimiste, admettant le remède stoïque de l'assentiment volontaire. Mais sont-elles contradictoires ?

Laideur du sensible, fuyant, évanouissant, indéterminé ; beauté du cosmos, ordonné, harmonieux, réglé par des lois éternelles, c'est l'ascétisme du *Phédon*, à côté de l'admiration du *Timée* pour l'art du démiurge : deux sentiments distincts, mais non contradictoires, puisqu'ils répondent à la dissociation du monde sensible en ses facteurs réels, abaissant d'une part notre vue vers l'indétermination de la matière, et l'élevant d'autre part vers l'âme du monde et la région suprasensible. La beauté que nous admirons en une chose, Plotin l'a dit dans le premier traité qu'il ait écrit, *Du beau* (I, 6), n'est point une simple disposition des parties de cette chose, c'est le reflet d'une idée suprasensible ; c'est donc le monde intelligible que nous admirons effectivement dans le monde sensible et auquel nous sommes renvoyés par une dialectique nécessaire qui sépare l'ordre du désordre.

Cette distinction permettra de comprendre la difficile question de la destinée des âmes individuelles. Rappelons que Plotin admet une sorte d'unité de toutes les âmes, toutes les âmes dérivant d'une âme unique, à la manière dont les intelligences dérivent de l'Intelligence. L'âme du monde a préparé pour chacune une demeure correspondante à sa nature et qu'elle doit diriger pendant le temps fixé par l'ordre des choses. L'âme dirige le corps, on s'en souvient, seulement parce qu'elle contemple l'ordre intelligible ; tournée ou convertie vers ce monde et étant par là elle-même intelligence, elle reste auprès de l'intelligence, tandis qu'un reflet d'elle-même va éclairer et vivifier le corps. Mais, parce que le lien qui unit les âmes est plus détendu que celui qui unit les intelligences, l'âme peut se retourner vers son reflet ; alors, au lieu de contempler son modèle, elle voit son reflet ; comme Narcisse attiré par son image et se noyant pour l'étreindre, elle se

18. III, 2 et 3.

précipite vers lui, et elle est désormais asservie aux changements du monde sensible, sujette aux mille inquiétudes relatives à son corps et à de faux biens qui lui échappent. Telle est la *descente* de l'âme ; et sa destinée dans la vie future dépend, par une sorte de justice immanente, du péché qu'elle a commis ainsi[19].

Le but de l'éducation philosophique est la restitution de l'âme dans son état originaire de contemplation ; mais ici il faut bien entendre une doctrine qui n'est pas simple ; on ne pourra la comprendre que par une distinction entre mon âme et moi-même. En réalité l'ordre du monde implique que l'intelligence de l'âme (ou partie de l'âme qui contemple l'intelligence) reste éternellement convertie vers le monde intelligible, puisque c'est de cette contemplation que dérive l'existence même du corps qu'elle dirige ; c'est moi qui, au lieu de rester au niveau de ma propre intelligence, descend vers le reflet que mon âme projette ; le moi, c'est cette âme intermédiaire qui est entre l'âme intellectuelle et son reflet et qui peut aller tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, tandis que la partie supérieure de l'âme « reste en haut ». Dans un monde, aussi fixe et arrêté que celui de Plotin, la destinée et l'histoire ne peuvent s'introduire que si on laisse cette réalité, que Plotin appelle souvent l'âme et que nous appelons le moi, passer d'une région à une autre ; la destinée de l'âme (ou du moi), c'est le changement qui s'opère en elle, lorsqu'elle s'imprègne successivement de tous les paysages métaphysiques à travers lesquels elle passe[20].

Autant de niveaux de réalité, autant de manières de vivre possibles pour l'âme : au bas, la vie dans le monde sensible, qu'il s'agisse de la vie de plaisir où l'âme est complètement passive, ou de la vie active, dont la règle est donnée par les vertus sociales qui dirigent l'action. Plus haut la réflexion, où l'âme se recueille en elle-même, jugeant et raisonnant ; c'est, par excellence, le niveau intermédiaire où l'âme est maîtresse d'elle-même. Au-dessus de cette pensée discursive, procédant par démonstration, elle atteint la pensée intuitive ou intellectuelle et monte au niveau de l'intelligence, c'est-à-dire des essences qui ne supposent rien avant elles et sont des données

19. IV, 9 ; IV, 3, 2-8 ; IV, 8 ; IV, 3, 9-10.
20. IV, 8, 8.

intuitives. Mais l'âme peut encore aller parfois plus haut, jusqu'au Premier ; il ne s'agit plus alors d'une vision intellectuelle ou d'une intuition, puisque l'on ne peut saisir que le déterminé ; il s'agit plutôt d'une espèce de contact, tout à fait ineffable, où l'on ne peut même plus parler d'un sujet qui connaît et d'un objet qui est connu, où cette dualité même est supprimée, où l'unification est complète, où il y a moins une connaissance que jouissance de cet état. De cet état ne peuvent témoigner que ceux qui l'ont éprouvé ; or ils sont rares et, chez eux-mêmes, cet état est rare ; Plotin disait, selon Porphyre, n'y être arrivé que quatre fois ; de plus ils ne pourront en parler que par souvenir ; car au moment où ils l'éprouvent, ils ont perdu toute notion d'eux-mêmes ; tel est le plus haut degré où l'on puisse atteindre, l'extase, supérieure à l'intelligence et à la pensée[21].

II. – Néoplatonisme et religions orientales

Dans les deux siècles et demi qui ont suivi la mort de Plotin, le néoplatonisme a une histoire fort complexe non seulement par ses doctrines, souvent divergentes chez les très nombreux maîtres qui les enseignent, mais aux points de vue religieux et politique.

Au point de vue religieux, le néoplatonisme se fait peu à peu solidaire des religions païennes, qui finissent au milieu du triomphe croissant du christianisme. L'enseignement de Plotin contenait, on l'a vu, une doctrine religieuse distincte de sa doctrine philosophique ; elle se distingue par deux traits : la divinité des êtres célestes, des astres ; un ensemble d'actes religieux, prières, évocations des âmes, incantations magiques, dont l'efficacité découle d'une manière en quelque sorte mécanique de l'observance exacte des rites prescrits. Ce ne sont pas là, bien entendu, des découvertes de Plotin, mais des idées communes qu'il agrège à sa philosophie. Sous toutes les formes, on voit se répandre aux IIe et IIIe siècles le culte du soleil, aussi bien dans les mystères de Mithra, dont les adeptes sont aussi nombreux à cette époque que dans le culte officiel

21. PORPHYRE, *Vie de Plotin*, chap. XXIII ; VI, 7, 33 *sq*.

de Deus Sol[22] qu'institue Aurélien, empereur en 270 ; culte dans lequel il prétendait réunir toutes les religions de l'empire et auquel pouvaient participer, sans rien sacrifier de leurs préférences personnelles, les Syriens adorateurs de Baal, les Grecs et les Latins. Près d'un siècle plus tard, en 362, c'est aussi autour du culte du Soleil que l'empereur Julien, qui est un adepte des mystères de Mithra, veut réorganiser une religion païenne officielle. Et comment comprendre, en effet, cette vénération religieuse que le cosmos inspire aux néoplatoniciens sans cette substructure religieuse, dont ils sont moins les auteurs que les témoins ? Tandis que le philosophe légitime ce culte par l'ensemble de ses spéculations, on voit des monuments figurés s'efforcer de la faire parler à l'imagination, comme cette sphère magique du IIe ou IIIe siècle où s'accumulent les symboles des divinités cosmiques[23] : le soleil, personnage assis, entouré d'une auréole de sept rayons, le triangle, symbole de la génération et cinq cercles sécants indiquant les cinq éléments que distingue Aristote ; détails dont beaucoup se retrouvent dans un hymne au Soleil de Proclus. À ce culte solaire se rattache, d'ailleurs, dans le mithriacisme, la même vue de la destinée humaine que l'on trouve chez Plotin ; dans les bas-reliefs mithriaques, « le soleil rayonnant fait continuellement descendre, le long de sept rayons, des particules de feu dans le corps qu'il appelle à la vie. Inversement, quand la mort a dissous les éléments dont l'être humain est composé, le soleil les élève vers lui »[24]. La transformation de l'âme en un être céleste, après la mort, ou, dès cette vie, sous l'influence des cérémonies des mystères, est la croyance courante des religions des mystères, vers le IIe siècle ; dans les mystères de la Grande-Mère, Apulée nous représente l'initié, appelé à la renaissance et à une vie nouvelle, revêtant successivement douze habits au cours des cérémonies nocturnes de l'initiation, et le matin, revêtu de « l'habit céleste », honoré comme un dieu par toute la communauté[25].

Les néoplatoniciens cherchent parfois à aller à la rencontre de ces croyances, en se faisant eux-mêmes plus populaires ;

22. HOMO, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*, p. 270.

23. DELATTE, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1913, p. 253.

24. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912, p. 188.

25. APULÉE, *Métamorphoses*, livre VIII ; RETIZENSTEIN, *Die hellenistische Mysterien*, p. 26, 30, 31.

de là naissent des écrits comme le petit écrit de Salluste, *Des dieux et du monde*, sorte de catéchisme néoplatonicien qui s'adresse aux gens du commun, avec la prétention de s'appuyer uniquement sur le sens commun et sur les mythes connus de tous, avec un évident souci de clarté. Un dogme fondamental de cette religion, et qui l'oppose aux nouvelles croyances chrétiennes, c'est celui de l'éternité du monde, avec l'ordre qu'il possède actuellement ; admettre la création revient à admettre que les astres ne sont pas des êtres divins ; et les néoplatoniciens, de Porphyre à Proclus, ne se lassent pas de répéter contre la création le même argument : la production du monde est un résultat nécessaire et par conséquent éternel de la nature de Dieu, qu'on ne peut supposer inactif qu'en le supposant imparfait.

Un second trait de la religion de Plotin, c'est l'extraordinaire force attribuée au rite, qui transforme au fond tout acte cultuel en un acte magique [26]. C'est encore là un trait commun du temps. En nulle époque, on ne trouve plus d'incantations magiques écrites sur des tablettes, qu'il s'agisse de tablettes d'exécration ou de charmes d'amour ; en nul temps, on n'a de moyens plus nombreux de prévoir l'avenir ; de là un charlatanisme comme au IIe siècle, celui d'Alexandre d'Abonotique, dont Lucien, dans son *Alexandre*, a dévoilé les odieuses machinations. Plotin lui-même présente le monde sensible comme un vaste réseau d'influences magiques et donne la philosophie comme le seul moyen d'échapper à ces influences. On sait aussi le succès qu'eut le roman de Philostrate (vers 220), où le pythagoricien Apollonius de Tyane s'initie à tous les procédés magiques de l'Orient. Dans son *Alexandre*, Lucien nous dit que le charlatan considérait comme ses principaux ennemis « les épicuriens et les chrétiens ». Le fait est que, dès la fin du IIIe siècle, l'État voit dans ces superstitions un danger public ; de nombreuses mesures furent prises contre elles [27] ; dès 296, une loi interdit l'astrologie ; sous Constantin, une loi de 319 interdit l'art divinatoire privé, et, en 321, précise les formes légales dans lesquelles la divination est permise ; une nouvelle loi contre la divination (358), l'interdiction des sacrifices (368), un procès contre les magiciens et les philosophes

26. *Ennéade*, IV, 4, 38 *sq.*
27. A. MAURY, *La Magie et l'astrologie*, 3e éd., 1864, p. 94-150.

(370), lois encore renforcées sous Théodose, sans parler de nombreux édits contre le paganisme en général, qui continuent jusqu'au Ve siècle, tout cela nous montre avec quelle ardeur étaient poursuivies les idées et les pratiques dont les néoplatoniciens avaient rendu leur philosophie complètement solidaire ; les vies de nos philosophes, celle de Plotin par Porphyre, les *Vies des sophistes*, d'Eunape (vers 375), la vie de Proclus, par Marinus (vers 490), celle d'Isidore, par Damascius (vers 511), nous montrent en effet des milieux où, de plus en plus, les croyances superstitieuses étaient acceptées d'enthousiasme et où l'on cherchait les contes les plus absurdes sur l'influence magique d'une pierre noire ou d'une statue. Il faut ajouter que ce n'est pas pour leur absurdité que les pouvoirs publics veulent réformer ces superstitions ; c'est que tout le monde les craint parce que tout le monde, chrétiens comme païens, gens du peuple comme gens instruits, croit à leur efficacité et en a peur. Les sceptiques et les épicuriens dont parle Lucien se font rares. Il faut se représenter cet univers traversé d'influences magiques sympathiques, auxquelles on ne songe pas à opposer la connaissance la plus élémentaire des lois de la mécanique. Jamais on n'a été plus loin qu'à cette époque d'une conception mécaniste de l'univers ; nulle action qu'une sorte de rayonnement qui ne connaît pas l'obstacle de la distance ; on veut ignorer ou éviter toute transmission mécanique de forces : pour Plotin, le milieu matériel qui est entre l'œil et l'objet visible, loin de servir à transmettre la lumière, ne peut être qu'un obstacle à son influence[28] ; et il n'admet pas non plus la transmission mécanique de l'impression de l'organe des sens au siège de l'âme ; il repousse avec force la prétention d'assimiler l'action naturelle à celle d'un levier. Comment comprendre la production mécanique d'une qualité comme la couleur[29] ? Loin que la magie soit une exception, l'action naturelle des choses les unes sur les autres n'est qu'un cas particulier de l'universelle magie.

Divinité des astres, éternité du monde, croyance à la magie, croyance que les âmes, d'origine divine, sont destinées à retourner aux dieux, tels sont les dogmes d'une foi que l'on

28. *Ennéade*, IV, 5.
29. *Ennéade*, IV, 7, 6 ; III, 8, 2, 5.

s'habitue à appeler l'*hellénisme* par opposition au christianisme. Cette croyance a ses livres saints ; ce sont les *Oracles chaldéens,* que l'on attribue à une Antiquité reculée et qui datent au moins du IIIe siècle, puisque Porphyre les utilise ; c'est, en réalité, un simple exposé versifié du platonisme ; Proclus l'estime à tel point qu'il avait l'habitude de dire qu'il verrait sans regret tous les livres détruits si l'on gardait seulement les *Oracles* et le *Timée* de Platon. Cette croyance a aussi son culte, et il se produit même une dissidence des plus curieuses entre les « théurges » qui veulent réduire l'hellénisme à une pratique rituelle, en abandonnant toute spéculation philosophique, et les philosophes purs. La théurgie est la connaissance des pratiques nécessaires pour faire agir l'influence divine où et quand on veut ; c'est un art qui n'est pas sans rapport avec l'alchimie, si répandue à cette époque et reposant comme lui sur la croyance à l'unité des êtres, d'où vient leur sympathie[30]. Le point de vue théurgique est bien représenté par le traité qu'on intitule *Des mystères des Égyptiens* ; attribué faussement à Jamblique, ce traité est en réalité une réponse d'un prêtre égyptien à la *Lettre à Anébon,* où Porphyre adressait diverses critiques à la religion égyptienne. Il est de même inspiration et de même date (début du IVe siècle) que les écrits hermétiques, qui enseignent, sous le nom d'Hermès (le Thot égyptien), les dogmes essentiels du platonisme (cf. édition des *Hermetica* par W. Scott, 4 volumes, Oxford, 1924-1936).

Les philosophes, qui ne parlent qu'avec respect de ces théurges, se donnent, eux, pour mission de spéculer sur la réalité suprasensible, qui est au-dessus de la magie du monde sensible ; il s'agit toujours de déterminer dans leur hiérarchie les formes de cette réalité. C'est chez tous le même problème et, en gros, la même méthode de procession et de conversion ; mais cependant leur pensée présente des nuances, et il se fonde de véritables écoles. Les principales directions de penser sont dues à Porphyre, au Syrien Jamblique (mort en 329), puis à Proclus (412-484), qui fait briller d'un dernier éclat l'Académie d'Athènes, enfin à Damascius (début du VIe siècle), le dernier maître d'Alexandrie.

30. BIDEZ, « Liturgie des mystères chez les néoplatoniciens », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (classe des Lettres), 1919, p. 415.

III. – Porphyre

Porphyre de Tyr (233-305), dès qu'il eut fait la connaissance de Plotin à Rome, en 263, se consacra à répandre ses idées, à éditer ses œuvres en les faisant précéder d'une vie du maître (298), à écrire une *Introduction aux intelligibles*, où il utilise les *Ennéades* pour donner une vue d'ensemble de la nature de l'âme et du monde intelligible, insistant surtout sur l'impassibilité de l'âme, même dans la sensation (§ 18), et sur son indépendance du corps. Mais il semble que son goût personnel l'attirait vers l'ascétisme à nuance pythagoricienne et vers la théologie allégorique ; son traité *De l'Abstinence des viandes*, adressé à un certain Firmus, qui avait abandonné la pratique du végétarisme, contient, pour justifier cette pratique, des détails extraordinairement abondants et précieux (à cause des auteurs qu'ils nous font connaître, en particulier Théophraste, le successeur d'Aristote) sur les sacrifices sanglants ; ils ne plaisent qu'aux démons méchants qui veulent se faire adorer et qui corrompent les opinions, même des philosophes, sur les dieux. Sa *Lettre à Marcella*, une veuve mère de sept enfants qu'il épousa, est d'une dévotion toute traditionnelle, avec son dieu à l'Épictète, « témoin et surveillant de toutes nos actions et de toutes nos paroles ». C'est surtout la théologie pratique qui domine dans le traité sur la *Philosophie d'après les Oracles*, composé avant la rencontre avec Plotin et dont les extraits, connus par la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, contiennent les données les plus curieuses sur les règles du culte, et celles de la fabrication des statues, règles données par les oracles. Le traité *Des images*, extrait aussi par Eusèbe, plus stoïcien que platonicien, donne de nombreux détails sur la signification symbolique des statues, aussi bien de la matière en laquelle elles sont faites que de leurs attitudes, de leurs couleurs, des attributs qu'on leur ajoute. L'explication d'un passage d'Homère, dans l'*Antre des Nymphes*, lui est une occasion d'exposer ses vues sur la destinée de l'âme. Enfin on le voit défendre, contre le néoplatonicien Atticus (fin du IIe siècle), d'après qui la matière est une réalité indépendante du premier principe, la thèse plotinienne que cette hypostase dernière est, elle aussi, dérivée du principe. Tel est le théolo-

gien qui écrivit *Contre les Chrétiens* une attaque violente, dont Eusèbe a conservé quelques extraits où il proclame nettement que le culte de Jésus est incompatible avec celui d'Esculape.

Ajoutons que Porphyre fut aussi historien et commentateur ; auteur d'une *Vie de Pythagore,* il écrivit une *Histoire des philosophes* jusqu'à Platon, conservée par fragments, une *Introduction* aux *Catégories* d'Aristote (Isagoge) dont l'importance historique au Moyen Âge est grande, un Commentaire des *Catégories,* conservé en partie, mais dont le commentaire de Boèce n'est que la traduction[31], une *Introduction à l'apotélesmatique de Ptolémée,* qui montre qu'il goûtait l'astrologie[32].

IV. – Jamblique

C'est sous Dioclétien (285-306) et Constantin (305-338) qu'enseigna Jamblique de Chalcis, dont la pensée domine toute la fin du néoplatonisme. À cette époque, le platonisme était en honneur auprès des pouvoirs publics ; c'est le platonicien Sopatros qui préside aux rites de la fondation de Constantinople, et on se demande si la nouvelle cité ne va pas réaliser le rêve plotinien d'une Platonopolis[33]. Jamblique était non moins mystagogue que philosophe. La manière dont il voulait qu'on étudiât Platon (selon un ordre peut-être déjà traditionnel) est caractéristique ; on devait étudier dix dialogues en ordre systématique en commençant par *Alcibiade I,* qui traite de la connaissance de soi, en continuant par le *Gorgias,* qui traite des vertus politiques, en réservant pour la fin le *Parménide,* qui se rapporte au principe suprême. Ainsi les dialogues, lus comme il faut, ne sont qu'un vaste guide de la vie spirituelle[34].

Des spéculations de Jamblique sur l'âme, nous ne connaissons guère que les fragments d'un traité, de caractère surtout historique, conservés dans les *Éclogues* (I, 40, 8 ; 41, 32-33) de Stobée. Ce qui nous intéresse, c'est qu'il veut y distinguer la pure tradition historique du platonisme des additions dont elle a été l'objet. D'après un enseignement, qui ne remonte

31. Cf. BIDEZ, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions,* 1er octobre 1922.
32. BOLL, *Sphaera,* p. 7, note.
33. PIGANIOL, *L'Empereur Constantin,* 1932, p. 159.
34. D'après PROCLUS, *Commentaire de l'Alcibiade,* éd. Cousin, 297, 11-20.

qu'à Numénius, l'âme serait une essence identique à celle de la réalité supérieure dont elle dérive ; d'après la doctrine véritable de Platon (et aussi d'Aristote et de Pythagore), l'âme est une substance distincte de cette réalité et douée de caractères propres. On voit ici, assez nettement, l'opposition d'un platonisme inspiré du stoïcisme, celui de Numénius, qui fait des âmes de simples fragments de l'intelligence divine, et d'un platonisme qui multiplie les termes de la hiérarchie des réalités, en s'efforçant de conserver à chacun son caractère propre et original.

La tendance à cette multiplication, qui apparaît déjà à cette occasion, est le trait distinctif de cette période ultime du néoplatonisme inaugurée par Jamblique ; il donne la méthode et l'exemple, dont Proclus s'inspirera, si bien que, au lieu de la simple triade plotinienne, la réalité suprasensible se composera d'un grand nombre de ternaires, étagés les uns au-dessus des autres. Est-ce là, comme on le répète souvent, la continuation d'un mouvement de pensée qui débute chez Plotin ? Plotin aurait intercalé, entre le premier principe et le monde, les hypostases de l'intelligence et de l'âme, pour rétablir la continuité, rendue impossible par la transcendance du Principe ; ses successeurs, selon le même procédé, auraient intercalé d'autres termes comme on intercale des points, pour se rapprocher d'une ligne continue.

Nous voyons au contraire, dans la direction de Jamblique, une véritable réaction contre l'esprit plotinien. Lorsque Proclus, qui est tout à fait dans l'esprit de Jamblique, a montré, en son *Commentaire du Timée* (241 *f sq.*), que l'Éternité était une hypostase à intercaler entre le Bien et l'Animal en soi (de même que le Temps doit être intercalé entre le monde intelligible et le monde sensible), il fait la remarque suivante à propos d'auteurs qu'il ne nomme pas et qui doivent être Plotin et ceux de son école : « Les autres confondent tout ; n'admettant que l'Intelligence entre l'âme et le Bien, ils sont forcés de reconnaître l'identité de l'Intelligence et de l'Éternité. » Cette critique simpliste revient non pas à distinguer là où Plotin confond et identifie, comme on le croirait à lire seulement Proclus, mais à méconnaître l'esprit de Plotin, qui sans confondre du tout l'éternité et le monde intelligible, retrouve l'éternité dans le mouvement de l'intelligence qui

revient vers l'un[35], la recherchant donc dans sa genèse et son processus, loin d'en faire, comme ses successeurs, un terme figé. C'est de la même manière que, ailleurs, Proclus critique la théorie des démons que donne Plotin ; Plotin détruit la notion même de démon en faisant, comme les stoïciens, du démon une partie de nous-même[36] ; encore ici, Proclus néglige la subtile théorie plotinienne de l'âme, d'après laquelle la partie supérieure de nous-même (le démon), la partie contemplative, est nous sans être nous ; elle est nous-même quand nous y atteignons : elle cesse d'être nous, lorsque nous descendons à un niveau inférieur.

La grande affaire de Jamblique (comme de Proclus) est de trouver une méthode qui participe non moins à la méthode aristotélicienne, classant les concepts des caractères les plus généraux aux plus particuliers, qu'à la dialectique platonicienne ; une méthode aussi qui permette de retrouver, dans le monde intelligible, déduites et bien à leur place, les mille formes religieuses que distingue le paganisme, dieux, démons, héros, etc. Ce vaste classement est vide de la vie spirituelle qui animait les *Ennéades* et qui maintenant déchoit d'une part jusqu'à l'œuvre appliquée du théologien, d'autre part jusqu'à la pratique du théurge.

De fait, il n'y a rien de si différent que la triade plotinienne (Bien, Intelligence, Âme dont l'ensemble constitue le monde intelligible) et le fameux ternaire de Jamblique. On va voir d'ailleurs comment le second sort du premier ; rappelons comment Plotin avait imaginé la production de l'hypostase inférieure par la supérieure ; de celle-ci part un rayonnement qui procède ; cette procession s'arrête, et la chose qui a procédé, se retournant par un mouvement de conversion, se fixe en contemplant son origine. Plotin avait ajouté, et en particulier à propos de la manière dont l'âme naît de l'intelligence, que le principe de l'âme ne procède pas mais reste auprès de son origine. Le ternaire de Jamblique isole cette triple condition de toute production[37] ; toute production a pour principe un ternaire qui comprend ce qui reste (τὸ μένον), ce qui procède (τὸ προϊόν), ce qui fait que ce qui procède se convertit

35. *Ennéade*, II, 7.
36. *Commentaire sur l'Alcibiade*, p. 382-5, visant PLOTIN, *Ennéade*, III. 4, 5.
37. D'après PROCLUS, *Commentaire du Timée*, 206 *a*.

(τὸ ἐπίστρεφον). Mais, ces conditions de production, Jamblique les réalise en formes fixes : chaque ternaire est comme un monde ou plutôt un système (diacosmos) qui comprend ce qui fait que ce système est un, ce qui fait qu'il est divers (procession), ce qui fait que, bien que divers, il reste unifié (conversion). De plus cette triple condition qui, chez Plotin, ne faisait que dessiner la forme générale de toute production devient, chez Jamblique, toute la réalité ; il n'y a que des systèmes ternaires ou diacosmos étagés les uns au-dessus des autres, chaque système inférieur étant comme une forme spécialisée du système supérieur. Ainsi le premier ternaire est composé d'un principe d'identité, l'unité, d'un principe de procession ou de distinction, la dyade, enfin d'un principe de conversion, la triade. Au-dessous un second ternaire composé de trois tétrades, considérées à trois points de vue différents ; la première comme carré de deux est une unité subsistante (2^2) ; la seconde comme produit de deux par la dyade (2 x 2) procède ; la troisième comme contenant implicitement la décade parfaite (1 + 2 + 3 + 4 = 10) se convertit. Au-dessous un troisième ternaire dont le premier terme est principe de ressemblance et participe à l'identité, un deuxième qui s'étend à travers toutes choses à la manière d'une âme, un troisième qui fait retourner les choses à leurs principes.

Ces principes transforment considérablement le néoplatonisme ; le ternaire de Jamblique ne s'ajoute pas à la triade de Plotin ; il la remplace ; le rythme du ternaire n'est plus celui de la triade ; dans la triade, Un, Intelligence, Ame, il y a un progrès continu vers toujours plus de division, plus d'expansion. Au contraire, dans le ternaire de Jamblique, on voit une unité qui s'épand, puis qui revient sur elle-même ; à la triade Un, Intelligence, Âme, Jamblique substitue la triade Être, Vie, Intelligence[38]. L'intelligence est postérieure à la vie et par conséquent à l'âme, comme on le voit effectivement dans le devenir visible, où la naissance est suivie du développement de la vie et celui-ci du développement de l'intelligence, où l'on voit le progrès en complexité de l'être à l'être vivant et du vivant à l'intelligent. L'intelligence correspond au moment de la conversion, c'est-à-dire qu'elle ne produit rien, mais qu'elle ordonne et organise ce qui a été produit.

38. PROCLUS, *ibid.*, 252 *e.*

V. – Proclus

Ces traits vont se préciser chez Proclus de Byzance (412-484), un des derniers diadoques de l'Académie, qui se fait gloire, après son prédécesseur Plutarque, d'enseigner à Athènes où il voudrait, mais en vain, concentrer l'enseignement. D'une riche famille de magistrats judiciaires et destiné d'abord lui-même au barreau, il devient philosophe par vocation : d'une dévotion scrupuleuse et variée, célébrant chaque mois les cérémonies de la Grande-Mère, observant les jours néfastes des Égyptiens, jeûnant régulièrement le dernier jour de chaque mois, priant chaque jour au lever et au coucher du soleil et à midi, recherchant les divinités exotiques à qui il adresse des hymnes, pratiquant un art théurgique dont les procédés lui avaient été transmis par Asclépigénéia, la fille de Plutarque, qui les tenait de son père[39], tel est le dévot personnage qui fut par excellence dans l'école néoplatonicienne le grand classificateur, auteur de résumés, de sommes, de commentaires de toute sorte, dont l'ordre, la clarté, la limpidité sont surprenants en matière si abstruse. De grands commentaires inachevés, ou incomplètement parvenus, sur le *Timée*, sur l'*Alcibiade*, sur le mythe du X[e] livre de la *République*, sur le *Parménide*, sur *Euclide* ; des traités théologiques, une longue *Théologie platonicienne*, de courts *Éléments de théologie* ; une dissertation *Sur le mal*, conservée dans une traduction latine du Moyen Âge, telles sont ses œuvres principales.

Les *Éléments de théologie*, qui donnent une idée complète de la réalité suprasensible, sont remarquables par leur méthode : ils sont composés de théorèmes démontrés par la méthode euclidienne ; Proclus affectionne la démonstration par l'absurde qui conclut à une hypothèse en éliminant toutes les autres. Tel est par exemple le théorème fondamental du traité, que l'on pourrait appeler théorème de la transcendance : « Un terme également présent à tous les termes d'une série ne peut les éclairer tous que s'il est non pas en l'un d'eux, ni en eux tous, mais avant tous. » Car (ainsi parle la démonstration), ou bien il est en tous, et, partagé en tous, il a besoin

39. D'après MARINUS, *Vie de Proclus*.

d'un autre terme qui unisse ses parties ; ou bien il est en l'un d'eux seulement ; mais alors il ne sera pas présent à tous. Donc, etc. Ce théorème si important est la démonstration du réalisme platonicien ; il veut dire qu'il n'y a pas de choses bonnes s'il n'y a auparavant la bonté ; de choses éternelles s'il n'y a l'éternité, etc. D'après ce théorème, Proclus distingue, à propos de chaque série de choses qui possèdent un caractère commun, par exemple la série des choses bonnes, trois termes : un terme *imparticipé*, c'est-à-dire transcendant, la bonté ; un terme *participé*, c'est-à-dire le caractère commun à toutes ces choses, à savoir bon, enfin la ou les choses *participantes*, c'est-à-dire les choses bonnes. On pourrait dire, en termes logiques, que l'imparticipé est la compréhension du concept, le participant son extension, et le participé ce qui relie la compréhension à l'extension.

De là une méthode de classification des termes d'après leur généralité décroissante ; l'artifice de Proclus, qui fait de cette classification une métaphysique, revient à considérer chaque terme général comme cause des choses comprises en son extension ; ainsi l'un ou l'unité est cause de toutes les choses dont on peut dire qu'elles sont unes ; il s'ensuit que plus un terme est général et simple, plus il est élevé en dignité ; mais inversement, plus une chose participante est simple, c'est-à-dire participe exclusivement à des caractères très généraux, moins elle est élevée en dignité ; c'est ainsi que l'être, comme caractère abstrait, est supérieur à la vie (c'est-à-dire à un domaine plus étendu que celui de la vie), et la vie à l'intelligence ; en revanche, l'être intelligent est supérieur à l'être seulement vivant, et l'être vivant à l'être tout court, d'autant que la présence d'un attribut moins universel dans un sujet y implique celle d'attributs plus universels : si une chose est homme, elle est *a fortiori* animal, et, si elle est animal, elle est être.

Voilà donc les *séries* (une série, σεíρα, étant la réunion d'un imparticipé, d'un participé et d'un participant, par exemple de la vie et des êtres qui la possèdent) classées en ordre hiérarchique suivant le degré de généralité ou de simplicité de l'imparticipé qui les domine : au principe de tout, l'Un ; au-dessous, la série des unités (ἓναδες) ; au-dessous, celle de l'Être (au-dessous puisque tout être est un, tandis que tout un, par exemple une privation, n'est pas être) ; au-dessous la

série de la vie, puis la série de l'âme. La série, Proclus le dit positivement (prop. 111), est le genre. Seulement, pour Proclus, le genre est cause, c'est-à-dire que dans son unité, il contient sans distinction toutes les espèces. C'est dire que chaque série est comme un monde (diacosmos) dont chacun contient à sa façon toutes les réalités possibles ; ce qui est contenu dans la série des hénades sous la forme de l'hénade est contenu dans la série de l'être sous forme d'être et ainsi de suite ; donc à chaque partie du contenu de l'hénade correspond une partie du contenu de l'être, de la vie, de l'intelligence, de l'âme ; l'ensemble des parties correspondantes, prises aux étages différents, s'appelle un ordre (τάξις), pour autant que Proclus lui-même est fidèle à sa terminologie.

Donc il y a comme une loi de développement ou de distribution de la réalité qui est commune à toutes les séries : les êtres se divisent comme les unités, les êtres vivants comme les êtres, les intelligences comme les êtres vivants, les âmes comme les intelligences.

Cherchons à comprendre ce qu'est cette loi de distribution. L'Un primordial, principe de toutes les choses, a, rappelons-le, par rapport aux êtres qui en dépendent, des fonctions diverses : il en fait des êtres achevés (τελεσιουργεῖ) ; il retient ensemble les parties de leur essence (συνέχει) ; il protège leur limite contre l'envahissement des autres essences (φρουρεῖ) ; c'est grâce à l'Un qu'il y a un système d'êtres définis et systématisés. Or ces diverses fonctions, complètement indivisées en l'Un, doivent se séparer ; de cette séparation naît la série des hénades ou dieux, dont chaque terme définit un dieu ou une classe de dieux ; il y a les dieux qui achèvent, ceux qui contiennent, ceux qui gardent, et d'autres encore si l'on trouve d'autres propriétés de l'Un. Cette composition de la série des hénades ou dieux se retrouve dans chaque série inférieure, ce qui veut dire que chaque série a, à l'égard de son inférieure, la fonction d'achever, de contenir et de garder ; l'être déterminant ainsi le système ou *série* des intelligences, l'intelligence celle des âmes, les âmes exerçant enfin les mêmes fonctions dans le monde sensible.

Mais il y a plus : chaque série contient en elle-même, sous son point de vue propre, les caractères de toutes les autres séries. Rendons compte d'abord des caractères des cinq séries subordonnées : des unités dérivent les essences ou êtres fixes

et intelligibles ; de ces êtres les Vies qui ne sont que ces êtres conçus comme formant un système analogue à un vivant (l'animal en soi du *Timée* de Platon) ; des Vies, les Intelligences, sujets intellectuels qui appréhendent et contemplent ; des Intelligences, les âmes qui vont animer le monde sensible. Or chaque série (c'est la conséquence nécessaire du fait que le genre contient l'espèce) contient en elle des termes correspondant à toute la suite des séries. La structure Un, être, vie, intelligence, âme n'est pas seulement celle de la suite des séries, mais celle de chacune des séries. Dans la série des unités il y a, outre l'unité en elle-même, des unités ou dieux intelligibles, correspondant à l'être, des dieux intelligents correspondant à l'intelligence, des dieux intra-cosmiques correspondant aux âmes. Il en est de même dans chacune des séries, chacune ayant à son sommet une unité correspondant à la série divine, Intelligence une, âme une, etc., et contenant à sa manière, en tant qu'intelligence, âme, vie ou être, tout ce que contiennent les séries supérieures ou subordonnées.

Ainsi, dans chaque série, on trouve deux thèmes de classification juxtaposés mais non unis, l'un reposant sur la division de l'Un en ses fonctions, l'autre sur le principe que tout est dans tout. C'est tout autre chose que la philosophie de Plotin : tout est fait, dans le système de Proclus, pour que chaque réalité reste à sa place, dans une hiérarchie figée ; elle a en quelque sorte dans sa série tout ce qu'il lui faut ; ainsi les intelligences de la quatrième série ne contemplent pas les intelligibles de la deuxième ; mais à l'intérieur même de la quatrième série, il y a un terme, les intelligences intelligibles, correspondant à la deuxième série et qui est l'objet des intelligences intelligentes. Dans le plotinisme, toutes les avenues étaient comme ouvertes à cette « voyageuse en pays métaphysique »[40] qu'était l'âme ; rien chez Proclus ne correspond à ce moi mobile et spirituel qui se déplace à tous les niveaux entre la matière et l'un. La notion de vie spirituelle a presque disparu. Proclus cesse d'identifier le mal avec la matière. « Le mal n'est ni dans la forme que veut dominer la matière, ni dans la matière qui désire l'ordre ; il est dans le marque de commune mesure (ἀσυμμετρία) de la matière à la forme. »[41]

40. Inge, *The Philosophy of Plotinus*.
41. *Commentaire du Timée*, 115 *e*.

Il n'existe donc pas comme hypostase ; mais comme « parhypostase », comme être dérivé. L'on ne peut être plus infidèle à Plotin. Nul événement véritable dans cet univers, qui n'admet point la création, mais reste éternellement lui-même. « Dans quelle intention, dit Proclus s'adressant aux chrétiens, après une paresse d'une infinie durée, Dieu viendra-t-il à créer ? Parce qu'il pense que c'est mieux ? Mais auparavant ou il l'ignorait, ou il le savait ; dire qu'il l'ignorait, c'est absurde ; et s'il le savait, pourquoi n'a-t-il pas commencé avant. »[42]

VI. – Damascius

Avec Damascius, personnage non moins dévot que Proclus, comme on le voit d'après la *Vie d'Isidore* qu'il a écrite, nous atteignons les derniers cercles intellectuels païens, ceux qui se réunissaient à Alexandrie pour parler du vieux temps et sur lesquels un papyrus a dernièrement donné des détails si suggestifs[43]. Le très long traité *Des Principes*, qui nous a été conservé, est un commentaire de la dernière partie du *Parménide* ; il prend la plupart du temps le contre-pied de celui de Proclus. Toute la hiérarchie figée des réalités, telle que l'avait conçue l'esprit presque juridique de Proclus, est désorganisée pour laisser place à une vie spirituelle et mystique intense qui rétablit partout les rapports, les avenues qui mènent aux réalités supérieures. Détruire les catégories fixées par Proclus, montrer qu'elles ne trouvent nul point d'attache dans le *Parménide*, telle est sa grande préoccupation. Et d'abord il ne faut pas prendre pour premier principe l'Un transcendant, avec ses fonctions définies d'unification du réel. Au-dessus de l'Un, il y a l'Ineffable, « inaccessible à tous, sans coordination, séparé à ce point qu'il ne possède plus véritablement la séparation ; car ce qui est séparé est séparé de quelque chose et garde un rapport avec ce dont il est séparé »[44]. Il faut donc mettre le Principe en dehors et au-dessus de toute hiérarchie et se garder d'admettre en lui, même à titre de modèle, nul

42. *Ibid.*, 88 *c*.

43. J. Maspero. « Les Papyrus Beaugé. Horapollon et la fin du paganisme égyptien », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. X et XI.

44. Édition Ruelle, I, p. 15, I, 13.

ordre, nulle hiérarchie. « Est-ce que, pourtant, quelque chose vient de lui aux choses d'ici ? Comment non, si tout, de quelque façon, vient de lui (17, 13) ? » Ce quelque chose, c'est ce que toute réalité contient elle-même d'ineffable, d'impénétrable : plus nous montons, plus nous trouvons d'ineffable. « L'Un est plus ineffable que l'Être, l'Être que la Vie, la Vie que l'Intelligence. » Pourtant nous sommes sur la mauvaise pente, lorsque nous essayons ainsi de hiérarchiser les ineffables ; nous sommes sur le point de rétablir une nouvelle hiérarchie, en trouvant un Un ineffable, d'où dépend une réalité ineffable ; aussi faudra-t-il finalement refuser de dire qu'il communique rien de lui aux réalités qui viennent de lui. L'Ineffable, c'est ce que pose la première hypothèse du *Parménide*, en affirmant qu'il n'est même pas un, suivant l'effort de l'âme qui le pose un puis qui en supprime l'Un, à cause de sa supériorité qui n'offre aucune prise.

On voit la manière de Damascius, cet effort vers l'intuition qu'il essaye de faire aboutir en limitant ses affirmations les unes par les autres, par une manière de dialectique vivante bien plus semblable à celle de Plotin qu'à celle de Proclus. L'Ineffable, c'est une sorte d'initiative absolue, comme le Premier de Plotin, dans son traité *Sur la volonté de l'Un*. Par contre l'Un, étant cause, est défini par une fonction et une relation.

D'une manière générale, Damascius est plein de méfiance envers cette manière mécanique de déterminer les principes, qui triomphe avec Jamblique et Proclus ; elle a le grand tort, à ses yeux, d'employer à l'égard des principes les notions qui n'ont de sens que dans les dérivés. Ainsi, voulant montrer comment de l'Un radical dérive la totalité une qui est comme l'ensemble uni des réalités intelligibles, on fait de cette totalité unie la synthèse de deux principes opposés qu'on appelle l'Un et la Dyade, ou bien la Limite et l'Illimité, ou encore le Père et la Puissance. En vérité, on n'atteint pas ainsi directement la réalité, mais on procède par image ; habitués à expliquer sans difficulté par des synthèses de ce genre les mixtes que contemplent notre intelligence et notre âme (par exemple un accord par un rapport fixe déterminant la dyade indéfini du grave et de l'aigu), nous transportons sans plus des principes de ce genre à la réalité suprême (§ 45). La preuve qu'il n'y a là qu'analogie incertaine, c'est la diversité de noms dont on se sert pour désigner chacun des deux principes opposés,

Monade, Limite, Père, Existence pour le premier, Dyade, Puissance, Chaos pour le second (§ 56). Séparation et opposition, procession et retour n'apparaissent que dans des réalités dérivées de celle dont on veut rendre compte par l'union de deux principes distincts. La réalité qu'on veut expliquer, c'est l'Union ou l'Uni, c'est-à-dire celle en laquelle toutes choses sont encore à l'état indivis ; comment donc la faire naître de la fusion de deux réalités distinguées ? Des principes qui existent avant l'Uni, donc avant que rien ne soit à l'état de distinction, ne sauraient être distincts.

D'où, chez Damascius, une conception nouvelle du ternaire primitif où les trois moments, station, procession et retour, sont remplacés par trois termes dont la triplicité n'altère pas l'unité ; des trois termes, le premier est Un-Tout, un par lui-même et tout en tant qu'il produit le second ; le second est Tout-Un, tout par lui-même, et un par l'effet du premier ; le troisième tient du premier, l'un, et du second, le tout ; chacun des termes est comme un aspect et une face de la même réalité.

En critiquant ainsi la méthode de Proclus, c'est le néoplatonisme lui-même que Damascius est bien près d'abandonner ; il faudrait analyser le détail de son livre immense pour montrer comment, presque à chaque explication que Proclus donne du *Parménide*, il oppose la sienne, inspirée d'un esprit différent ; il rejette par exemple des explications qui concluraient des propriétés du monde créé à celles de son exemplaire[45] ; et il insiste sur ce fait que le monde sensible n'est pas une image de toute la réalité suprasensible en bloc, mais seulement d'une petite portion de cette réalité, du monde des Idées[46]. Ailleurs il reconnaît et il indique avec force que la procession et la conversion ne peuvent se dire proprement que des natures intellectuelles (Plotin avait-il dit autre chose ?) et ne peuvent servir de moyen général pour expliquer toute réalité.

L'enseignement de Damascius qui, par certains aspects, est d'une profondeur et d'une nouveauté admirables, bien que non sans confusion ni bavardage, resta infécond par le malheur des temps. Lorsque Justinien ordonna, en 529, la ferme-

45. I, 52, 16-53, 17.
46. 156, 31-160, 22.

ture des écoles philosophiques d'Athènes, l'Université d'Athènes, si florissante au temps du sophiste Libanius, l'ami de Julien et d'Himérius, était tombée faute d'élèves et peut-être de professeurs ; Damascius, dans la *Vie d'Isidore* (221-227), nous dit quelle était la grande infériorité de l'enseignement philosophique à Athènes à son époque, avec le diadoque Hégias, qui préféra finalement les pratiques pieuses à la philosophie. Alexandrie n'était pas un séjour sûr pour les philosophes, comme le prouvent la persécution que leur fit subir l'évêque Athanase et le meurtre de la néoplatonicienne Hypatie, assassinée en 415 par la populace ; la ville était d'ailleurs bien déchue de sa splendeur. La nouvelle capitale de l'empire était peu favorable aux études philosophiques : le néoplatonisme meurt avec toute la philosophie et toute la culture grecques ; le VI[e] et le VII[e] siècles sont des moments de grand silence.

BIBLIOGRAPHIE

I. – E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., 1846-1851.
J. SIMON, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol., 1843-1845.
T. WHITTAKER, *The Neoplatonists*, 1901 ; 2[e] édit., 1918.
W. THEILER, *Vorbereitung des Neoplatonismus*, Berlin, 1930 ; rééd. 1964.
W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, Londres, 1918.
F. HEINEMANN, *Plotin*, 1921.
Ph. MERLAN, *From Platonism to neo-platonism*, La Haye, 1953.
J. PÉPIN, « L'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme », *Rev. phil.*, 1950, p. 38-64 ; *Mythe et allégorie*, Paris, 1958.
R. ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921.
E. BRÉHIER, « La philosophie de Plotin », dans *Revue des cours et conférences*, 1922, et en vol., Paris, 1922 ; 2[e] éd. ; voir aussi les *Études de philosophie antique*, Paris, 1955, section D.
PLOTIN, *Ennéades* (avec PORPHYRE, *Vie de Plotin*), éd. et trad. par É. BRÉHIER, coll. G. Budé ; tomes I et II, 1924 ; tome III, 1925 (en cours de publication) ; tome IV, 1927 ; tome V, 1931 ; tome VI[1], 1936 ; tome VI[2], 1938.
PLOTINI, *Opera*, I (*Enn.*, I-III), 1951, II (*Enn.*, IV-V), 1959, Paris-Bruxelles, éd. P. HENRY et H. R. SCHWYZER. Voir également la traduction anglaise de Mac KEUNA, revue par PAGE, introduction de E. R. DODDS et Paul HENRY, Londres, 1958.
H. F. MÜLLER, « Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem », *Hermes*, XLVIII, 1913, p. 409.
Paul HENRY, *Études plotiniennes*, I : *Les États du texte de Plotin*, Museum Lessianum, 1938-1941 ; II : *Les manuscrits des Ennéades*, 1941, 2[e] éd., 1948.
M. de GANDILLAC, *La Sagesse de Plotin*, Paris, 1952 ; 2[e] éd. revue et augmentée, 1966.
Jean TROUILLARD, *La Purification plotinienne*, Paris, 1955 ; *La Procession plotinienne, ibid.* ;

« La genèse du plotinisme », *Revue phil. de Louvain*, 1955, p. 469 ; « La médiation du Verbe selon Plotin », *R. ph.*, 1956, p. 65 *sq.*
Entretiens de la Fondation Hardt, t. V, *Les Sources de Plotin*, Vandœuvres-Genève, 1957 (1960).
P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963.

II. – F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 1928.
COCHEZ, *Les Religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, 1913.
SALOVSTIOS, *Des dieux et du monde*, édit. G. ROCHEFORT, Paris, 1960.

III. – J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913.

IV. – J. BIDEZ, « Jamblique et son école », *Revue des Études grecques*, 1919, p. 29-40 (Cf. *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1904, p. 499.)
Jamblichi Theologumena Arithmeticæ, édit. de FALCO, coll. Teubner, 1922. (Cf. *Rivista indo-greco-italica*, VI, 1922, p. 49.)

V. – *Proclus, Commentaire du Parménide*, trad. CHAIGNET, 1900-1902. Édition dans la collection Teubner des Commentaires *Sur la République* (2 vol., Kroll, 1899-1901), *Sur le Timée* (2 vol., Diels, 1900-1904), *Sur le Parménide* (Pasquali, 1908), *Esquisse des thèses astronomiques* (Manitius, 1907), *Institution physique* (Ritzenfeld, 1912), *Sur Euclide* (Friedlein, 1873). Voir aussi *The Elements of Theology*, édité, traduit et commenté par E. R. DODDS, Oxford, 1933.
PROCLUS, *Éléments de théologie*, trad. J. TROUILLARD,Paris, 1965.
KLIBANSKY et LABOVSKY, *Parmenides... nec non Procli commentarium in Parmenidem*, Londres, 1953.
J. TROUILLARD, « La monadologie de Proclus », *Rev. phil. de Louvain*, t. 57, avril 1959, p. 309-320 ; « Convergence des définitions de l'âme chez Proclus », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, janvier 1961, p. 1-20.
E. BRÉHIER, « L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec », *R. M. M.*, 1919, p. 443 ; *Études de philosophie antique*, 1955, p. 248, et *passim*.
Édition Cousin de la traduction latine par G. de MORBEEKE des opuscules *Sur la providence, la liberté et le mal* et du *Commentaire sur Alcibiade*, 1864.

VI. – C. E. RUELLE, *Le Philosophe Damascius. Études sur sa vie et ses écrits*, 1861.
DAMASCIUS, *De Principiis*, éd. RUELLE, 2 vol., Paris, 1889-1891.
DAMASCIUS, *Des Principes*, traduit par CHAIGNET, 1898.
DAMASCIUS, *Des Principes*, I, éd. et trad. GALPERINE (à paraître en 1967).

Chapitre VIII
Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère

I. – Considérations générales

Le christianisme ne s'oppose pas à la philosophie grecque comme une doctrine à une autre doctrine. La forme naturelle et spontanée du christianisme n'est pas l'enseignement didactique et par écrit. Dans les communautés chrétiennes de l'âge apostolique, composées d'artisans et de petites gens, dominent les préoccupations de fraternité et d'assistance mutuelle dans l'attente d'une proche consommation des choses. Rien que des écrits de circonstances, épîtres, récits de l'histoire de Jésus, actes des apôtres, pour affermir et propager la foi dans le royaume des cieux ; nul exposé doctrinal cohérent et raisonné.

La philosophie grecque est arrivée, vers l'époque de notre ère, à l'image d'un univers tout pénétré de raison, dénué de mystère, dont le schéma est sans cesse répété par les écrits philosophiques comme sous des formes plus populaires (le traité *Sur le monde*; les *Questions naturelles* de Sénèque, etc.) ; évanoui, dans un pareil univers, le problème de la destinée future soit par l'idée épicurienne de la « mort immortelle » qui ne concerne en rien les vivants, soit par l'acceptation stoïcienne de la mort comme de tous les événements que tisse l'universel destin ; évanouis les mythes des dieux, ramenés soit à la proportion d'un récit historique par Evhémère qui veut y retrouver l'histoire de rois défunts, soit à un symbolisme physique par les stoïciens. Toute l'attitude pratique du philosophe est commandée parce rationalisme ; dans ses consola-

tions, dans ses conseils, dans sa direction de conscience, c'est toujours le même refrain : quelle raison de se plaindre, de craindre, de se troubler dans un monde où tout événement arrive à sa place et à son heure ?

Au moment où le philosophe prêchait à Rome le rationalisme, Jésus enseignait en Galilée à des gens sans instruction, ignorant tout des sciences grecques et de leur conception du monde, plus aptes à saisir les paraboles et les images que les raisonnements d'une dialectique serrée ; dans cet enseignement, le monde, la nature et la société n'interviennent pas comme des réalités pénétrées de raison et se pliant docilement à la compréhension du philosophe, mais comme d'inépuisables réservoirs d'images pleines de signification spirituelle, le lys des champs, le fils prodigue, la ménagère à la recherche de sa drachme perdue, et tant d'autres dont la fraîcheur et le caractère populaire font contraste avec les fleurs attendues et les précieuses élégances des diatribes. Lui aussi, il apprend comment on atteindra le bonheur ; mais ce n'est pas par une sorte d'héroïsme de la volonté qui fait considérer tous les événements extérieurs comme indifférents ; la pauvreté, les chagrins, les injures, les injustices, les persécutions, ce sont là des maux véritables, mais des maux qui, grâce à la prédilection de Dieu pour les humbles et les déshérités, nous ouvrent le royaume des cieux. La souffrance et l'attente, une sorte de joie dans la souffrance, qui vient de l'attente du bonheur, quel état différent, chez le disciple du Christ, de cette sérénité du sage qui, à chaque moment, voit, accomplie, sa destinée tout entière !

Or, à propos de cet enseignement du Christ, qui s'oppose avec évidence à l'hellénisme par l'absence totale de vues théoriques et raisonnées sur l'univers et sur Dieu, l'historien de la philosophie doit se poser un problème qui n'est d'ailleurs qu'un aspect d'un problème plus général concernant l'histoire de la civilisation : quelle est au juste l'importance, dans l'histoire des spéculations philosophiques, du fait que la civilisation occidentale, à partir de Constantin, est devenue une civilisation chrétienne ? On connaît toute la gamme des réponses qui ont été faites à cette question : elle est nulle, disent certains, et cela peut se dire avec deux intentions différentes, soit pour sauver la pureté du christianisme évangélique qui ne contient rien que le devoir d'amour et de charité

et le salut par le Christ, soit pour garantir l'indépendance et l'autonomie de la pensée rationnelle ; dans la première intention, l'on montre (tel a été le point de vue des premiers historiens protestants de la philosophie) [1] que la dogmatique chrétienne qui se surajoute à l'évangile et à saint Paul pendant les cinq premiers siècles, notamment les spéculations sur la nature du Verbe et sur la Trinité, n'a été qu'une addition dangereuse de la spéculation grecque à la tradition primitive. Dans la seconde intention, on montre que les progrès effectifs de l'esprit humain au point de vue rationnel se rattachent sans suture aux sciences grecques, sans que le christianisme intervienne dans la marche qui a conduit de la mathématique grecque au calcul infinitésimal ou de Ptolémée à Copernic : sorte de développement autonome de la raison que le christianisme a pu parfois entraver, mais qu'il n'a jamais aidé : tel est le point de vue des théoriciens du progrès dans la seconde moitié du XVIIIe siècle.

D'après d'autres, au contraire, le christianisme marquerait une révolution importante dans notre conception de l'univers. On présente d'ailleurs cette nouveauté du christianisme sous deux aspects assez divers, bien que peut-être complémentaires. En premier lieu, chez les philosophes qui ont une tendance à rechercher dans l'histoire une dialectique interne, on fait remarquer que la philosophie grecque donne essentiellement une représentation objective des choses, une image de l'univers qui est un objet pour l'esprit qui la contemple ; dans cet objet se trouve en quelque sorte absorbé le sujet, lorsque, science parfaite, il devient, comme le dit Aristote, identique à l'objet qu'il connaît ; dans le stoïcisme, le sujet n'a pas d'autre autonomie que l'adhésion entière à l'objet. Tout à l'inverse, le christianisme connaît des sujets vraiment autonomes, indépendants de l'univers des objets, dont toute l'activité ne s'épuise pas à penser l'univers, mais qui ont une vie propre, vie de sentiment et d'amour intraduisible en termes de représentation objective. En somme, en ignorant toutes les spéculations des Grecs sur le cosmos, le christianisme n'a fait que mieux affirmer l'originalité de sa collaboration à la pensée humaine, qui est la découverte de ce qui est irréductiblement sujet, le cœur, le sentiment, la conscience ; et c'est seu-

1. Cf. *Introduction*, p. 16.

lement dans une civilisation chrétienne qu'a pu se développer l'idéalisme qui fait de la nature intime du sujet le principe de développement de toute réalité[2].

De plus, et c'est un second aspect de la révolution mentale due au christianisme, le cosmos des Grecs est un monde pour ainsi dire sans histoire, un ordre éternel, où le temps n'a aucune efficace, soit qu'il laisse l'ordre toujours identique à lui-même, soit qu'il engendre une suite d'événements qui revient toujours au même point, selon des changements cycliques qui se répètent indéfiniment. L'histoire même de l'humanité n'est-elle pas, pour un Aristote, un retour perpétuel des mêmes civilisations ? L'idée inverse qu'il y a dans la réalité des changements radicaux, des initiatives absolues, des inventions véritables, en un mot une histoire et un progrès au sens général du terme, une pareille idée a été impossible avant que le christianisme ne vienne bouleverser le cosmos des Hellènes : un monde créé de rien, une destinée que l'homme n'a pas à accepter du dehors, mais qu'il se fait lui-même par son obéissance ou sa désobéissance à la loi divine, une nouvelle et imprévisible initiative divine pour sauver les hommes du péché, le rachat obtenu par la souffrance de l'Homme-Dieu, voilà une image de l'univers dramatique, où tout est crise et revirement, où l'on chercherait vainement un destin, cette raison qui contient toutes les causes, où la nature s'efface, où tout dépend de l'histoire intime et spirituelle de l'homme et de ses rapports avec Dieu. L'homme voit devant lui un avenir possible dont il sera l'auteur ; il est délivré pour la première fois du mélancolique *sunt eadem omnia semper* de Lucrèce, du Destin stoïcien, de l'éternel schème géométrique où Platon et Aristote enfermaient la réalité[3]. C'est ce trait capital qui a frappé les premiers païens qui se sont occupés sérieusement des chrétiens. Que reproche Celse aux chrétiens dans le *Discours vrai* qu'il a composé contre eux vers la fin du IIe siècle ? C'est d'admettre un Dieu qui n'est pas immuable, puisqu'il prend des initiatives et des décisions nouvelles au gré des circonstances, qui n'est pas impassible, puisqu'il est touché

2. Par exemple HEGEL, *Philosophie de l'Histoire*, section III, chap. II, édition Reclam, p. 413.

3. Cf. L. LABERTHONNIÈRE, *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904, chap. II et III.

par la pitié ; c'est de croire à une sorte de mythologie, celle du Christ, « dont les récits n'admettent pas d'interprétation allégorique », c'est-à-dire qui se donne comme une histoire réelle et ne peut être réduite à un symbole d'une loi physique. C'est là, pour un platonicien comme Celse, un manque de tenue intellectuelle.

Ainsi, d'une part, un christianisme pur foncièrement indépendant de la spéculation philosophique grecque, et une culture intellectuelle autonome, toute grecque d'origine et sans rapport à la vie spirituelle du chrétien ; d'autre part, un christianisme qui apporte une vision de l'univers entièrement nouvelle, un univers dramatique où l'homme est autre chose que l'immaculée connaissance de l'ordre du monde.

À prendre la question d'une manière purement historique, en s'abstenant de ces grosses oppositions entre paganisme et christianisme, en utilisant les études de détail poursuivies depuis près d'un siècle sur les origines du christianisme, on s'apercevra, croyons-nous, qu'aucune de ces solutions n'est satisfaisante. Examinons-les brièvement tour à tour : le christianisme pur des historiens protestants n'est qu'une abstraction, parfaitement légitime au point de vue pratique, mais tout à fait illégitime aux yeux de l'historien ; c'est en effet une seule et même évolution qui, dans les cinq premiers siècles, emporte la pensée païenne du problème pratique de la conversion intérieure chez un Sénèque ou un Épictète à la théologie raffinée de Plotin et de Proclus, et la pensée chrétienne du christianisme spirituel et intérieur de saint Paul à la théologie dogmatique d'Origène et des Cappadociens : il serait difficile de ne pas voir jouer les mêmes facteurs dans cette transformation. Comment ne pas se souvenir d'ailleurs de cette vérité historique de mieux en mieux démontrée que ce qui sépare païens et chrétiens, ce n'est point une question de méthode intellectuelle et de spéculation, mais seulement la soumission aux cultes légaux et en particulier au culte de l'empereur ?

Quant au développement autonome de la pensée scientifique, le fait paraît tout à fait exact ; mais il faut remarquer que le christianisme n'a pas, à l'égard de l'éducation scientifique grecque, une situation différente de celle de la philosophie grecque elle-même. Origène, par exemple, distingue avec précision une triple sagesse : « la sagesse de ce monde »,

ce que Sénèque appelait les arts libéraux et Philon le cycle de l'éducation, c'est-à-dire la grammaire, la rhétorique, la géométrie, la musique, à quoi on peut ajouter la poésie et la médecine, c'est-à-dire « tout ce qui ne contient aucune vue sur la divinité, ni sur la manière d'être du monde, ni sur aucune réalité élevée, ni sur l'institution d'une vie bonne et heureuse ». Puis vient « la sagesse des princes de ce monde », c'est-à-dire la philosophie occulte des Égyptiens, l'astrologie chaldéenne, « mais surtout l'opinion si variée et multiple des Grecs sur la divinité ». Enfin, la sagesse du Christ qui dérive de la révélation[4].

Il faut ajouter que, dans la première espèce de sagesse, la sagesse de ce monde, pouvaient sans doute entrer des parties plus ou moins considérables de la philosophie, à savoir la logique et la dialectique, certaines généralités de la physique et de l'astronomie, enfin toute l'éducation formelle de l'honnête homme, telle que l'avait conçue un Musonius par exemple, catéchisme moral tout à fait général. Il est intéressant, à cet égard, d'entendre l'opinion d'un platonicien, contemporain de Proclus, Hermias, qui distingue la « philosophie humaine » de cette initiation spéciale que le platonisme réservait à ses adeptes. Ce n'est pas, dit-il, parler exactement d'appeler philosophie la mathématique, la physique et l'éthique ; c'est un abus de mot ; à cette philosophie humaine, il oppose l'enthousiasme de l'initié, qui contient en lui « la théologie, la philosophie entière et la folie amoureuse »[5].

Cette partie commune de l'éducation, le christianisme ne la rejette pas du tout en principe ; sans doute les chrétiens sont très divisés sur sa valeur spirituelle ; il y a parmi eux des personnages cultivés, comme saint Augustin, comme saint Grégoire de Naziance qui s'en font les très ardents défenseurs, tandis que d'autres, tels des Latins comme Tertullien ou saint Hilaire, sont partisans de la voie courte et ne sentent nullement la nécessité de cette éducation ou même la critiquent formellement. Mais la divergence de vue à ce sujet n'est pas plus grande chez les chrétiens qu'elle ne l'a été chez les païens après Aristote ; dès qu'a paru la sagesse cynique ou stoïcienne, les sciences philosophiques, qui étaient pour Platon la seule

4. *Des Principes*, d'après la traduction latine de RUFIN, livre III, chap. III.
5. HERMIAS, *Commentaire du Phèdre*, éd. Couvreur, p. 92, 6.

voie d'accès vers la connaissance des réalités véritables, deviennent soit de simples auxiliaires ou servantes de la sagesse, incapables de comprendre par elles-mêmes leurs propres principes, soit même (chez les cyniques ou les cyrénaïques) des parures inutiles dues à l'orgueil humain.

Ainsi il y a, dans les premiers siècles de notre ère, un régime mental commun à tous : le fond en est le sentiment d'une coupure entre l'éducation moyenne, universellement accessible, et la vie religieuse, que l'on n'atteint que par des méthodes fort différentes de l'exercice normal de la raison, qu'il s'agisse de l'éducation morale du stoïcien, de l'intuition plotinienne ou de la foi chrétienne en la révélation.

De ce régime, le christianisme n'est nullement l'auteur ; il l'accepte comme un état de fait ; nous verrons aussi au cours de cette histoire, qu'il n'a jamais réagi contre lui, et que la révolution intellectuelle qui y a mis fin, au moment de la Renaissance occidentale, provient d'une inspiration tout autre que l'inspiration chrétienne. Il n'y a pas en tout cas, pendant ces cinq premiers siècles de notre ère, de philosophie chrétienne propre impliquant une table des valeurs intellectuelles foncièrement originale et différente de celle des penseurs du paganisme.

Reste à voir jusqu'à quel point l'on peut dire que le christianisme a rénové notre vision de l'univers. Il serait dangereux de confondre ici le christianisme même avec l'interprétation qu'on en donne après beaucoup de siècles écoulés. Le christianisme, à ses débuts, n'est pas du tout spéculatif ; il est un effort d'entraide à la fois spirituelle et matérielle dans les communautés. Mais, d'abord, cette vie spirituelle n'est pas du tout particulière au christianisme : le besoin de vie intérieure, de recueillement, est ressenti dans tout le monde grec bien avant le triomphe du christianisme ; la conscience du péché et de la faute s'exprime en des formules populaires chez les historiens ou les poètes[6] ; la pratique de l'examen de conscience, celle de consultations spirituelles qui sont de véritables confessions sont fréquentes au début de notre ère. De plus, il s'en faut bien que cette pratique et cette vie spirituelles aient changé quoi que ce soit à l'image de l'univers qui résultait de la science et de la philosophie grecques : monde unique

6. POLYBE, *Histoires*, XVIII, 43, 13.

et limité, géocentrisme, opposition de la terre et du ciel, tout cela persistera jusqu'à l'époque de la Renaissance ; au cosmos grec se juxtapose la vie spirituelle des chrétiens sans que naisse une notion nouvelle des choses ; à l'intérieur de la vie spirituelle sans doute, s'introduit (et encore nous verrons avec quelle restriction) cette notion de crise imprévisible, d'initiative absolue que la cosmologie grecque avait essayé d'effacer ; mais ce sentiment de l'histoire et de l'évolution ne se réalisera en une conception d'ensemble des choses que grâce à l'expérience infiniment accrue de l'homme dans le temps et dans l'espace, grâce à la refonte méthodique de cette curiosité grecque, que blâmaient déjà les stoïciens.

Nous espérons donc montrer, dans ce chapitre et les suivants, que le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortement influencé par l'avènement du christianisme, et, pour résumer notre pensée en un mot, qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne.

Nous ne prétendons pas pourtant, dans les lignes qui suivent, faire une histoire même résumée de la dogmatique chrétienne aux premiers siècles ; des noms importants manqueront dans ce chapitre, parce qu'il étudie le christianisme, non pas en lui-même, mais en son rapport avec la philosophie grecque.

II. – Saint Paul et l'hellénisme

La pensée chrétienne a passé, à la fin de l'Antiquité, par les mêmes étapes que la pensée païenne. À l'enseignement moral de l'époque impériale correspondent (on l'a souvent remarqué à propos de Sénèque) la prédication et les épîtres de saint Paul. À la période de formation et d'éclosion du néoplatonisme, à la fin du Ier et au IIe siècle répondent le quatrième Évangile, les apologistes et le développement des systèmes gnostiques. Au point de maturité du platonisme avec Plotin correspond la formation des vastes synthèses théologiques de Clément et d'Origène au didascalée d'Alexandrie. Proclus et Damascius ont pour contrepartie vers la même époque saint Augustin, les pères de Cappadoce, puis tous ceux qu'on peut appeler les néoplatoniciens chrétiens, comme Némésius et Denys l'Aréopagite.

Même courbe du mouvement spirituel des deux côtés, même tendance à passer d'une vie morale et religieuse surtout intérieure, reposant sur la confiance en Dieu, à une théologie doctrinale et dogmatique, qui parle de Dieu dans l'absolu plutôt que des rapports de l'homme avec Dieu.

Saint Paul est un Hellène d'éducation et, soit influence directe, soit action diffuse de doctrines partout répandues, on trouve chez lui nombre d'idées, de manières de penser, d'expressions familières à Sénèque et surtout à Épictète. Le christianisme comme le stoïcisme est cosmopolite ; et il ne connaît qu'une vertu commune à tous les êtres raisonnables. « Point de Juif, ni de Grec, d'esclave ni d'homme libre, de sexe masculin ou féminin ; tous vous êtes un en Jésus-Christ. » Comme la diatribe stoïcienne, saint Paul prêche la parfaite indifférence, au point de vue du salut, de la condition sociale dans laquelle on vit[7].

Le sentiment que l'apôtre des Gentils ou même les évangélistes ont de leur rôle et des devoirs qui leur incombent est le même que chez Épictète[8] ; on sait quelle haute idée celui-ci se faisait de sa mission morale, « s'y donnant de toute son âme » et se considérant comme un soldat, ainsi que saint Paul, « bon soldat du Christ ». La source de sa force est chez Épictète, comme chez saint Paul, la confiance en Dieu ; l'un et l'autre savent qu'ils peuvent tout grâce au Dieu qui leur donne sa puissance. Cette assurance en la raison qui juge et comprend toute chose vient de ce qu'elle nous a été donnée par Dieu ; c'est ainsi que chez saint Paul, « l'homme spirituel juge tout et n'est jugé par personne ». Comme le cynique dont Épictète trace le portrait idéal, l'apôtre est un envoyé de Dieu sur la terre[9].

De cette foi en Dieu provient chez l'un comme chez l'autre le calme en toutes circonstances, puisque tous les événements résultent de la bonté de Dieu.

Comme le prédicateur stoïcien, l'annonciateur de l'Évangile ne trouvait souvent que raillerie chez les gens du monde. On connaît le vieillard aux bagues d'or qui, chez Épictète,

---

7. *Épître aux Galates*, 3, 23 ; *Aux Corinthiens*, I, 7, 17-40.

8. Comparer ÉPICTÈTE, *Dissertations*, II, 2, 12 ; III, 24, 31, et saint PAUL, *Aux Corinthiens*, I, 9, 7.

9. Comparer ÉPICTÈTE, I, 6, 37 et I, 1, 4 et 7 avec saint PAUL, *Aux Philippiens*, 4, 13 ; *Aux Corinthiens*, I, 2, 15.

conseille le jeune homme : « Il faut philosopher, mais il faut aussi avoir de la cervelle ; et ces choses sont folles. »[10] De même, saint Paul sait bien que le christianisme est « folie » aux yeux de l'homme psychique, qui ne peut connaître ce que juge l'homme spirituel. C'est précisément cette ignorance de leurs propres fautes, cette inconscience dans le péché qui rendent indispensable la tâche du prédicateur ; douceur envers ces ignorants, pardon fraternel de l'injustice, insouciance du jugement d'autrui, telle est l'attitude que le philosophe et l'apôtre ont en commun devant le siècle.

Tous ces traits communs viennent des conditions analogues dans lesquelles se fait la prédication ; ils répondent à un même besoin, passionnément senti, de conversion intérieure. Il ne s'agit ni d'influer par la parole à la manière des sophistes, ni de faire connaître un dogme ; la théologie paulinienne est aussi peu précise que le dogme stoïcien chez Épictète ; ce qui importe à saint Paul, ce n'est pas de découvrir la nature de Dieu, mais de sauver l'homme, et c'est pourquoi le Christ qui exprime tous les rapports de Dieu avec l'homme est au centre de sa pensée. De la même manière, peu importe à Épictète la question de la substance de Dieu ; ce qui est au premier plan, c'est la filiation divine de l'homme, exprimée avec une nuance de tendresse inconnue de l'ancien stoïcisme, d'où résulte la fraternité de tous les hommes ; Marc Aurèle, comme Épictète, les désigne par le *prochain*. Cette filiation, il la symbolise dans le personnage d'Hercule fils de Zeus, le sauveur qui abandonne les siens et parcourt tous les pays pour répandre la justice et la vertu[11].

Reste, bien entendu, le trait fondamental du christianisme, absent chez Épictète, qui n'a pas connu, comme le dit Pascal, la misère de l'homme et qui fait de l'homme son propre sauveur ; chez saint Paul, le pécheur qui connaît le bien ne peut le faire à cause de la puissance du péché, contrebalancée seulement par la grâce du Christ. Il ne s'agit plus comme dans le stoïcisme, comme dans le philonisme même, de ces puissances mi-abstraites, qui assistent l'homme, verbe divin ou démon intérieur, mais d'un personnage historique dont la mort a sauvé l'humanité par une action d'une efficacité tout

10. ÉPICTÈTE, I, 22, 18. Saint PAUL, *Aux Corinthiens*, I, 1, 27 ; 3, 18.
11. *Dissertations*, I, 22, 14 ; II, 12, 7 ; *Manuel*, 33.

à fait mystérieuse et tout à fait différente de celle du sage païen, qui simplement enseigne ou se donne comme modèle.

III. – Les apologistes du IIe siècle

Les apologistes de l'époque des Antonins, Justin, dont il reste deux *Apologies*, l'une adressée à Antonin le Pieux (138-161) et l'autre à Marc Aurèle (161-180), Tatien, qui peu après lui écrit un *Discours aux Gentils*, Athénagore qui adresse son apologie à la fois à Marc Aurèle et à son fils Commode, ont, sauf Tatien, une évidente préoccupation ; c'est, pour faire accepter la nouvelle religion, d'y signaler ce qu'elle a de commun avec la pensée grecque, ce qui peut en accentuer le caractère universel et humain, ce qui peut en un mot la rendre agréable aux païens. D'où l'attitude à la fois sympathique et réservée d'un Justin envers la philosophie grecque, en particulier envers Platon qu'il déclare supérieur aux stoïciens dans la connaissance de Dieu, tandis que les stoïciens lui sont supérieurs en morale.

En identifiant Jésus au Logos ou au Verbe, en qui Dieu a créé l'univers, l'auteur du célèbre prologue du *Quatrième Évangile* avait introduit la théologie dans le christianisme : la théologie, c'est-à-dire la préoccupation de la réalité divine ou suprasensible prise en elle-même, et non plus dans son rapport à la vie religieuse de l'homme. La prétention de Justin est d'arriver d'emblée, grâce au Christ, au Verbe de Dieu et à l'intelligible que les philosophes n'ont fait que pressentir obscurément[12]. Mais pour que ces pressentiments soient possibles, il est conduit à admettre que Dieu qui s'est révélé à Moïse et dans l'Évangile, s'est aussi révélé partiellement aux philosophes et surtout à Socrate et à Platon ; il y a un Verbe unique ou Logos de Dieu, dont la révélation plus ou moins complète produit chez tous les hommes ces notions innées du bien et du mal, cette notion universelle de Dieu, dont la plupart des hommes, tout en les possédant, ne savent pas d'ailleurs faire usage : raison universelle, révélation des prophètes, verbe incarné ne sont que les degrés différents d'une même révélation ; la raison n'est qu'une révélation partielle

12. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. I, p. 467 et 470.

et dispersée ; « chaque philosophe, voyant d'une parcelle du Verbe divin ce qui lui est apparenté, a des formules très belles »[13]. Avec cette thèse de la révélation partielle se concilie fort mal une autre thèse, que Justin a pu trouver chez les Juifs de l'entourage de Philon, et d'après laquelle Platon et les stoïciens auraient été les élèves de Moïse. Ce qu'il y a de commun à ces thèses, c'est l'effort pour retrouver une sorte d'unité de l'esprit humain, reflétant l'unité du Verbe. Il faut ajouter d'ailleurs qu'il procédait avec les Juifs comme avec les Grecs, cherchant à identifier le Christ au Logos des livres juifs, au Fils, à la Sagesse, à la Gloire du Seigneur[14]. Pareille méthode n'était possible qu'avec une connaissance fort superficielle de Platon ; s'il en connaît, comme les moralistes stoïciens de l'Empire, l'*Apologie*, le *Criton*, le *Phèdre* et le *Phédon*, il en ignore les dialogues dialectiques et met au premier plan de *Timée* dont il mélange sans cesse le récit, comme le fit déjà Philon d'Alexandrie, avec le récit de la création dans la Genèse ; ce qu'il apprend du *Timée*, c'est que « Dieu, par bonté, partant d'une matière informe, a tout créé d'abord pour les hommes », confondant ainsi la philanthropie du Dieu des Juifs et la bonté du démiurge platonicien[15].

Le thème du Platon chrétien apparaît ainsi dans l'histoire ; il est fort précisé par l'*Exhortation aux Grecs*, ouvrage qui, attribué d'abord à Justin, lui est en réalité postérieur de près d'un siècle : l'auteur, beaucoup mieux informé que Justin, ne cache pas les contradictions de Platon soit avec Aristote, soit avec lui-même sur les objets les plus importants ; l'éternité du monde, l'immortalité des âmes, le monothéisme, etc. Pourtant Platon a eu, selon lui, une opinion exacte sur le Dieu qui est réellement ; l'*être* chez lui est *celui qui est* de Moïse ; il faut seulement savoir le lire : si l'on trouve chez lui des restrictions au monothéisme, s'il admet une matière non engendrée et des dieux engendrés, c'est qu'il craignait, en donnant sa pensée telle quelle, de se faire accuser comme Socrate : de là son exposé entortillé sur les dieux[16].

Le Platon chrétien, que l'on découvre en lisant le *Timée* à

13. *Deuxième Apologie*, chap. XIII.
14. *Dialogue contre Tryphon*, 61.
15. De Faye, *De l'Influence du Timée de Platon sur les idées de Justin martyr.*
16. *Exhortation aux Grecs*, chap. XX-XXII.

la lumière de la Genèse, se retrouve chez Tatien, l'élève de Justin ; mais contrairement à son maître, il n'admet aucune connaissance de Dieu par la raison, et il est conduit à expliquer la ressemblance de Platon et des stoïciens avec Moïse par un plagiat inavoué des Grecs. D'une manière générale, le rationalisme de Justin paraît subir un recul chez Tatien : c'est ainsi que l'Esprit, le pneuma qui reçoit la révélation, n'existe que chez les purs et qu'il n'est pas une partie de l'âme, simple matière pénétrante et subtile qui ne distingue de l'âme des bêtes que par la parole articulée, mais qu'il lui est superposé[17].

Tout au contraire, le rationalisme de Justin se retrouve accru chez Athénagore ; le monothéisme qu'il trouve chez les poètes, chez les pythagoriciens, chez Platon indique selon lui une inspiration divine commune à Moïse et aux philosophes ; Platon parvient même à concevoir la Trinité. Il reste cependant que Platon, qu'il connaît d'ailleurs beaucoup mieux que Justin, est un Platon chrétien, que le Bien ou l'être immuable par lequel il dépeint Dieu n'a que le nom en commun avec la première hypostase plotinienne et ressemble beaucoup plus au Dieu des stoïciens ; si l'on songe avec quelle vigueur le néoplatonisme païen exclut la religiosité stoïcienne, on appréciera mieux la portée de ce platonisme chrétien, où se retrouve toute la théologie des stoïciens, avec les arguments (mis en forme syllogistique) fondés sur la providence et la beauté du monde.

IV. – Le gnosticisme et le manichéisme

À l'époque même des apologistes se développaient dans les milieux chrétiens les systèmes dits gnostiques, qui nous sont surtout connus par les réfutations qu'en ont faites les Pères de l'Église de la génération suivante, en particulier l'auteur inconnu des *Philosophumena*, Irénée dans son *Contre les Hérétiques*, Tertullien dans le *Contre Marcion*, sans oublier la *Pistis Sophia*, écrit gnostique en langue copte datant du IIIe siècle, mais traduisant des écrits grecs plus anciens.

D'après une thèse des *Philosophumena*, généralement acceptée jusqu'à nos jours, les systèmes gnostiques résulteraient

17. PUECH, *Les Apologistes grecs*.

d'une sorte d'invasion de la philosophie grecque dans la pensée chrétienne, et les sectes grecques seraient finalement responsables de ces hérésies chrétiennes qui auraient donc, comme aboutissant de la pensée grecque, un intérêt direct pour l'histoire de la philosophie. Les travaux contemporains qui ont su dégager la pensée gnostique véritable des exposés plus ou moins fantaisistes où la cachent les Pères de l'Église laissent au contraire l'impression que la philosophie grecque est en elle pour bien peu de chose. Ces systèmes n'en gardent pas moins un intérêt du premier ordre, parce qu'ils donnent, nous allons le voir, comme la contre-épreuve d'une vérité qui se dégage, croyons-nous, de tout notre exposé de la philosophie grecque : l'hellénisme est caractérisé par l'éternité de l'ordre qu'il admet dans les choses ; un principe éternel d'où découlent éternellement les mêmes conséquences. Or le thème commun des systèmes gnostiques, c'est la rédemption ou délivrance du mal qui implique avec elle la destruction, et la destruction définitive de l'ordre dans lequel nous vivons. Pour l'Hellène le mal disparaît par la contemplation de l'univers dont il fait partie ; pour le gnostique il disparaît par la suppression de cet univers, ou sinon par l'élévation de l'âme au-dessus et en dehors de lui.

Basilide, Valentin et Marcion, tels sont les trois gnostiques les plus connus qui vivaient vers le milieu du second siècle. Mais c'est chez Valentin seulement qu'apparaît, semble-t-il, une conception d'ensemble de l'univers des gnostiques. Basilide, lui, est avant tout un moraliste, « obsédé par le problème du mal et celui de la justification de la providence »[18]. « Tout ce qu'on voudra, disait-il, plutôt que de mettre le mal sur le compte de la Providence » ; et, pour expliquer les souffrances des martyrs, il est prêt à accepter qu'ils ont péché dans une vie antérieure. Il considère d'ailleurs le péché comme provenant de la passion, et la passion comme une sorte d'esprit mauvais qui s'ajoute à l'âme du dehors et la souille. Ces vues conduisaient à une sorte de dualisme moral, dont on trouve l'analogue chez Platon.

Mais un homme d'un esprit plus métaphysique que Basilide, Valentin, devait en déduire les conséquences les plus contraires au platonisme. Valentin cherche en effet dans l'ori-

18. E. de FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 24-26.

gine de l'homme l'explication du dualisme qui se rencontre en lui. Ce dualisme entre l'esprit et la chair correspond à un dualisme plus profond entre le créateur de ce monde, le démiurge, escorté de ses anges, dont il est parlé dans la Genèse, et le dieu suprême ou dieu bon. Suivant le récit de la Genèse, et, du moins en partie, l'interprétation qu'en donne Philon d'Alexandrie, il montre l'homme fabriqué par ces êtres mauvais qui sont le démiurge et les anges, et en qui s'introduisent les passions, qui sont des esprits immondes. À cette créature, le Dieu suprême, le Dieu bon a ajouté une semence de la substance d'en haut, de l'esprit.

Toute l'histoire du monde est celle de la lutte contre les anges qui essayent de faire disparaître cette semence, et elle aboutit à sa délivrance. La rédemption ne consiste pas comme chez saint Paul dans l'efficace de la mort du Christ, mais elle dérive, comme on le voit surtout chez Héracléon, un disciple de Valentin, de la gnose ou révélation apportée par le Christ.

Après Valentin, le gnostique le plus connu est Marcion qui paraît avoir été surtout l'exégète du groupe ; c'est en effet par l'étude de textes qu'il cherche à montrer que le Dieu de l'Ancien Testament, révélé par Moïse, dieu cruel, vindicatif et belliqueux n'est pas le même que le Dieu révélé par le Christ, Dieu de bonté, créateur du monde invisible, tandis que le dieu de Moïse a créé le monde visible. Ils s'opposent l'un et l'autre comme la justice et la bonté. Aucun effort d'ailleurs pour justifier cette thèse autrement que par la double révélation des deux testaments ; l'important est pour lui de démontrer que le rédempteur, le Christ, qui nous délivrera du régime du démiurge, n'est en aucune manière le Messie juif prédit par les prophètes ; et il n'a pas de peine, en prenant les textes au sens littéral, à montrer qu'aucun trait du Messie ne se retrouve chez Jésus. D'autre part il ne peut admettre que Christ, l'envoyé du dieu suprême, puisse avoir vraiment une nature corporelle, c'est-à-dire participer d'une manière quelconque au monde du démiurge ; il pense donc qu'il s'est révélé brusquement à l'état d'homme fait et que son corps n'est qu'apparent. Marcion déduisait de ces vues l'ascétisme le plus strict, proscrivant le mariage et faisant de la continence la condition du baptême ; ainsi on échappe, au moins de volonté, au monde du démiurge.

La pensée gnostique, après Valentin et Marcion, se dissipe

en cette foule de systèmes connus par les *Philosophumena* qui, chacun, avec les variations parfois les plus bizarres, traitent toujours le même thème, la délivrance par le Christ de l'âme d'origine divine enfermée dans le monde sensible créé par un méchant démiurge.

Il y a bien chez tous, si l'on veut, une sorte de schème de la vie spirituelle, qu'on retrouve dans le néoplatonisme : dans les deux cas, il s'agit d'une âme d'origine divine qui descend dans un corps terrestre où elle contracte une souillure, et d'où elle doit remonter à son origine ; mais ce n'est là que banalité ; et il suffit de lire le traité que Plotin a adressé aux gnostiques qu'il a connus à Rome vers 260 pour comprendre tout le dégoût qu'un Hellène devait avoir pour des gens qui ne manquaient pas, d'ailleurs, d'utiliser le *Phédon* et le *Phèdre*. Le point précis du différend est, semble-t-il, le suivant ; lorsque le gnostique ne veut pas se contenter de la pratique religieuse, de l'ascétisme, lorsqu'il veut se donner les raisons de son expérience de la rédemption, lorsqu'il veut savoir l'origine des forces spirituelles salutaires ou contraires, il est amené à superposer à la religion une sorte de drame métaphysique, complètement arbitraire. Citons, comme un exemple parmi bien d'autres, la manière dont le gnostique Justin, du IIIe siècle, raconte le drame qui aboutit à la rédemption : au sommet trois principes, le Dieu bon, puis Elohim ou le père, du sexe masculin, et Eden, du sexe féminin ; Elohim s'unissant à Eden produit deux séries de douze anges dont l'ensemble forme le Paradis ; l'Homme qui y est créé reçoit d'Elohim le pneuma ou souffle spirituel, et d'Eden l'âme ; Elohim qui, jusque-là, ignorait le Dieu bon, passe (comme l'âme du *Phèdre*) aux sommets de la création et abandonne Eden pour le contempler ; Eden, pour se venger, introduit le péché dans l'homme ; Elohim, voulant sauver l'homme, envoie Baruch, un de ses anges, d'abord à Moïse, puis à Hercule, enfin à Jésus, le rédempteur final qui, crucifié par un des anges d'Eden, laisse son corps sur la croix[19].

Il suffit de lire cette élucubration, qui fait dépendre le sort de l'homme d'une scène de ménage métaphysique, pour saisir à quel point la génération des Éons, de ces réalités éternelles provenues de couples divins, telle que la décrit le gnosticisme,

19. E. de FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 187 suiv.

est loin de la génération plotinienne des hypostases, combien aussi cette rédemption où l'âme est l'enjeu de forces qui se la disputent (représentation populaire qui persiste très tard et se retrouve en bien des légendes) est loin du salut plotinien (s'il faut encore appeler salut ce qui n'est que la connaissance réfléchie d'un ordre rationnel). Ainsi le gnosticisme qui aboutit d'une part à des contes bleus où il s'agit d'introduire toutes les formes religieuses qui hantent le cerveau d'un Oriental, d'autre part à des pratiques superstitieuses dont les monuments se découvrent dans toute l'étendue de l'empire romain, n'a qu'une relation indirecte avec l'histoire de la philosophie.

La conscience de la réalité du mal, comme naissant d'une puissance volontaire radicalement mauvaise, est la substance du gnosticisme ; elle est aussi celle du mouvement d'idées qui, né au IIIe siècle de l'initiative du Perse Mâni (205-274) et connu sous le noms de manichéisme, s'est propagé dans tout l'Empire et qu'on retrouve sous diverses formes dans plusieurs hérésies du Moyen Âge. Mâni introduit le dualisme perse de la puissance bonne et de la puissance mauvaise, d'Ormuzd et d'Ahriman, dualisme assez différent de celui des gnostiques qui restent malgré tout monothéistes et où la puissance créatrice reste inférieure et subordonnée à la réalité suprême. Chez Mâni, il s'agit de deux puissances créatrices qui luttent ensemble, le Bon opposant une création nouvelle à chaque création du mauvais, jusqu'à la destruction complète de son œuvre. De là le drame du monde[20] : le Dieu bon qui avait d'abord créé cinq puissances ou demeures, Noûs, Ennoia, Phronesis, Enthymésis, Logismos (ces cinq demeures sont, on le voit, cinq aspects de la pensée divine), laisse ces puissances sans rapport avec le monde, parce qu'elles sont « faites pour la tranquillité et pour la paix » ; il produit de lui-même d'autres puissances au fur et à mesures des besoins, pour lutter contre le mal, la Mère des Vivants qui évoque à son tour le Premier Homme, l'Ami des Lumières et l'Esprit vivant, le Messager qui évoque douze Vertus, enfin Jésus, qui sont toutes destinées à entrer en rapport avec la puissance des ténèbres.

20. D'après le *Livre des Scholies* de THÉODORE BAR KHONI, évêque de la fin du VIe siècle, analysé par CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme*, I, 1908. La question du manichéisme a été renouvelée par la découverte de sept ouvrages manichéens en langue copte, copiés au IVe siècle, et trouvés, en Égypte, au Fayoum, en 1931 (cf. séance de l'Académie des Inscriptions, 2 décembre 1932.)

Cette dualité entre deux sortes de puissances, l'une correspondant au Verbe ou à l'Intelligence des philosophes grecs, l'autre à un drame religieux où tout parle à l'imagination, est des plus instructives ; le Logos ou Intelligence qui soutient l'ordre éternel des choses ne suffit plus à expliquer un ordre que l'on veut temporaire parce qu'on le considère comme résultant d'une crise anormale. Chez les manichéens, la création du monde sensible n'est pas, comme chez les gnostiques, entièrement création d'un démiurge mauvais ; c'est ainsi que l'Homme primitif crée à son tour cinq éléments qu'il revêt comme une armure, l'air limpide, le vent rafraîchissant, etc., qui s'opposent terme à terme aux cinq éléments du monde des ténèbres.

V. – Clément d'Alexandrie et Origène

Le didascalée que Pantène, stoïcien converti au christianisme, créa à Alexandrie et qui eut successivement à sa tête Clément d'Alexandrie (160-215) et Origène (185-254), est le premier essai poussé à fond pour donner un enseignement chrétien qui, par son ampleur, pût rivaliser avec celui des écoles païennes ; milieu bien éloigné de celui des gnostiques, où nous trouvons pour la première fois des hommes très informés de la philosophie grecque et prenant vis-à-vis d'elle une position assez nette.

Position complexe pourtant : dans son *Protreptique aux Grecs*, par exemple, Clément est amené à comparer l'hellénisme et le christianisme ; il trouve dans l'hellénisme ou bien des erreurs complètes ou bien des vérités partielles timidement exprimées que seul le christianisme peut saisir dans leur ensemble. Ainsi la théologie des Grecs, considérée dans ses cultes et dans ses mystères, est erronée ou scandaleuse (chap. V et VI) ; chez les philosophes, il distingue ceux qui ont pris les éléments comme dieux, et ceux d'un degré plus haut qui ont attribué la divinité aux astres, au monde ou à son âme : erreur complète, qui consiste à confondre Dieu avec ses œuvres ; mais en revanche, il trouve chez le Platon du *Timée* qui parle du « père et du créateur de toutes choses » une trace de vérité ; de même Antisthène et Xénophon ont atteint le monothéisme, et Cléanthe le stoïcien, ainsi que les pythagoriciens,

ont connu les véritables attributs de Dieu. Le christianisme ne ferait alors que consommer l'hellénisme, à peu près comme le Nouveau Testament convainc d'erreur l'ancien, tout en étant son accomplissement.

Il en est de même de la doctrine morale. La sagesse grecque donne des conseils en des cas particuliers à propos du mariage, de la vie publique ; la piété chrétienne est « un engagement universel et pour la vie entière, tendant en toute occasion, en toute circonstance, à la fin essentielle ». Elle réalise donc en somme ce que le stoïcisme et les autres écoles prétendaient faire ; car en affectant de limiter la philosophie à l'art des conseils pratiques de détail, Clément veut la remplacer comme science des principes (chap. XI).

La vérité, c'est que le christianisme tout entier est coulé par lui dans le moule de l'enseignement philosophique grec et particulièrement de celui qui, jusqu'au IIe siècle, fut le seul complètement organisé, de l'enseignement stoïcien. « Dès que le Verbe lui-même, dit-il, est venu des cieux jusqu'à nous, il n'est plus nécessaire d'aller à l'enseignement des hommes. »[21] Mais l'enseignement divin qu'on y substitue garde même forme que cet enseignement humain. Lorsque Clément nous dit que la foi (πιστις), tant calomniée par les Grecs, est la voie de la sagesse[22], il s'écarte des Grecs moins qu'on ne pourrait croire ; il définit la foi, comme les stoïciens, un assentiment volontaire, un assentiment à un terme fixe et solide, assentiment qui est la prélude de la vie chrétienne, comme il est, chez les stoïciens, le prélude de la sagesse. L'objet véritable de la foi, dit-il encore, « c'est non pas la philosophie des sectes, mais la gnose, à savoir la démonstration scientifique des choses transmises dans la vraie philosophie, c'est-à-dire dans le christianisme »[23]. Et, si l'on en vient à quelques détails de son enseignement, l'on s'aperçoit que le *Pédagogue* tout entier est construit comme un traité de morale stoïcienne ; le premier livre contient le critère de l'action droite, à savoir la droite raison, identique au Verbe ; et il faut y noter le chapitre VIII, où Clément, songeant évidemment aux gnostiques, démontre par une argumentation de forme toute stoïcienne

21. *Protreptique*, chap. IX.
22. *Stromates*, II, 2.
23. *Stromates*, liv. II, chap. XI.

que la justice est identique à la bonté, passant par un raisonnement composé de l'amour de Dieu pour les hommes à sa justice. Quant aux deuxième et troisième livres, c'est une diatribe à la Musonius s'attachant à prescrire aux chrétiens une vie simple et modeste ; tout le stoïcisme mélangé de cynisme que nous connaissons passe là dans l'enseignement chrétien ; au paradoxe « seul le sage est riche », il substitue seulement « seul, le chrétien est riche ».

S'agit-il même de la méthode dans la connaissance de Dieu, Clément n'hésite pas à emprunter tout ce qu'il en dit à l'enseignement pythagoricien ou platonicien d'alors, montrant par quelle suite d'abstractions on arrive à la connaissance de l'unité pure, ou encore employant au sujet de Dieu les formules mêmes que l'on trouve dans le manuel platonicien d'Albinus : « Dieu n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni individu, ni nombre, ni accident, ni sujet ; il n'est pas un tout. » Enfin sa notion du Fils ou Logos n'est pas fort loin de celle du monde intelligible ; au Père, qui est indémontrable, s'oppose le Fils qui est sagesse, science, vérité comportant un développement. Car « il est toutes choses ; il est le cercle de toutes les puissances tournant autour d'un centre unique »[24].

L'attitude d'Origène par rapport à l'hellénisme se marque nettement dans sa longue réponse au pamphlet de Celse contre les chrétiens. On sait l'objection de Celse, si grave pour un Hellène partisan d'un ordre éternel des choses contre l'événement de l'incarnation : « Si l'on change la moindre des choses d'ici-bas, tout sera bouleversé et disparaîtra » ; ou encore : « C'est donc après une éternité que Dieu a songé à juger les hommes et avant il ne s'en souciait pas. »[25] Or c'est précisément ce caractère mythologique ou, si l'on veut, historique du christianisme qu'Origène s'efforce d'atténuer dans sa réponse : « Le seul changement produit par la présence de Dieu, répond-il à la première objection, c'est un changement dans l'âme du croyant »[26], tendant ainsi à réduire l'incarnation à un événement intérieur, et présentant d'ailleurs plus loin la descente de Dieu comme « une manière de parler »

---

24. *Stromates*, liv. V, chap. XI et XII ; liv. IV, chap. XXV.
25. Cité par ORIGÈNE, *Contre Celse*, liv. IV, chap. III ; p. 278, 8 et 279, 8, éd. KŒTSCHAU.
26. P. 182, 8.

(tropologie). À la seconde objection, il répond que Dieu « n'a jamais cessé de s'occuper du rachat des hommes ; à chaque génération, la sagesse de Dieu descend en des âmes saintes et des prophètes ». Et c'est d'une manière analogue qu'il répond ailleurs à l'objection que les Hellènes tiraient, contre la création du monde, de l'impossibilité d'admettre un dieu inactif : sans croire au retour éternel des stoïciens, il estime que Dieu, avant ce monde, a créé d'autres mondes, admettant ainsi la conception cyclique du temps qui est la marque même de l'hellénisme[27]. Même tendance à l'hellénisme lorsqu'il considère les modifications du Verbe dans la création ou l'incarnation, non comme des changements du Verbe pris en lui-même, mais comme des apparences dues à la différence de capacité des êtres qui peuvent le recevoir[28].

Néanmoins on voit le même Origène se méfier de l'hellénisme et surtout du platonisme. « Tous ceux qui reconnaissent une providence, dit-il, confessent un Dieu inengendré qui a tout créé ; que ce Dieu ait un fils, nous ne sommes pas seuls à le proclamer, bien que cela ne paraisse pas croyable aux philosophes grecs ou barbares ; et pourtant quelques-uns d'entre eux ont cette opinion, quand ils disent que tout a été créé par le Verbe et la Raison de Dieu. Mais nous, c'est selon la foi d'une doctrine divinement inspirée que nous y croyons... Quant au Saint-Esprit, nul n'en a eu le moindre soupçon que ceux qui connaissent la Loi et les prophètes, ou bien croient au Christ. »[29] On voit ici les limites exactes de l'hellénisme auquel la foi chrétienne vient se superposer sans le détruire. Mais à côté de vérités partielles, l'hellénisme contient aussi des erreurs soit sur la nature du monde, soit sur celle de l'âme. Le monde sensible n'est plus du tout, chez Origène, un ordre imitant un modèle intelligible : d'abord le monde des idées n'existe que dans la seule fantaisie de l'esprit, et l'on ne voit ni comment le Sauveur pourrait en provenir, ni les saints y séjourner[30]. De plus, Dieu n'a créé d'abord que des êtres raisonnables égaux ; mais ces créatures sont douées de libre arbitre et peuvent déchoir ; de là vient la diversité des âmes ;

27. *Des Principes*, liv. II, 3, 4.
28. *Contre Celse*, liv. IV, chap. XVIII.
29. *Des Principes*, liv. I, 3, 1.
30. *Des Principes*, II, 3, 5.

à cette diversité correspond celle des corps qui n'ont pas un existence absolue, mais naissent par intervalle en raison des mouvements variés des créatures raisonnables, qui en ont besoin et qui en sont revêtus[31]. Enfin, Origène ne croit pas qu'il puisse exister des âmes créées complètement privées de corps ; Dieu seul est incorporel ; il faut dire seulement que le corps se modifie en dignité et en perfection, en correspondance constante avec la dignité et la perfection de l'âme.

VI. – Le christianisme en Occident au IVe siècle

Des chrétiens moins attachés que Clément et Origène à la civilisation hellène appuyaient encore sur l'impossibilité d'accorder le Christ et la philosophie grecque ; ils sont inconciliables surtout parce qu'ils n'arrêtent pas la divinité au même point de la hiérarchie des êtres ; pour Platon et les stoïciens, la réalité divine s'étend jusqu'aux âmes, aux astres et au monde qui sont des êtres divins ; les chrétiens la restreignent à la seule Trinité. Or, dans un développement contre le caractère divin des âmes, Arnobe (converti en 297) s'en prend à Platon et à son hypothèse de la réminiscence qui implique que des âmes sont des êtres divins déchus, au-dessous des dieux et des démons. Comment est-ce possible, demande-t-il, puisqu'il y a des races entières qui sont ignorantes, puisque, dans les sciences, les hommes ont des opinions multiples et opposées, puisque, enfin, le fameux interrogatoire du *Ménon* ne serait vraiment probant que s'il s'adressait à un être humain, élevé au fond d'une caverne close à l'abri de toute expérience et qui n'aurait pas, comme l'esclave du *Ménon*, l'usage quotidien des nombres ? Si d'ailleurs elle oublie en entrant dans le corps, c'est qu'elle est susceptible de pâtir, par conséquent corruptible et périssable[32]. Argumentation dont le médiocre esprit d'Arnobe n'a peut-être pas saisi toute la portée, mais dont il résulte que le seul empirisme est d'accord avec l'orthodoxie. L'argument que Lactance (mort en 325) invoque contre la divinité des astres est encore plus instructif. « Ce que les stoïciens font valoir en faveur de la

31. *Des Principes*, II, 9, 5 ; IV, 4, 8.
32. *Contre les Gentils*, liv. II, chap. XIX.

divinité des êtres célestes, prouve le contraire ; car s'ils pensent qu'ils sont des dieux parce qu'ils ont un cours régulier et rationnel, ils se trompent bien ; et précisément parce qu'ils ne peuvent sortir des orbites prescrites, il apparaît qu'ils ne sont pas des dieux ; s'ils étaient des dieux, on les verrait se transporter çà et là comme des êtres animés sur la terre qui vont où ils veulent parce que leurs volontés sont libres. »[33] Esprit certainement nouveau, où l'ordre régulier seul ne suffit pas à prouver la divinité, selon qui, inversement, comme on le voit au livre IV, Dieu se manifeste par des décisions imprévues en inspirant des prophètes et en envoyant son fils sur la terre.

Ce qui est atteint par ces remarques, provenant d'hommes moins amis des philosophes que les chrétiens de culture grecque, c'est l'idée d'une hiérarchie d'êtres divins naissant les uns des autres et comprenant tout ce qu'il y a de réalité véritable ; le concile de Nicée (325), en affirmant l'égalité absolue des personnes de la Trinité dans cette fameuse formule : le Fils est consubstantiel au Père, mettait fin à toute tentative de trouver une pareille hiérarchie à l'intérieur de la réalité divine et excluait d'elle toutes les créations spirituelles[34] ; nous indiquerons bientôt dans quelles conditions a pu se reformer pourtant un néoplatonisme chrétien.

Saint Augustin (354-430) est un de ceux qui ont le plus contribué à répandre l'estime du nom de Platon parmi les chrétiens ; la lecture des œuvres de Plotin dans la traduction latine de Marius Victor a coïncidé à peu près avec sa conversion définitive au christianisme (387), et la parenté de la spiritualité chrétienne avec celle des platoniciens l'a toujours frappé ; seuls, pense-t-il, ils sont des théologiens ; tandis que les autres philosophes ont usé leur intelligence à rechercher les causes des choses, ils ont, eux, connu Dieu, et ont trouvé en lui la cause de l'univers, la lumière de la vérité, la source de la félicité[35]. Ce qui leur manque ce n'est donc pas l'idée du but qu'il faut atteindre, mais celle de la voie par laquelle on y arrive, le Christ. On connaît les paroles des *Confessions* à propos de sa lecture des néoplatoniciens : « J'y ai lu, non pas

33. *Institution divine*, II, chap. V.
34. HARNACK, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 230.
35. *La Cité de Dieu*, VIII, 10.

en ces termes, à la vérité, que dans le principe était le Verbe, et que le Verbe était auprès de Dieu et que le Verbe était Dieu, que le Verbe n'est issu ni de la chair, ni du sang, ni de la volonté d'un homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu ; mais je n'y ai pas lu que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous [...], qu'il s'est lui-même abaissé en prenant la forme d'un esclave, et qu'il s'est humilié en se rendant obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur la croix. »[36]

Cette opposition du médiateur platonicien et du Christ revient souvent dans la pensée de saint Augustin. Le Christ est médiateur non pas parce qu'il est le Verbe ; le Verbe, immortel et suprêmement heureux, est bien loin des malheureux mortels ; il est médiateur parce qu'il est homme ; il n'est pas, comme chez les philosophes, un principe d'explication physique ; il est celui qui délivre l'homme en se faisant homme lui-même ; cette incarnation est un événement dont le caractère passager fait contraste avec l'ordre éternel qui fixe éternellement la place de l'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Et c'est pourquoi le médiateur divin ne peut être, comme l'a cru Apulée, un démon ou un ange, puisqu'il est de leur nature d'être heureux et immortels et surtout puisque, chez lui, l'intermédiaire est destiné à séparer Dieu du monde plus qu'à l'y unir, à isoler Dieu de la souillure des choses mortelles plutôt qu'à en sauver l'homme[37].

Ces citations suffisent peut-être à montrer combien, malgré sa sympathie pour eux, saint Augustin est loin des platoniciens. On le voit mieux encore, lorsqu'il arrive à des thèses fondamentales dans l'hellénisme, l'éternité des âmes et l'éternité du monde. À propos de la première, il dit : « Pourquoi ne pas croire plutôt à la divinité en des matières qui échappent aux recherches de l'esprit humain ? » Contre l'éternité des révolutions périodiques de l'univers, il n'a d'autres raisons que des raisons religieuses : « Comment est-ce une vraie béatitude, celle en l'éternité de laquelle on ne peut croire, s'il y a toujours retour des mêmes misères ? Et d'autre part, le Christ n'est mort qu'une fois. »[38] On sent dans ces jugements une sorte d'ardeur affective qui est, en effet, la marque du

36. *Confessions*, VII, 9.
37. *Cité de Dieu*, liv. IX, 15.
38. *Cité de Dieu*, X, 31, et XIII, 13.

saint : comme il a subordonné le prétendu ordre rationnel des choses aux besoins de la vie religieuse, ainsi il a justifié, contre les stoïciens, toutes les passions de l'âme humaine ; désir, crainte, tristesse peuvent venir de l'amour du bien et de la charité, et ne sont pas en eux-mêmes des vices. C'est la chute du rationalisme moral en même temps que celle du rationalisme philosophique.

Aussi ne peut-on parler qu'avec beaucoup de précautions et de réserves du platonisme de saint Augustin. Après ne pas avoir marchandé, dans ses premiers écrits, les éloges aux platoniciens, au point de dire qu'ils sont les seuls philosophes et que philosophie et religion ont un même objet, le monde intelligible, qui peut être découvert par deux moyens, soit par la raison soit par la foi[39], il revient sur cet éloge dans ses *Rétractations* : « L'éloge que j'ai fait de Platon et des platoniciens me déplaît et non sans raison, surtout parce que la doctrine chrétienne a à être défendue contre de grandes erreurs de leur part. »[40]

La spiritualité augustinienne est très loin de celle de Plotin ; que l'on compare les fameux passages du traité *Sur la Trinité* rappelés à Descartes par ses contradicteurs, où il est parlé de la science interne par laquelle nous savons que nous sommes et que nous vivons, aux passages de Plotin sur les hypostases qui se connaissent elles-mêmes[41] ; on verra combien cette connaissance de soi a un sens différent chez les deux auteurs ; chez saint Augustin, elle est une connaissance qui échappe à toutes les raisons de douter apportées par les académiciens ; elle est la connaissance d'un fait, d'une existence, non d'une essence. Chez Plotin elle est bien différente ; elle est la connaissance de l'essence intelligible des choses, identique à l'essence de l'intelligence ; se connaître, c'est connaître l'univers ; il s'agit non pas de se sentir vivre et exister, mais de connaître des réalités. Comme la connaissance de soi, la manière dont saint Augustin comprend la connaissance intellectuelle le distingue beaucoup de Plotin : le trait qui frappe saint Augustin, ce n'est point quelque propriété intrinsèque des choses intelligibles, c'est l'indépendance des vérités

39. *Contre les Académiciens*, III, 20, 43 ; écrit en 287.
40. I, 14 ; écrit en 426.
41. *De la Trinité*, X, 13, et XV, 21, et *Ennéades* V, 3, début.

que nous concevons par rapport aux esprits individuels ; « tous ceux qui raisonnent, chacun avec leur raison et leur esprit, voient donc en commun la même chose, par exemple la raison et la vérité du nombre »[42]. Tel est le caractère purement extérieur qui démontre pour lui l'existence d'une réalité intelligible ; encore, ici, il s'agit de la disposition du sujet à l'égard des choses, non des choses mêmes.

C'est encore une forme du rationalisme hellénique que saint Augustin combat chez l'hérétique Pélage qui affirmait, avec les stoïciens, que nos fautes comme nos mérites dépendent entièrement de nous. « Si le péché d'Adam, disait-il, nuit même à ceux qui ne pèchent pas, la justice du Christ devrait servir même à ceux qui ne croient pas. » Il ajoutait : « On ne peut accorder d'aucune manière que Dieu, qui nous remet nos propres péchés, nous impute ceux d'autrui. »[43] L'erreur importante pour saint Augustin est que cette thèse rend inutile la prière et, avec elle, toute vie religieuse ; elle nous écarte de Dieu en nous faisant chercher en notre volonté quel bien est nôtre, et quel bien ne vient pas de Dieu ; en faisant Dieu auteur de notre volonté, et en ajoutant que c'est nous-mêmes qui rendons notre volonté bonne, les Pélagiens devraient conclure que ce qui vient de nous, la volonté bonne, vaut mieux que ce qui vient de Dieu, la volonté tout court.

Ces quelques exemples suffisent à montrer quel accueil réservé trouvait la philosophie grecque dans les milieux latins ; saint Ambroise (mort en 397), attaché à la discipline plus qu'à la doctrine, trouvait plutôt son modèle dans le traité *Des Devoirs* de Cicéron, qu'il imite dans le traité de même titre où il énonce les obligations des clercs ; auparavant Tertullien (160-245), se donnant comme fidèle gardien de l'orthodoxie, ne concédait de valeur qu'à la morale stoïcienne et accordait que « Sénèque est souvent nôtre » ; mais il était bien éloigné de faire une place à la machinerie métaphysique compliquée du néoplatonisme et même à l'éducation libérale grecque.

42. *Du libre arbitre*, II, chap. VII.
43. D'après saint AUGUSTIN, *À Marcellin*, III, 2.

VII. – Le christianisme en Orient au IVe et au Ve siècle

Il en était tout autrement en Orient, où la théologie « réservée au clergé, aux fonctionnaires et à la bonne société, tandis que le peuple vit d'un christianisme de second ordre, est tout à fait dans la tradition de l'aristocratisme hellénique »[44]. Aussi Eusèbe de Césarée (265-340), par exemple, dans sa *Préparation évangélique*, destinée à montrer comment le christianisme est susceptible d'une claire démonstration et n'est pas une foi aveugle, cite de copieux extraits des philosophes grecs, dont beaucoup ne nous sont connus que par lui. Plus tard, on voit Grégoire de Naziance (330-390) défendre l'éducation libérale des Grecs, c'est-à-dire les sciences, contre des chrétiens qui la jugeaient inutile[45] ; les allusions que l'on trouve aux écoles philosophiques dans ses *Éloges* de Césaire et de Basile prouvent sa connaissance familière de la philosophie grecque[46]. Pourtant, dans le milieu des Cappadociens, Basile, Grégoire de Nysse (mort en 395), Grégoire de Naziance et aussi de saint Jean Chrysostome, les philosophes grecs restent « les sages du dehors » dont on se sert à l'occasion pour commenter l'Écriture[47].

Saint Jean Chrysostome ne cache pas « qu'il faudrait que nous n'eussions pas besoin du secours de l'Écriture, mais que notre vie s'offrît si pure que la grâce de l'esprit remplaçât les livres dans nos âmes et s'inscrivît en nos cœurs comme l'encre sur les livres. C'est pour avoir repoussé la grâce qu'il faut employer l'écrit qui est une seconde navigation »[48]. De plus, dans les conflits sur la nature de la Trinité, qui mettent aux prises d'une part Arius et ses partisans qui soutiennent que le Fils est une création du Père, d'autre part les orthodoxes, saint Athanase et les Cappadociens qui admettent la consubstantialité des personnes, il semble bien que la question posée est tout à fait étrangère à la philosophie : les mots génération, procession, employés par les chrétiens pour désigner les rap-

44. HARNACK, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 273.
45. *Éloge de Basile*, chap. XI et XII.
46. *Éloge de Césaire*, XX, 4 et 5 ; *de Basile*, XX, 2 ; LX, 4.
47. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Patrologie grecque* de MIGNE, vol. XLIV, 1336 *a*.
48. *Commentaire sur saint Matthieu*, début.

ports du Fils ou de l'Esprit au Père ne gardent en aucune manière le sens précis qu'ils ont chez Platon et les platoniciens ; ce sens, s'il était conservé, impliquerait une doctrine telle que l'arianisme, puisque c'est un principe absolu du néoplatonisme que la réalité qui procède est inférieure à celle dont elle procède. Mais la croyance à la divinité de Jésus-Christ vient s'opposer à ce principe et commander un dogme qui n'a plus la moindre racine dans la spéculation philosophique.

En d'autres milieux, pourtant, l'on voit le platonisme avoir un succès beaucoup plus grand ; il surabonde par exemple dans le traité de l'évêque d'Émèse, Némésius (vers 400), *Sur la nature de l'homme.* Pas trace d'inspiration chrétienne en cet ouvrage où cet évêque traite, avec la liberté d'un philosophe, la question de l'union de l'âme et du corps, en se demandant comment deux réalités aussi distinctes peuvent former un seul être ; toute sa sympathie va à une doctrine qu'il donne comme celle d'Ammonius Saccas, maître de Plotin et qui, en tout cas, ressemble beaucoup à celle de Plotin lui-même ; cette doctrine compare l'âme à une lumière intelligible en laquelle baigne le corps ; on voit assez qu'elle suppose l'origine divine de l'âme, c'est-à-dire une des thèses qui a le plus éloigné les chrétiens de l'hellénisme[49].

Si l'on veut connaître les rapports des chrétiens instruits et des philosophes dans les milieux orientaux d'Égypte et d'Asie Mineure, vers le Ve siècle, il faut lire le curieux dialogue d'Énée de Gaza (vers 500), *Théophraste,* où l'on voit un philosophe païen, Théophraste, qui vient d'arriver d'Athènes à Alexandrie, discuter la thèse chrétienne de la résurrection des morts avec un certain Euxithéos de Syrie, un chrétien, qui a été l'élève du néoplatonicien Hiéroclès et qui se rend à Athènes pour étudier « auprès des philosophes » la question de la survivance de l'âme. Le point curieux est l'emploi de la dialectique philosophique par le chrétien Euxithéos pour défendre la thèse d'un monde créé et périssable et celle de la résurrection de la chair. Aux objections habituelles du Grec que nous avons déjà rencontrées plusieurs fois, il répond que Dieu, avant le commencement du monde, a été actif dans l'éternelle procession des personnes, que « les Chaldéens, Porphyre, et Plotin » enseignent la création de la matière, que,

49. *Patrologie grecque* de MIGNE, t. XL, p. 592.

suivant Platon, tout être sensible est créé. De plus le monde doit périr, puisque, selon le *Timée*, il le peut et puisque toute puissance doit passer à l'acte. D'ailleurs, Dieu fait périr le monde pour l'ordre, parce que l'ordre exige la production des contraires, donc celle du sensible qui périt en face de l'intelligible qui est éternel.

Quant à la résurrection de la chair, Euxithéos essaye d'en faire un dogme hellénique, non seulement en citant les faits de résurrection mentionnés par les Grecs, mais en s'appuyant sur la force de la raison séminale, assez puissante pour rassembler à nouveau les éléments du corps qui se sont désunis ; d'ailleurs l'âme peut-elle ne pas communiquer au corps son immortalité, comme le soleil communique sa chaleur à l'eau ?

Enfin vient Denys l'Aréopagite, ce personnage mystérieux, que l'on a pris pendant tout le Moyen Âge pour le compagnon de saint Paul ; il doit en partie à cette confusion l'extrême autorité qui s'attache à ses écrits, et l'on ne peut dire combien d'idées néoplatoniciennes passèrent, sous le couvert de son nom, dans la mystique chrétienne. En réalité, cité pour la première fois au concile de Constantinople (533), il ne peut avoir écrit qu'après Proclus (mort en 485) dont il subit l'influence. Ses écrits forment deux groupes : d'abord la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique*, qui étudient toute la série des créatures capables de recevoir la révélation divine depuis les plus hautes, le premier ordre d'anges qui touche Dieu sans intermédiaire, jusqu'à la plus basse, le fidèle baptisé, chaque être étant considéré comme recevant la révélation du terme supérieur et la donnant au terme inférieur. En second lieu les ouvrages *Des noms divins* et la *Théologie mystique* formaient, avec deux autres ouvrages perdus, les *Esquisses théologiques* et la *Théologie symbolique*, un cours complet de théologie dont le plan est donné au chapitre III de la *Théologie mystique*. Les trois premiers ouvrages, *Esquisses*, *Noms* et *Théologie symbolique* comprenaient la théologie positive, étudiant successivement dans les *Esquisses* la Trinité qui est au-dessus du monde intelligible, dans les *Noms*, les dénominations de Dieu empruntées à l'ordre des intelligibles : bien, être, vie, intelligence, etc., dans la *Théologie symbolique*, les attributions de Dieu qui sont empruntées au monde sensible, colère, jalousie, serment, etc. Le dernier ouvrage, la *Théologie mystique*, contient la théologie négative et montre, en suivant l'ordre inverse de la théo-

logie positive, qu'aucune dénomination, empruntée au sensible ou à l'intelligible, ne convient à Dieu.

Denys ne définit nulle part sa situation par rapport au néoplatonisme païen ; dans ses lettres, on le voit se refuser à toute polémique avec les païens ; d'autre part, il nous fait connaître l'opinion d'un « sophiste païen », Apollophane, au sujet de ses écrits : « Ce sophiste, dit-il, m'injurie et m'appelle parricide, parce que j'utilise d'une façon impie les Grecs contre les Grecs. »[50] Le voilà donc nettement accusé, du côté païen, de se servir du néoplatonisme au profit du christianisme ; et, de fait, bien qu'il se vante de tirer toute sa « philosophie » ou « Théosophie » de l'Écriture[51], il est vrai que sa pensée est tout imprégnée des idées de Proclus, particulièrement sous les trois aspects suivants.

Dieu, étant la cause de tout, contient tout, à la manière dont la cause contient l'effet, c'est-à-dire qu'on peut attribuer à Dieu tous les noms de créatures, Vie, Sagesse, etc., à condition de prendre ces noms au sens de Cause de vie, Cause de sagesse, etc. ; et c'est le principe de la théologie positive ; mais Dieu étant cause de tout sans être rien de ce dont il est cause, il faut lui enlever toutes ces attributions, et c'est le principe de la théologie négative, qui est supérieure à la positive. En second lieu, dans les *Noms divins,* il suit pour examiner les dénominations de Dieu, l'ordre des hypostases que les néoplatoniciens admettent à partir de Jamblique, c'est-à-dire le Bien, puis la triade Être, Vie, Intelligence, allant ainsi de l'abstrait au concret ; et il explique exactement comme Proclus, comment, bien que l'Être soit supérieur à l'Intelligence, les êtres intelligents sont supérieurs aux êtres purs[52]. C'est encore pour des raisons semblables à celles de Proclus, raisons qui remontent finalement au *Parménide,* qu'il admet le principe suivant, essentiel dans sa théologie : bien que l'effet soit semblable à la cause, la cause n'est pas pour autant semblable à l'effet.

Et pourtant on trouve des traits qui distinguent profondément sa doctrine de celle de Proclus. En premier lieu, l'ordre des noms divins ou hypostases ne représente nullement en

50. *Lettres* 6 et 7 ; édition MIGNE, 1080 *a* et *b*.
51. Éd. MIGNE, 588 *a*.
52. Éd. MIGNE, 818 *a*.

Dieu un ordre de génération, comme si sa Vie procédait de son Être, et son Intelligence de sa Vie ; tout est identique en Dieu ; aussi Denys ne fait-il aucune tentative pour donner les raisons de cet ordre. De plus, et c'est là une conséquence, Dieu comme Trinité, comme Père, Fils et Esprit, dont il parle dans les *Esquisses*, est au-dessus des noms divins. Enfin, du côté des choses, Denys a renoncé à toute déduction véritable : les trois triades d'anges de la *Hiérarchie* ne sont pas liées l'une à l'autre par des considérations rationnelles, pas plus que le terme d'une triade n'est lié aux deux autres ; ce sont les cadres numériques du néoplatonisme sans le contenu.

Il faudrait se garder, malgré l'apparence, d'attribuer ces modifications importantes à l'influence de l'orthodoxie chrétienne, qui repousse effectivement la procession nécessaire des formes de la réalité les unes des autres. La vérité, c'est que le néoplatonisme chez Denys évolue exactement comme chez son contemporain Damascius : celui-ci, on l'a vu, déclare nettement que la procession des hypostases et la hiérarchie du supérieur à l'inférieur ne sont que des manières de parler bien inadéquates, quand il s'agit des premiers principes. Comme Denys aussi, il renonce à la déduction rationnelle, et il fait appel à la tradition des *Oracles chaldéens*, lorsqu'il s'agit de déterminer la succession des formes de la réalité. Enfin la théologie négative de Denys est plus proche de celle de Damascius que de celle de Proclus ; au lieu d'accumuler les négations sur le premier terme de la série, le Bien ou l'Un, ils définissent l'un et l'autre un terme encore supérieur au Bien, que Damascius appelle l'Ineffable et dont Denys, citant le *Parménide*, dit qu'il n'y a ni discours, ni nom, ni connaissance[53].

Telle est donc la diversité des courants intellectuels dans le christianisme des premiers siècles ; de l'enseignement de saint Paul à l'œuvre de Denys l'Aréopagite, il y a la même distance que des prêches de Musonius et d'Épictète à la métaphysique compliquée de Damascius : on ne peut dire qu'il y ait eu en cette période une philosophie chrétienne.

53. Édition MIGNE, 1043 *a*.

BIBLIOGRAPHIE

I. – A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3[e] édition, 3 volumes, Fribourg et Leipzig, 1894-1897.

J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, 8[e], 6[e] et 4[e] éditions, Paris, 1921, 1919, 1915.

CORBIÈRE, *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*, 1921.

A.-J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile, Paris*, 1932.

E. BRÉHIER, *Études de philosophie antique*, 1955, *passim* ; notamment *Logos stoïcien, Verbe chrétien et Raison cartésienne*, p. 161 ; *La Cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme*, p. 144.

O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ?*, Neuchâtel-Paris, 1956.

II. – E. RENAN, *Saint Paul* (3[e] vol. de l'*Histoire des origines du christianisme*), 1869 ; *Œuvres complètes*, t. IV, 1949.

C. TOUSSAINT, *L'Hellénismes et l'apôtre Paul*, 1921.

A. BONHÖFFER, *Epictet und das neue Testament*, Giessen, 1911.

J. BARUZI, *Création religieuse et pensée contemplative*, Paris; 1951.

III. – A. PUECH, *Les Apologistes grecs du II[e] siècle de notre ère*, Paris. 1912.

JUSTIN, *Apologies*, texte grec et traduction par L. PAUTIGNY, 1904 ; *Dialogue avec Tryphon*, texte grec et traduction par C. ARCHAMBAULT, 1909 (dans la collection des textes et documents d'Hemmer et Lejay, Paris, A. Picard).

M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957.

IV – E. de FAYE, *Introduction à l'histoire du gnosticisme*. 1903 ; *Gnostiques et gnosticisme, étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II[e] et III[e] siècles*, 1913.

W. BOUSSET, *Die Hauptprobleme der Gnosis*, 1907.

F. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme*, I. *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, Bruxelles, 1908.

S. PETREMENT, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947.

F.-M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1948.

Corpus hermeticum, éd. FESTUGIÈRE et NOCK, t. I-IV, Paris, 1954.

P. LÉVÊQUE, *Aurea catena Homeri*, Paris, 1959.

A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès-Trismégiste*, I-IV, Paris, 1944-1954.

H.-C. PUECH, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949. Les nouveaux écrits gnostiques (*Coptic studies in honor of E. Crum*, Boston, 1950) ; *Le gnosticisme*.

V. – E. de FAYE, *Clément d'Alexandrie*, 1898, 2[e] éd., 1903 ; *Origène*, vol. I. *Sa biographie et ses écrits*, 1923. vol. II et III. 1928.

J.-F. DENIS, *La Philosophie d'Origène*, 1884.

C. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1913.

R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène*, Paris, 1932 ; *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936.

H. de LUBAC, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950.

Mme HARL, *La Fonction révélatrice du verbe incarné dans l'œuvre d'Origène*, Paris, 1957.

VI. – P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 1920, 2[e] éd., 1923 ; *La Réaction païenne*, 1934.

Ch. Guignebert, *Tertullien*, 1901.

L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, 1896.

J. Martin, *Saint Augustin*, 1901.

P. Alfaric, *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*, 1918.

Ch. Boyer, *L'Idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 1920.

G. Bardy, *Saint Augustin*, 1940.

Édition et traduction des *Dialogues philosophiques*, tomes IV et V des *Œuvres* de saint Augustin, Paris, Desclée, 1939.

Paul Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.

R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV[e] siècle*, 1895.

J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin*, Paris, 1933.

H.-J. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938 ; *L'Ambivalence du temps de l'Histoire chez saint Augustin*, Paris, 1950.

P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943 ; *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950.

A. Momigliano, Marrou etc., *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford, 1963.

VII. – Cf. les manuels d'Harnack et de Tixeront, cités au § 1.

C. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Gottingae, 1908.

J. Durantel, *Saint Thomas et le pseudo-Denis* (Introduction : La question du pseudo-Denis), 1919.

J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944.

Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, éd. M. de Gandillac, Paris, 1943.

LIVRE TROISIÈME
Moyen Âge et Renaissance

Chapitre premier
Les débuts du Moyen Âge

I. – Considérations générales

Vers le ve siècle, l'unité de la civilisation méditerranéenne est brisée en même temps que l'unité politique. Avec la destruction des villes qui marque l'invasion des Barbares dans tout l'Occident, les centres traditionnels de culture disparaissent ; avec la civilisation urbaine s'effondre cet enseignement sophistique qui avait donné son unité à la dernière période de l'Antiquité.

Comment, jusqu'à l'époque carolingienne, les études purent-elles continuer en des conditions aussi déplorables ? Il faut ici rappeler un trait général à la fin de l'époque romaine : on recherche moins la culture intellectuelle proprement dite que le développement de la vie spirituelle, et à cet universel besoin correspondent moins les chaires de sophistique, ou les chaires scientifiques à la manière du Musée d'Alexandrie, que ces conventicules spirituels que deviennent peu à peu les écoles philosophiques ; on les voit déjà naître chez Philon avec les Thérapeutes du lac Maréotis, et innombrables, dans le paganisme même, sont les communautés pythagoriciennes, hermétistes, platoniciennes : ajoutons que si, dans certains milieux comme celui de Plotin, la vie spirituelle reste encore hautement intellectuelle et si le besoin d'organisation rationnelle domine, dans d'autres elle tend à se transformer en une pure religion mystérieuse, avec ses formules, ses rites et ses sacrements.

Ce n'est donc pas par une révolution violente, mais selon une pente naturelle que tout ce qui restait de vie intellectuelle se réfugia dans les communautés chrétiennes et particulièrement dans les monastères, lorsque tout l'Occident devint chrétien.

Ainsi s'accomplit, presque invisible, un changement prodigieux : la vie intellectuelle toute subordonnée à la vie religieuse, les problèmes philosophiques se posant en fonction de la destinée de l'homme telle que la conçoit le christianisme. La période où dure ce régime marquera les limites, naturellement un peu indécises, du Moyen Âge intellectuel ; l'époque moderne commencera au moment où l'intelligence affirmera l'autonomie de ses méthodes et de ses problèmes : révolution si profonde que nous en voyons à peine aujourd'hui toutes les conséquences.

II. – Orthodoxie et hérésies aux IVe et Ve siècles

Il faut pourtant, à cet égard, distinguer soigneusement l'Occident de l'Orient ; dans les grandes controverses religieuses qui marquèrent, en Orient, la fin de l'Antiquité, on sent la même préoccupation métaphysique, le même souci de déterminer la structure intelligible des choses que dans le néo-platonisme du même temps ; tous ces débats peuvent se ramener soit à la question trinitaire et au rapport des hypostases entre elles, soit à la question christologique, c'est-à-dire au rapport du Verbe comme hypostase divine avec Jésus-Christ comme homme. Et malgré les appels à l'autorité et à l'écriture, les divergences entre les théologiens semblent bien être d'ordre philosophique.

Ce sont d'une part les hérétiques : Sabellius et les modalistes qui craignent de tomber dans le polythéisme en faisant du Verbe le Fils de Dieu ; Arius qui, dans le même esprit mais à l'inverse, n'admet le Fils de Dieu, comme personne, qu'à condition de faire de lui une créature de Dieu, la première de toutes, « mais qui ne soit pas éternelle ou coéternelle au Père ; car Dieu est son principe »[1] ; c'est toute l'école d'Antioche qui refuse de voir en Jésus-Christ autre chose qu'un homme, comblé des grâces de la divinité, et écarte les com-

1. Cité par HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 3e éd., p. 191, n. 2.

binaisons métaphysiques de l'homme-dieu ; idée qui, après Nestorius, se répand dans la chrétienté et passe jusqu'en Extrême-Orient. On voit, à travers toutes ces opinions, la marque d'une même inspiration rationaliste, cherchant à classer, à éviter les confusions, à distinguer. En face de ces opinions se constitue, d'autre part, le dogme orthodoxe ; il cherche à concilier le théocentrisme, qui fait sombrer toute différence dans l'unité divine, avec les distinctions indispensables à l'existence même du christianisme : c'est la formule qu'Athanase et le concile de Nicée opposent à Arius : l'unité de substance en Dieu avec la diversité des personnes ; ce sont les formules avec lesquelles Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse (433) condamnent Nestorius : la dualité des natures, humaine et divine, dans le Christ, n'empêche pas que Marie soit la *theotokos*, la mère de Dieu.

En Occident, les confits ne manquent pas à la même époque ; mais ils sont d'un autre ordre ; ils visent tous, directement ou directement, la nécessité de l'institution de l'Église et de sa hiérarchie : tel est le donatisme qui, né et presque cantonné en Afrique, datait d'un siècle, lorsque eut lieu en 411 le débat présidé par saint Augustin ; tel le pélagianisme que combattit tout sa vie saint Augustin. L'Église, en tant qu'institution nécessaire à la dispensation des grâces divines, était incompatible avec l'une et l'autre de ces hérésies. Les donatistes prétendaient que la valeur d'un sacrement avait pour condition la valeur morale du prêtre qui le conférait : c'était nier l'Église comme société sur des règles pratiques, strictes et objectives ; c'était la livrer à tous les hasards d'une appréciation subjective de la moralité des prêtres ; celui qui confère les sacrements n'a pas à être saint en son cœur, pas plus que le juriste romain qui dit le droit n'a à être juste : le formalisme est condition de stabilité.

Quant au pélagianisme, le point de départ du conflit fut un essai de réforme monastique du moine Pélage, qui, pour lutter contre des chrétiens qui s'excusaient, sur la faiblesse de la chair, de ne pas exécuter la loi divine, prêchait que l'homme a la force de faire le bien s'il le veut et montrait les pouvoirs de la nature humaine ; il voulait « que l'âme ne fût pas d'autant plus relâchée et lente à la vertu, qu'elle se croit moins de pouvoir et qu'elle estime ne pas avoir ce qu'elle ignore

être en elle »[2]. C'est l'inspiration du stoïcisme, avec sa confiance en la vertu ; mais c'est la négation du péché originel avec sa transmission héréditaire, puisque Dieu ne peut nous imputer le péché d'autrui ; c'est présenter l'œuvre du Christ comme celle d'un maître ou d'un docteur qui nous sert de modèle, à la manière des saints du cynisme, non pas comme celle d'une victime dont les mérites justifient l'homme ; c'est enfin dénier toute importance aux moyens de grâce, aux sacrements, que l'Église tient à la disposition des fidèles. À ces théories, sain Augustin oppose à la fois l'expérience personnelle de sa conversion et la réalité efficace de l'Église ; si Pélage dit vrai, l'homme n'a ni à demander par ses prières d'échapper à la tentation, ni à prier quand il tombe[3] ; les pélagiens travaillent à trouver notre bien en ce qui, en nous, n'est pas de Dieu ; s'ils admettent que la bonne volonté vient de Dieu, c'est au même titre que l'existence ; et alors Dieu, en ce cas, serait aussi l'auteur de la mauvaise volonté ; ou bien, si l'on admet qu'il ne produit que la volonté, et si c'est l'homme lui-même qui la rend bonne, il s'ensuit que ce qui vient de nous, le bien, est supérieur à ce qui vient de Dieu. On sait avec quelle rigueur saint Augustin suit les conséquences de son attitude : tout bien ne peut venir à l'âme, corrompue par le péché originel, que d'une grâce spéciale ; le salut, qui dépend des mérites ainsi acquis, n'appartient qu'à ceux qui sont prédestinés par Dieu de toute éternité ; les enfants morts sans baptême sont justement damnés ; les gentils, n'ayant pas été touchés par la grâce du Christ, n'ont jamais atteint la vertu.

Ce double conflit, avec la solution que lui donne saint Augustin, fait comprendre le milieu dans lequel va se dérouler la pensée occidentale : une Église désormais assurée de détenir tous les moyens de salut pour les hommes. L'œuvre du pape Grégoire le Grand sera la consolidation définitive du pouvoir spirituel de l'Église.

Ces conflits touchent plutôt à la politique ecclésiastique (au sens le plus élevé du terme) qu'au dogme au sens oriental, c'est-à-dire à la structure métaphysique de la divinité. La pensée de saint Augustin, si ferme lorsqu'il s'agit de la vie reli-

2. *Ad Demetrium*, cité par HARNACK, *Lehrbuch*, III, p. 161.
3. AUGUSTIN, *Ad Marcellinum*, II, chap. II.

gieuse de l'âme humaine, est indécise dès qu'il en vient au dogme proprement dit ; c'est ainsi que dans la controverse sur l'origine de l'âme (dont la solution paraît pourtant former un indispensable complément métaphysique à la doctrine de la grâce), il hésite, sans conclure, entre le traducianisme qui fait dériver notre âme de celle de nos parents et le créationisme qui fait de chaque âme une créature *ex nihilo* ; et il s'élève fort contre ceux qui croient que « l'homme peut discuter sur sa propre qualité ou nature tout entière, comme si rien de lui-même ne lui échappait »[4].

Ajoutons que, depuis le moment où, avec Grégoire le Grand, ils se saisissent d'une manière incontestée du pouvoir jusqu'au XIIe siècle, les papes ne donnent aucun impulsion propre à la spéculation théologique ; avant tout politiques et juristes, ils sont plus occupés d'affirmer et d'assurer tous les droits qu'ils veulent tirer de leur pouvoir spirituel sur les âmes que de prendre la tête du mouvement intellectuel.

III. – Le Ve et le VIe siècle : Boèce

Pourtant la tradition philosophique peut appuyer utilement les vérités de la foi : telle est la conviction de Claudien Mamert, un moine provençal qui écrit vers 468 du *De Statu Aminae*, où ils réunit toutes les autorités philosophiques concernant la spiritualité de l'âme : il s'appuie sur saint Paul pour montrer que les philosophe ne sont pas aussi ignorants de la vérité que leurs contempteurs les en accusent, et il prend à partie l'indolence intellectuelle de ses confrères. Il se plaint du mépris où est tombé Platon qui, pourtant, à une époque où Dieu n'avait pas encore révélé la vérité aux hommes, « tant de siècles avant l'Incarnation, a découvert le Dieu, un, et trois personnes en lui »[5]. Par Claudien, le Haut Moyen Âge a pu connaître les vues du *Phèdre*, du *Timée*, du *Phédon* sur l'incorporéité de l'âme ; il y a trouvé aussi le modèle de cette érudition lamentable, faite de coupures mal raccordées, dernière héritière de ces doxographies, où l'Antiquité finissante résumait son passé philosophique ; on y voit paraître, à côté des

4. *De Anima et ejus origines*, IV, 2.
5. MIGNE, *Patrologie latine*, LIII, 746 *d*.

philosophes grecs (pythagoriciens et platoniciens), les philosophes romains (les Sextius et Varron), puis les barbares (Zoroastre, les Brachmanes, Anacharsis), sans oublier le stoïcien Chrysippe, assez bizarrement appelé comme garant de la spiritualité de l'âme.

Par Boèce (Anicius Manlius Severinus Boetius), le « dernier des Romains », né en 480, consul en 510, appelé par Théodoric à de hautes fonctions et exécuté en 525 sur une accusation de magie, le Haut Moyen Âge eut, sur la philosophie antique, des notions plus limitées, mais plus substantielles. Boèce avait entrepris cet immense travail de traduire en latin les œuvres de Platon et d'Aristote et plusieurs de leurs commentateurs. Cette œuvre, qui ne fut pas reprise en grand avant le XIIIe siècle, aurait peut-être rendu bien différentes, si elle avait abouti, les destinées de la philosophie médiévale. En réalité, son travail se borna à une partie des écrits logiques d'Aristote ; une traduction des *Catégories* avec un commentaire inspiré de celui de Porphyre, le *De Interpretatione* suivi de deux commentaires ; l'*Isagoge* de Porphyre avec un commentaire inspiré d'Ammonius ; du reste de l'œuvre logique d'Aristote, aucune traduction, mais des manuels concernant les syllogismes catégorique et hypothétique et les différences topiques.

Voilà les seules notions quelque peu précises qui restent de l'Antiquité : une partie de l'œuvre logique d'Aristote ! Cela est de grande conséquence : comme l'indique Boèce d'après Porphyre, les catégories d'Aristote, substance, qualité, quantité, etc., ne se réfèrent pas aux choses mêmes, mais ne sont pas non plus de simples classes grammaticales ; elles traitent des mots en tant qu'ils signifient les choses et des choses en tant qu'elles sont signifiées par des mots. Or, pour lui, non seulement le langage est d'institution humaine, mais tout nom est d'abord un nom propre pour désigner une chose corporelle particulière ; il s'ensuivra que les catégories et, à leur suite, toute la logique sont naturellement adaptées aux choses corporelles et faites pour elles.

C'est de là que vient tout le tourment du problème que Porphyre posait en ces termes au début de l'*Isagoge* : « Quant aux genres et aux espèces (désignées par des mots qui ne signifient plus des choses corporelles concrètes), ont-ils une existence ou ne sont-ils qu'en nos seules pensées ? S'ils existent, sont-ils des corps ou des choses incorporelles ? S'ils sont

des choses incorporelles, sont-ils séparés ou n'existent-ils que dans les choses sensibles ? » Porphyre pose seulement les questions ; Boèce, en les commentant, indique la solution qu'il en a trouvée chez Aristote, mais sans l'approuver ; cette solution est manifestement tirée de la critique des idées platoniciennes : un genre existe à la fois en plusieurs individus ; il est donc clair qu'il ne peut exister en soi ; l'unité numérique d'un être en soi est incompatible avec l'éparpillement du genre dans les espèces ou des espèces dans les individus[6].

Boèce a composé aussi des écrits théologiques, fort lus et commentés jusqu'au XIIe siècle ; ils sont liés étroitement à ses écrits dialectiques ; ce qui fait le fond de son *De Sancta Trinitate*, par exemple, c'est cette question : les règles de la dialectique sont-elles applicables aux propositions énoncées par le théologien ? Quelles sont les précautions à prendre, les règles particulières à suivre pour se servir du discours en des sujets pour lesquels le discours n'a pas été fait ?

Boèce agit enfin par sa célèbre *Consolation philosophique*, qu'il écrivit dans sa prison, après sa disgrâce : presque nulle trace de christianisme en cet ouvrage[7], inspiré, en sa forme littéraire qui mélange le vers et la prose, des modèles de la diatribe romaine et, en son fond, de la théodicée stoïcienne et platonicienne. Il s'agit pour lui de s'expliquer l'injustice dont il est victime ; le cours des choses humaines, si désordonné quand on le compare à l'ordre parfait de la nature, est-il donc livré à une fortune aveugle ? Vieux thème de Platon dans le *Gorgias* et les *Lois*, de Plotin dans les *Ennéades*. La guérison de ces doutes et de ce désespoir se fait en deux temps ; ce sont d'abord les « remèdes plus doux » : la Fortune, en une diatribe de même veine que celle de Télès, démontre à Boèce qu'il n'a pas de raison de se plaindre d'elle, que la vraie félicité s'accommode de tous les hasards, que la mauvaise fortune a même des avantages. Puis viennent les « remèdes plus violents » : la Philosophie démontre que le vrai bonheur, qui est indépendance, ne réside qu'en Dieu, qui est le Bien et l'unité parfaite ; Dieu, auteur de la nature, ne peut donner aux êtres que des impulsions vers le bien ; et le mal, ne pou-

6. MIGNE, *Patrologie latine*, LXIV, p. 82 *b*-86 *a*.

7. À peine GILSON (*Revue critique*, 1928, p. 377) trouve-t-il (*Patr. lat.*, LXIII, col. 806) une allusion à la distinction du purgatoire et de l'enfer.

vant être produit par lui, n'est rien. Il s'agit seulement d'accommoder cette affirmation de la Providence avec l'expérience que l'on a du succès des méchants. Succès apparent, répond la Philosophie avec le *Gorgias* et la *République* : tous les méchants sont effectivement malheureux. Le destin de chaque être dépend bien en réalité de la Providence qui confie aux forces naturelles le détail de l'exécution de ses volontés ; et ainsi la justice véritable, bien différente de la justice apparente, se réalise. Et, si l'on dit que cette vue sur la destinée suppose la négation de la liberté, inconciliable, croit-on, avec la prescience divine, Boèce répond d'abord avec Cicéron que la prescience ne prouve pas la nécessité des événements et ensuite que nous avons tort de nous figurer la prescience de Dieu, qui vit et connaît dans un éternel présent, sur le type de nos raisonnements.

Livre émouvant, malgré son caractère factice, et qui restera longtemps comme un des seuls témoins d'une vie morale qui puise son inspiration ailleurs que dans les pouvoirs spirituels du jour : un des seuls, disons-nous, car le Haut Moyen Âge a aussi connu Lucain, Virgile et Cicéron.

Si l'on ajoute à ces ouvrages son traité *De Institutione arithmetica*, imité de Nicomaque de Gerasa, et son *De Musica*, on verra quel rôle a joué Boèce dans la transmission de la culture hellénique au Moyen Âge occidental.

Après Boèce qui, sans être original, avait au moins le mérite d'aller aux sources et de traiter les questions à fond, on ne trouve plus que d'humbles compilateurs, attentifs à faire des extraits et des abrégés des anciens livres pour enseigner les clercs. Un de leurs modèles est Marcianus Capella, l'Africain, qui, vers la fin du V[e] siècle, avait écrit, sous le titre de *Noces de Mercure et de la Philologie*, un manuel dont chaque livre, du III[e] au IX[e], est consacré à une des sept sciences fondamentales. Cet auteur est lui-même un compilateur qui tient presque toute sa science de Varron. Le quatrième livre *(La Dialectique)*, qui débute par un éloge du fameux érudit latin, fait connaître au Moyen Âge les « cinq voix », genre, espèce, différence, propre et accident, les dix catégories, les oppositions, les propositions, les syllogismes ; le sixième contient surtout une longue description de la terre empruntée à Pline l'Ancien, et de maigres détails venus des *Éléments* d'Euclide. Le septième

laisse voisiner une fantastique arithmologie symbolique avec quelques théorèmes positifs.

Cassiodore (477-575), un ami de Boèce qui passa au monastère de Vivarium une partie de sa longue vie, se donne surtout pour tâche de réunir et de transmettre cette science disparate ; il écrit les *Institutiones divinae,* encyclopédie théologique, les *Saeculares lectiones* où il enseigne les arts libéraux ; mais, au premier de ces ouvrages, il déclare que la connaissance des arts libéraux a son origine dans la Bible et qu'il faut la ramener au service de la vérité. Il nous donne pour l'essentiel la grammaire de Donat, la rhétorique de Cicéron commentée par Marius Victor et de Quintilien, une dialectique qui ne va pas plus loin que celle de Marcianus Capella, un résumé de l'arithmétique de Boèce et des éléments d'Euclide.

Son traité *De Anima* vient de saint Augustin et de Claudien Mamert. L'auteur a conscience de la dualité d'inspiration qui, sur la nature de l'âme, oppose la philosophie et la religion. Les « maîtres des lettres séculières » définissent l'âme « une substance simple, une forme naturelle, différente de la matière de son corps, possédant l'usage des organes et la vertu de la vie ». Mais, d'après « l'autorité des docteurs véridiques », elle est « créée par Dieu, spirituelle, substance proprement dite, cause de vie pour le corps, raisonnable et immortelle, et capable de se tourner au bien et au mal ». De même, il sait distinguer les preuves de l'immortalité d'après les lettres séculières (ce sont essentiellement celles du *Phédon*), et la preuve, bien plus facile, par les « autorités véridiques » (c'est que l'âme est faite à l'image de Dieu). Enfin, à propos de la connaissance du mal chez les hommes, il fait mention des philosophes « qui ne suivent pas la loi du créateur, mais plutôt l'erreur humaine »[8].

IV. – La raison et la foi

Dans de pareilles conditions, la question des rapports de la raison et de la foi se pose d'une manière qui n'est pas simple. Une institution comme l'Église n'est pas un ensemble de vérités spéculatives sur lesquelles la foi ou la raison peuvent

8. MIGNE, *Patrologie,* LXX, p. 1279, surtout chap. I, II et X.

être en accord ou en conflit ; elle s'impose d'abord au même titre qu'une constitution politique ou que des règles juridiques : c'est une cité spirituelle, que l'augustinisme pense établir définitivement. Cette cité implique deux espèces de connaissances : les connaissances purement profanes et la science des choses divines ; les connaissances profanes forment l'ensemble de cette propédeutique ou arts libéraux, qu'un Philon et un Sénèque plaçaient au début de la philosophie : le trivium, grammaire, rhétorique, dialectique, qui comprend tous les arts de la parole et du discours ; et le quadrivium, composé des quatre sciences dont Platon faisait le point de départ de la philosophie : arithmétique, géométrie, astronomie et musique. Pas plus que chez un Philon ou chez un Sénèque, elles n'ont leur fin en elles-mêmes ; elles ne sont justifiées pour le clerc qui les enseigne aux autres clercs qu'autant qu'elles peuvent servir à la science des choses divines ; le trivium trouve sa justification dans sa nécessité pour la lecture et l'explication de l'Écriture et des Pères, et pour l'enseignement du dogme ; le quadrivium est indispensable à la liturgie et au comput ecclésiastique : pour un usage aussi limité, on n'éprouve pas le besoin d'augmenter les connaissances acquises, ni de promouvoir ces sciences pour elles-mêmes, mais on se contente, en des encyclopédies plus ou moins vastes, d'inventorier l'héritage du passé ; ainsi, ces connaissances, d'ordre purement rationnel pourtant, n'ont aucune autonomie, puisque l'on n'en retient que ce qui est acquis et dans la mesure du service qu'elles peuvent rendre à l'Église.

D'où les encyclopédies qui furent écrites avant l'époque de Charlemagne, dans les cantons de l'Europe où subsistait encore quelque vie intellectuelle, c'est-à-dire en Espagne et en Irlande. Isidore, évêque de Séville (570-636), écrit ses *Étymologies* qui traitent « de l'origine de certaines choses d'après le souvenir des livres anciens » : trois livres sur le trivium et le quadrivium, dont les chapitres sur la dialectique, venus d'Apulée et de Marcianus Capella, contiennent, outre quelques éléments de logique, les divisions de la philosophie ; puis dix-sept livres sur tout ce qui peut intéresser un clerc en matière de calendrier, d'histoire, d'histoire naturelle, de géographie. Plus tard, Bède le Vénérable (672-735) écrit au monastère de Jarrow un *De Natura rerum* de même qualité, où il copie Isidore, mais où il utilise souvent Pline l'Ancien.

Il en est tout autrement de la science des choses divines, qui repose sur l'autorité. L'autorité n'est point quelque chose de simple ; les hérétiques, eux aussi, veulent s'appuyer sur l'autorité, et les ariens citent l'écriture en leur faveur. De là des difficultés qui font l'objet propre du *Commonitorium* de Vincent de Lérins ; cet ouvrage, écrit en 354, ouvre véritablement la pensée du Moyen Âge, en formulant les règles destinées à discerner la tradition véritable en matière de foi : suivre de préférence l'opinion de la majorité, en se défiant des opinions privées ; au cas pourtant où l'hérésie risque de s'étendre, s'attacher à l'opinion des Anciens ; si l'on trouve des erreurs en ces opinions, suivre les décisions d'un concile œcuménique, ou, s'il n'y a pas eu de concile, questionner et comparer les maîtres orthodoxes et chercher l'opinion commune à tous. Il y a bien dans la tradition une croissance, mais une croissance organique qui ne procède jamais par addition ou innovation, mais par développement et éclaircissement. Voilà donc fixées, dès le début du Moyen Âge, les règles qui doivent permettre à l'unité spirituelle de se maintenir, sans aucune intervention de la pensée philosophique.

D'autre part, la pensée médiévale sur les choses divines reçoit de saint Augustin la tradition néo-platonicienne. Dieu est l'intelligence au sens éminent, la source de l'intelligible ; et la connaissance ou vision de Dieu est comme la limite supérieure de toute connaissance intellectuelle. Comme Plotin, saint Augustin pense que, « quand l'âme se sera recueillie, ordonnée et sera devenue harmonieuse et belle, elle osera alors voir Dieu, la source même d'où découle toute vérité, et le père même de toute vérité ». Au-dessous de cette vision, réservée au petit nombre, « l'âme intelligente naturellement unie aux intelligibles aperçoit les vérités dans une certaine lumière incorporelle de même nature qu'elle-même »[9].

Entre ces deux thèmes, nulle parenté : d'une part, un ensemble de formules, discutées par conciles et synodes, comme on discuterait des formules juridiques ; d'autre part, une spiritualité libre, où la connaissance n'est pas bornée par la foi, mais toujours orientée vers la pleine connaissance de Dieu. Le grand paradoxe du Moyen Âge est précisément d'en affirmer la solidarité : comprendre la vérité sur Dieu ne saurait

9. Cf. Boyer, *De l'Idée de Vérité chez saint Augustin*, p. 190 et 199, Paris, 1920.

être autre chose que comprendre les vérités de la foi ; la raison, au sens d'une intelligence illuminée, doit consommer la foi.

L'esprit du temps se manifeste en particulier en des œuvres sur la manière d'instruire les clercs, telles que le *De Institutione Clericorum,* de Rhaban Maur (776-856), abbé du monastère de Fulda en 822. Le IIIe livre de cet ouvrage, qui est une compilation des trois derniers livres de la *Doctrine chrétienne* de saint Augustin, ramène, directement ou indirectement, toute science à la connaissance des vérités de la religion, renfermée dans la science des écritures. « Le fondement et la perfection de la sagesse, écrit Rhaban Maur, c'est la science des saintes écritures » (Liv. III, chap. II). Et la production littéraire du temps est faite avant tout d'innombrables commentaires portant sur l'Ancien Testament (surtout l'Œuvre des six jours), sur les Évangiles et les Épîtres : commentaires qui ne font d'ailleurs que répéter et amplifier ceux des grands docteurs des siècles précédents, saint Hilaire ou saint Augustin.

Les règles de ce commentaire se rattachent, par l'intermédiaire des Pères grecs et latins, au commentaire allégorique de Philon : c'est dire qu'il n'est aucune connaissance, d'ordre scientifique ou philosophique dont il ne puisse avoir à se servir. Rhaban Maur exige du clerc la connaissance de la *pura veritas historiarum* et des *modi tropicarum locutionum,* c'est-à-dire la distinction des cas où le récit de l'Écriture doit être pris à la lettre et de ceux où il doit être interprété allégoriquement ; et il donne lui-même un long dictionnaire de toutes les interprétations allégoriques des noms des personnages de la Bible, réunissant ainsi des matériaux pour les commentaires.

Mais cela ne suffit pas ; toutes les disciplines doivent servir à cette fin, même les *doctrinae gentilium* qui comprennent les « arts libéraux » et la philosophie. De Boèce à Rhaban Maur, on se rend compte qu'il y a dans ces doctrines-là une tradition intellectuelle entièrement étrangère au christianisme et à l'Église. L'important pour nous est moins d'énumérer tous les débris de cette culture conservés dans ces vieilles encyclopédies que de bien se rendre compte de l'attitude de ces chrétiens vis-à-vis de cette masse de connaissances qui leur était transmise sans la clef qui pouvait servir à les pénétrer véritablement, c'est-à-dire sans les méthodes intellectuelles grâce auxquelles elles avaient été inventées.

Or, cette attitude n'est pas sans ambiguïté : d'une part, il y a une tendance (certainement dérivée de saint Augustin) à ramener toutes les doctrines des gentils à la même source de vérité d'où émane la révélation chrétienne : « Les vérités que l'on trouve dans les livres des savants du siècle, ne doivent être attribuées qu'à la Vérité et à la Sagesse, parce que ces vérités n'ont pas été établies dès l'abord par ceux dans les livres de qui on les lit ; mais, émanant de l'être éternel, elles ont été découvertes par eux, dans la mesure où la Vérité et la Sagesse leur ont permis de la découvrir ; et ainsi tout doit être ramené à un seul terme, aussi bien ce que l'on trouve d'utile dans les livres des gentils que ce qu'il y a de salutaire dans l'Écriture » (Chap. II).

La méthode de la science n'est pas d'une autre nature que la méthode philologique du commentaire : il s'agit de découvrir ce que Dieu a institué dans la nature, comme le commentaire découvre ce qu'il a institué dans le livre. De là, un départ entre les mauvaises sciences qui sont « selon les institutions des hommes » (chap. XVI), c'est-à-dire le culte des idoles et les arts magiques, et les bonnes sciences qui se divisent elles-mêmes en deux classes : celles qui se rapportent aux sens corporels, l'histoire qui nous fait connaître le passé, la connaissance du présent par les sens, et les conjectures sur l'avenir, telles que celles de l'astronome, qui reposent sur l'expérience *(experimentum)* ; en second lieu, les sept arts libéraux.

Mais à côté de cette notion d'une source unique de vérité qui tend à unir et à confondre, agit un principe tout différent : d'après ce principe, le commentaire de l'Écriture domine tout ; et les répertoires des sciences profanes ne doivent, eux aussi, que fournir des matériaux pour l'intelligence du sens spirituel de l'Écriture. La grammaire, par exemple, aux yeux de Rhaban Maur, contient une partie, la métrique, qui est indispensable à l'intelligence du psautier ; la dialectique apprendra les règles des connexions des vérités, qui permettront de savoir ce qui peut se déduire correctement des vérités enseignées par l'Écriture ; l'arithmétique, grâce à la connaissance des nombres, nous découvrira des sens cachés de l'Écriture qui restent fermés aux ignorants ; la géométrie, dont les proportions ont été observées dans la construction du taber-

nacle et du temple, nous aidera à pénétrer le sens spirituel ; l'astronomie, enfin, est indispensable au calcul des temps[10].

La connaissance de l'univers a le même usage que celle des arts libéraux : on en cherche avant tout une image d'ensemble ; le *De Natura rerum* de Bède décrivait le monde selon l'ordre des éléments : le ciel avec ses planètes et ses étoiles ; l'air avec ses météores, comètes, vent, tonnerre, éclair, arc-en-ciel ; les eaux, l'océan avec ses marées, la mer Rouge et la crue du Nil ; la terre avec sa vie intérieure, ses volcans. Dans le *De Temporibus*, c'est un tableau complet de l'histoire avec ses six âges, dont le dernier, qui dure encore, commence avec le début de l'Empire romain. L'usage de ces vastes tableaux d'ensemble, dont aucun trait, à peu d'exceptions près, ne vient de l'expérience directe et personnelle, où presque tout vient de la tradition (et en particulier de Pline l'Ancien), se montre en des encyclopédies du genre du *De Universo* de Rhaban Maur, dont la science est surtout dérivée d'Isidore de Séville : ce qui fait l'unité de cette compilation, dans la mesure où elle en a une, c'est une vaste interprétation allégorique de l'univers entier où tous les détails du monde ont un sens spirituel ; la pensée du saint livre y est perpétuellement présente.

On voit donc ce que le christianisme absorbe de la culture hellénique : des matériaux pour la grande œuvre religieuse du salut de l'homme ; de l'esprit qui l'animait, on ne paraît pas avoir le plus léger soupçon. Il ne s'agit pas de la comprendre de l'intérieur, mais tout au plus de l'inventorier et de l'utiliser ; dans les cercles instruits, on ne se refuse pas, après saint Augustin, à agréer les philosophes : « Si ceux même qu'on appelle les philosophes, les platoniciens surtout, dit Rhaban Maur après avoir parlé des arts libéraux, se trouvent avoir dit des choses vraies et concordantes avec notre foi dans leurs exposés et leurs écrits, il ne faut pas craindre ces choses, mais il faut les leur prendre pour notre usage, comme à d'injustes possesseurs » (*ibid.*, chap. XXVI).

Si l'on essaye de se représenter les moyens qu'un homme du VIIIe siècle avait pour se représenter ce passé philosophique, voici ce que l'on trouve : d'une part, une série d'œuvres authentiques, mais de basse époque, détachées et sans lien,

10. MIGNE, *Patrologie*, CVIII, p. 395-398 ; cf. AUGUSTIN, *De Ordine*, II, 14.

et qui toutes se rattachent à la spiritualité néo-platonicienne : nous voulons dire le *Commentaire de Timée* de Chalcidius, et la traduction du début du même dialogue par Cicéron, le *Commentaire du Songe de Scipion*, par Macrobe, ce qui a passé de Plotin et de Porphyre chez saint Augustin. Une seconde source était les doxographies très nombreuses qui donnaient quantité de détails historiques, d'ailleurs de plus en plus déformés et inexacts, sur les écoles disparues ; or ces doxographies, dont Rhaban Maur nous offre un exemple[11], dérivent des Pères, chez qui elles sont une préface à la démonstration de l'identité entre les sectes philosophiques païennes et les hérésies chrétiennes. Enfin viennent les traités techniques logiques de Boèce, issus d'Aristote.

Ce tableau de passé philosophique, si incomplet, si déformé, explique la confiance et la défiance d'un Rhaban Maur ; la philosophie indispensable comme outil logique, et aussi tout illuminée des rayons de la vérité chez un Platon, est dangereuse parce qu'elle nous met sur la pente de l'hérésie.

C'est une préoccupation pédagogique qui domine l'œuvre d'Alcuin (730-804), que Charlemagne appela d'Angleterre en 781, et dont le nom symbolise presque cette renaissance intellectuelle que voulut le roi des Francs ; il réforme le clergé de l'Empire franc, tombé à un degré de déchéance intellectuelle inouïe[12] ; il éduque les laïques pour lesquels fut instituée l'école palatine. Ses manuels d'enseignement, grammaire, rhétorique, dialectique, traité sur l'orthographe, n'ajoutent rien aux compilations précédentes. Comme le montre sa correspondance, Alcuin a une grande autorité en ce temps, et il soutient l'utilité des études profanes pour la théologie. On le voit, en son traité *De Fide sanctae et individuae trinitatis*, s'appuyer sur saint Augustin pour affirmer que « les règles de la dialectique sont nécessaires et que les questions les plus profondes sur la Sainte Trinité ne peuvent être élucidées que grâce à la subtilité des catégories ».

11. *De Universo*, liv. XV, chap. I (MIGNE, CXI).
12. Cf. le précepte du *De spiritu* : Disce ut doceas.

V. – Jean Scot Érigène

Mais l'œuvre de Jean Scot Érigène est le meilleur témoin des préoccupations philosophiques qui animent alors les théologiens. Jeans est issu de cette église d'Irlande, qui avait manifesté plusieurs fois son indépendance à l'égard de Rome ; Bède, en son *Histoire ecclésiastique*, cite la lettre où le pape Jean lui reproche, non seulement des écarts de discipline, mais des écarts de doctrine ; elle revenait à l'hérésie pélagienne. On y lisait d'ailleurs les poètes classiques et l'on y savait encore le grec [13]. Jean, qui naquit en Irlande vers le début du IXᵉ siècle, fut un de ces « Scots » qui allaient enseigner sur le continent. Accueilli à la cour de Charles de Chauve, vers 840, il fut capable de traduire en latin les œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite et de son commentateur Maxime le Confesseur ; ces œuvres, déjà envoyées en France par le pape à l'époque du roi Pépin, et traduites par Hilduin, avaient été de nouveau transmises à Louis le Débonnaire, en 827, par les envoyés de l'empereur Michel le Bègue. Bien qu'elle soit meilleure que celle de Hilduin, la version de Jean reste, comme presque toutes les traductions du Moyen Âge, un mot-à-mot d'une fidélité désolante, qui peut faire croire, mais à tort, que l'auteur ne comprenait qu'à demi le texte qu'il transcrivait. Bientôt suspect, Denys ne fut plus traduit de nouveau avant la fin du XIIᵉ siècle.

Le *Corpus areopagiticum* fut une des sources importantes de la conception néo-platonicienne des choses que nous trouvons chez Jean Scot : ce ne fut pas la seule ; et ce qui suffit à l'établir, c'est que, dans son traité *Sur la prédestination*, écrit en 851, où il ne cite pas encore les œuvres de Denys, son néo-platonisme apparaît nettement. Jean indique assez complètement ses autorités pour que l'on puisse déterminer ces sources : dans le *De Divisione naturae*, outre Denys et Maxime, c'est avant tout saint Augustin, puis Grégoire de Nysse, plus rarement Basile de Césarée et Grégoire de Naziance et Épiphane, très rarement saint Ambroise, Origène et saint Jérôme. À côté des Pères, il a souvent recours aux philosophes ou

13. MIGNE, XCV, p. 113.

sages de ce monde : les traités logiques de Boèce, par qui il connaît Cicéron et Aristote, le *Timée* de Platon, parfois Pythagore, plus souvent Pline l'Ancien, et aussi les poètes Ovide et Virgile.

Jean n'est pas, comme ses prédécesseurs, un simple compilateur ; il a une pensée assez ferme et indépendante pour utiliser ses sources sans leur être asservi. Son système n'est point un mélange, à dose différente, de Denys et d'Augustin ; c'est une réponse réfléchie à une question redoutable qui va dominer toute la pensée médiévale. L'image chrétienne et l'image néo-platonicienne de l'univers ont en commun une sorte de rythme : l'une et l'autre sont des images théocentriques, qui nous décrivent le double mouvement des choses, la manière dont les choses s'écartent de leur premier principe, puis leur retour au principe. Seulement, dans l'image chrétienne, la suite de ces moments est une série d'événements, dont chacun part d'une libre initiative : création et chute ; rédemption et vie future dans la béatitude. Chez les néo-platoniciens, l'on voit les moment successifs dériver d'une nécessité naturelle et éternelle : l'écart vis-à-vis du premier principe consiste en ce que la même réalité qui, dans le premier principe, était à l'état d'unité absolue, est, aux niveaux inférieurs de l'être qui découlent de lui et les uns des autres avec nécessité, dans un état de division de plus en plus grand ; et le retour consiste en ce que cette division fait, par un mouvement inverse, place à l'unité.

Mais l'opposition entre ces deux images de l'univers est bien loin d'être aussi nette que nous la présentons ici : le christianisme hellénique est incontestablement hypnotisé par le néo-platonisme ; il a une tendance (qui n'aboutit jamais complètement) à interpréter la suite des événements racontés par le mythe chrétien comme une suite de moments nécessités par la nature des choses. Depuis les stoïciens, l'esprit grec est dominé par l'image d'une vie de l'univers alternant entre la sortie de Dieu et l'absorption en Dieu : schème dont il reste nécessairement beaucoup dans l'image de la création, de la chute et de la rédemption.

Or, c'est précisément ce schème que retrouve Jean Scot ; et sa grande œuvre *De Divisione naturae* est une interprétation d'ensemble du théocentrisme chrétien par le théocentrisme platonicien.

Déjà dans son opuscule *Sur la prédestination*, son néo-platonisme apparaît clairement. Le moine Godescalc d'Orbais (ou Gottschalk) avait soutenu l'existence d'une double prédestination, celle des élus et celle des réprouvés ; de même qu'une prédestination divine faisait parvenir les élus à la justification et à la vie éternelle, l'autre forçait les réprouvés à tomber dans l'impiété et dans les supplices éternels[14]. On en déduisait que l'orthodoxie et les bonnes œuvres étaient inutiles et que Dieu forçait certains hommes à pécher. Rhaban Maur, puis Hincmar, évêque de Reims, virent le danger pour l'Église ; et Hincmar, non content d'avoir fait condamner Godescalc par le synode de Chierzey (849), invita Jean Scot à écrire contre lui.

Jean commence par poser, avec saint Augustin, que la vraie philosophie est la vraie religion[15] et, de fait, c'est par des spéculations sur l'essence divine qu'il réfute Godescalc : la double prédestination est avant tout contraire à l'unité de l'essence divine ; une seule et même cause ne peut produire deux effets contraires ; et si Dieu, selon Godescalc, produit en l'homme la justification, il ne peut produire en lui le péché. D'autre part, Dieu, étant la suprême essence, est cause seulement du bien, qui est une réalité, et il ne peut être cause du péché, qui est un simple néant. On le voit, Jean Scot a retrouvé chez saint Augustin deux principes essentiels du néo-platonisme : Dieu est identique au Bien, et le mal n'est pas une réalité positive.

Le *De Divisione naturae* suit le rythme de la philosophie néoplatonicienne[16] ; la procession de Dieu à la créature, puis le retour de la créature à Dieu : de Dieu principe à Dieu fin en passant par la nature. Il est manifeste que c'est surtout Maxime le Confesseur qui lui suggère l'idée de ce rythme : c'est l'interprète de Denys qu'il cite pour montrer dans l'état de l'homme après le péché la limite extrême de la division et de l'écart des choses du premier principe, tandis que la rédemption sera suivie de l'union finale des êtres les uns avec les autres et avec Dieu. Ne remarque-t-il pas d'ailleurs expressément que cette manière de comprendre la rédemption, comme début d'une résorption totale en Dieu, « a été traitée

14. Migne, *Patr. lat.*, 122, 359 *c*-360 *d*. Godescalc a été également critiqué pour sa théologie trinitaire, soupçonnée d'arianisme par Hincmar.

15. *Ibid.*, p. 358, d'après Augustin, *De vera religione*.

16. Cf. le plan d'ensemble, Migne, CXXII, p. 528 *c. d.*

par fort peu » et qu'il n'y a chez les Pères que des indications éparses ?

Ce rythme ne fait que marquer la division de la nature selon toutes les différences logiques, comme si le développement de la réalité n'était pas autre chose que la division logique d'un genre en ses espèces. Il y a d'abord la nature qui crée et qui n'est pas créée ; c'est Dieu comme principe des choses ; puis la nature qui est créée et qui crée ; c'est le Verbe issu du principe et qui produit le monde sensible ; ensuite vient la nature qui est créée et qui ne crée pas, c'est le monde sensible ; enfin la nature qui n'est ni créée ni créatrice, c'est Dieu comme fin suprême en qui a son terme le mouvement des choses qui cherchent la perfection. Mais, sous ces différences, on reconnaît l'unité d'une même nature : selon la vieille formule orphique, que Jean cite sans en connaître l'origine (I, chap. XI), Dieu est à la fois principe, milieu et fin. La première division, Dieu principe, est identique à la quatrième, Dieu fin ; la seconde, Verbe créateur[17], est identique à la troisième, monde créé ; et enfin la seconde et la troisième, qui forment l'ensemble des créatures, se montrent, dans la rédemption, identiques à la quatrième.

C'est la pensée simultanée de ces différences et de cette identité qui court à travers l'œuvre de Jean Scot et, contraignant toujours la pensée à retrouver le tout dans les parties et les parties dans le tout, donne à son style même cette sorte de tension que l'on trouve chez tous les penseurs de même race depuis Plotin jusqu'à Hegel et Bradley. C'est bien en effet le Dieu de Plotin qu'il décrit, ce Dieu qui, en apparence, se meut du principe à la fin en parcourant tout le cycle des êtres, mais chez qui il n'y a pas en réalité d'opposition entre mouvement et immutabilité, qui ne se meut pas pour arriver au repos ; car, si l'on dit qu'il se meut, c'est parce qu'il est le principe du mouvement des créatures (liv. I) ; c'est bien la triade plotinienne des hypostases qu'il retrouve dans La Trinité, où le Père n'a aucune détermination positive, tandis que le Fils contient les causes primordiales dans toute leur simplicité et leur unité, et que l'Esprit les distribue en genres et en espèces ; et les images de La Trinité que, s'aidant de saint Augustin et de Denys, il trouve dans les êtres, la triade *essentia-*

17. Sur cette place du Verbe, cf. *De Div. nat.*, II, 2, *P. L.*, t. 122, p. 526.

virtus-operatio, la triade *intellectus-ratio-sensus interior* ne font aussi que symboliser ce mouvement de procession ou d'évolution du simple au multiple, d'une part de l'essence cachée à ses manifestations, d'autre part de l'idée à son expression, en suggérant l'identité foncière du multiple avec le simple. Entre ces causes primordiales, il n'y a, comme le dit Plotin de ses intelligibles, aucune inégalité, aucune diversité véritable : c'est l'intelligence qui les sépare et les isole. C'est pourquoi le monde sensible créé et développé dans le temps ne peut être non plus séparé du Fils et de l'Esprit qui contiennent sa cause ; il n'indique qu'une étape de plus dans la division ; ce qui, dans l'éternel, était simultané, se succède et se développe, comme, de l'unité où sont éternellement tous les nombres avec toutes leurs propriétés, se développe peu à peu l'arithmétique qui les découvre progressivement.

Après cette extrême division commence le retour des choses à Dieu (liv. IV) : et c'est ici et ici seulement qu'intervient l'homme, dont la création marque le début de ce retour. L'énigme de l'homme, c'est qu'il est un être double : il est un animal avec ses sens, ses passions et sa vie nutritive ; il est au-dessus de l'animal par la raison et l'intellect ; selon une antique interprétation de la *Genèse* par Philon, il est à la fois l'être façonné de terre et l'être créé à l'image de Dieu. La solution de cette énigme, c'est que Dieu a voulu créer un microcosme en qui fussent jointes à nouveau toutes les créatures ; elles sont toutes en lui, au moins en idée et par leurs notions ; l'homme primitif, avant le péché, a une connaissance parfaite de lui-même et de son créateur, des anges et des choses inférieures à lui. Il est donc l'organe du retour de toutes choses à Dieu : et parce que ce retour a lieu par lui, toute créature est en lui. Mais l'homme tombe, et la chute a pour conséquence de le faire sortir du Paradis, c'est-à-dire de l'attacher à l'animalité qui est en lui et de le faire dépendre d'elle, sans qu'il perde en rien cependant l'intégrité de son essence. De là, la nécessité de la Rédemption : non seulement elle rétablira l'homme dans son état primitif, mais encore elle sera marquée par l'anéantissement du monde matériel et par la spiritualisation de toute chose.

Cet exposé marque assez les restrictions qu'il convient de faire à l'assimilation du système de Jean Scot au néoplatonisme. Dans la deuxième partie de cette doctrine,

d'abord, celle qui concerne la nature de l'homme et le retour à Dieu, on voit avec quelle fidélité scrupuleuse il suit les Pères : la double nature de l'homme, son état avant et après le péché, l'homme microcosme, l'interprétation du Paradis, tout cela provient du *De Paradiso* d'Ambroise, qui lui-même a beaucoup emprunté au *De Opificio mundi* de Philon, au *De Imagine* de Grégoire de Nysse, et à d'autres ouvrages. Et, par ces auteurs, il recueille la tradition du vieux mythe d'Anthropos, l'intermédiaire entre Dieu et les choses, mythe si développé chez Philon et complètement absent de l'inspiration plotinienne. Par eux, aussi, il accueille l'idée antihellénique (et qu'il sait telle) de la fin du monde, à la place de l'ordre éternel de Plotin. Rien, dans ce salut ou retour de la nature à Dieu par l'homme, ne rappelle cette conversion plotinienne dans laquelle l'être émané se retourne éternellement vers son principe pour en recevoir les effluves et se constituer ainsi en tant qu'être.

Si nous revenons maintenant à la première partie de l'œuvre, nous verrons qu'elle n'est pas, à la rigueur, un véritable système d'émanation, où le principe rayonne ses influences par une nécessité naturelle : sans doute, en Dieu, être et vouloir, nature et volonté sont termes identiques ; il n'en reste pas moins que la production est avant tout une *théophanie* ; le Père, invisible et inconnu, se manifeste par le Verbe divin, qui naît dans le même sens que, en nous, l'intelligence, d'abord invisible, et inconnue, se manifeste au contact des choses sensibles ; et la création des autres choses n'est, pour le Verbe, qu'une occasion ou un moyen de se manifester. Cette théophanie et cette résorption dans le premier principe sont différentes de la procession et de la conversion, en ce que les premières impliquent que la réalité a une histoire et comporte des initiatives, tandis que les dernières désignent un ordre éternel et immuable.

BIBLIOGRAPHIE

I[18]. – M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg-i-Brsg., 1909-1911 (reprod., Graz, 1957).
B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928 (*Ueberwegs Grundriss*, t. II), reprod., Bâle, 1951.
M. de WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 3 vol., Louvain. 1934-1947.
E. GILSON, *La Philosophie du Moyen Âge*, Paris, 1944 ; *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955.
A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN et M. de GANDILLAC, Le mouvement doctrinal du IX[e] au XIV[e] siècle, *Histoire de l'Église*, t. XIII, 2[e] éd., Paris, 1956. Trad. italienne GIEBEN-ALATRI, avec compléments bibliographiques, Turin, 1965.
P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1958.
Ph. DELHAYE, *La Philosophie chrétienne au Moyen Âge*, Paris, 1959.
E. JEAUNEAU, *La Philosophie médiévale*, Paris, 1963.

P. DUHEM, *Le Système du monde*, t. II à V, Paris, 1915-1917.
L. THORNDIKE, *History of Magic and Experimental Science during the First Thirteenth Centuries of our Era*, 5 vol., New York, 1923.
A. DEMPF, *Die Ethik des Mittelalters*, Munich, 1930.
E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2 vol., Paris, 1944.
E. de BRUYNE, *Études d'esthétique médiévale*, 3 vol., Bruges, 1946.
E. R. CURTIUS, *Europaische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berne, 1948 (trad. française : *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, 1959).
H. O. TAYLOR, *The Mediaeval Mind*, 2 vol., 5[e] éd., Cambridge (Massachusetts), 1949.
A. C. CROMBIE, *Augustine to Galileo*, Londres, 1952 (trad. française : *Histoire des Sciences*, t. I, Paris, 1958).
P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge*, Paris, 1953.

Périodiques :
Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 1, 1926 (annuel).
Mediaeval Studies, I, 1929 (annuel).
Studia mediewistyczne, I, 1959 (annuel).

Donnent une bibliographie courante des ouvrages et articles :
Bulletin de théologie ancienne et médiévale, I, 1929 (trimestriel).
Bulletin thomiste, I, 1923 (annuel en 3 fasc.).

Collections spécialisées :
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters (Münster en Westph., Aschendorff).
Bibliothèque thomiste (Paris, Vrin).
Études de philosophie médiévale (ibid.).
Miscellanea medievalia (Berlin. De Gruyter).

18. Nous indiquons ici une série d'ouvrages fondamentaux concernant l'ensemble de la pensée médiévale et auxquels nous nous dispenserons de renvoyer dans les chapitres suivants.

Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München (Munich, Hueber).
Les Philosophes médiévaux (Louvain-Paris, Nauwelaerts). Constitue la suite de *Les Philosophes belges* (*ibid.*, 1901-1942).
Publications de l'Institut d'Études médiévales (Université de Montréal).
Publications of the Franciscan Institute (Saint Bonaventure University, N. Y.).
Studies and Texts (Pontifical Medieval Institute, Toronto).
Textes philosophiques du Moyen Âge (Paris, Vrin).
Texts and Studies in the History of Mediaeval Education (Mediaeval Institute, University of Notre-Dame, Ind.).

II. – A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 3 vol., 1913-1923.
– *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II et III, 3ᵉ éd., 1894.
– *Das Wesen des Christentums*, 1900.
O. BARDENHEWER, *Patrologie*, 3ᵉ éd., Freiburg, 1910 (trad. française revisée par GODET-VERSCHAFFEL, *Les Pères de l'Église*, 3 vol., Paris, 1905).
– *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg, 1913-1923, 4 vol.

III. – MIGNE, *Patrologie latine*, 222 vol., Paris, 1844-1869.
– *Patrologie grecque*, 162 vol., Paris, 1857-1866.
H. de LUBAC, J. DANIÉLOU, C. MONDESERT, collection « Sources chrétiennes », Paris-Lyon, à partir de 1941 (100 volumes parus en 1965).
A. HARNACK, *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des II. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter*, Leipzig, 1883.
A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 3ᵉ éd., Paris, 1928-1930.
MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Mercurii*, dans A. DICK, *Martianus Capella*, Leipzig, 1925.
CLAUDIUS MAMERT, Opera, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, XI, Vienne, 1885.
F. BOEHNER, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und Claudianus Mamertus*, Leipzig, 1936.
BOECE, Opera, *Patr. lat.*, 63-64.
K. BRUDER, *Die philosophische Elemente in der « Opuscula sacra » des Boethius*, Leipzig, 1928.
R. CARTON, « Le christianisme et l'augustinisme de Boèce », dans *Mélanges augustiniens*, Paris, 1931.
P. COURCELLE, « Boèce et l'École d'Alexandrie », *Mélanges de l'École française de Rome*, LII, 1935 ; « Études critiques sur les Commentaires de Boèce », *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1939 ; *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943.
Ch. FAVEZ, *La Consolation latine chrétienne*, Paris, 1937.

IV. – ISIDORE DE SÉVILLE, Opera, *Patr. lat.*, 81-84.
– *Étymologies*, éd. Lindsay, 2 vol., Oxford, 1911.
– *De natura rerum*, éd. Fontaine (avec introduction et traduction, Paris, 1960).
J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vol., Paris, 1959.
RHABAN MAUR, Opera, *Patr. lat.*, 111.
D. TURNAU, *Rabanus Mauris praeceptor Germaniae*, Munich, 1900.
ALCUIN, Opera, *Patr. lat.*, 101.
C. J. B. GASKOIN, *Alcuin, His Life and his Work*, Londres, 1904.
A. J. KLEINCLAUSZ, *Alcuin*, Paris, 1948.
E. S. DUCKETT, *Alcuin, Friend of Charlemagne*, New York, 1951.

V. – Jean SCOT ÉRIGÈNE, Opera, *Patr. lat.* 132.
– Commentaire de la « Hiérarchie céleste », éd. Dondaine (partielle), *Archives d'hist. litt.*, 1950-1951.

E. K. RAND, Johannes Scotus, dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, I, 2, Munich, 1906.
M. JACQUIN, Le néo-platonisme de Jean Scot, *Revue des sciences philos. et théol.*, 1907.
– Le rationalisme de Jean Scot, *ibid.*, 1908.
– L'influence doctrinale de Jean Scot au début du XIIIe siècle, *ibid.*, 1910.
H. BETT, *Johannes Scotus Erigena*, Cambridge, 1925.
G. THÉRY, Scot Erigène introducteur de Denys, *Bulletin Du Cange*, 1931.
M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, Louvain-Paris, 1933.
M. DAL PRA, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*, Milan, 1951.
P. MAZARELLA, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, Padoue, 1957.
J. JOLIVET, *Godescalc d'Orbais et la Trinité*, Paris, 1958.

Chapitre II
Le Xe et le XIe siècle

I. – Caractères généraux

Il faut attendre la fin du XIe siècle pour saisir, dans l'Occident, une réelle reprise de l'activité intellectuelle : non que cette période intermédiaire soit vide ni sans importance. Il se fonde de toute part, et dans les monastères et aux cloîtres des cathédrales, des écoles centres dispersés, mais où la culture est la même. Auxerre, Reims, Paris ont, dès le IXe siècle, des écoles auprès de leurs cathédrales : à Aurillac, à Saint-Gall, à Chartres, les études continuent. Il faut nous représenter au milieu de quelles difficultés matérielles ; après la conquête de l'Orient par les Arabes, le papyrus et le parchemin deviennent si rares que les bibliothèques restent nécessairement fort pauvres ; une des plus riches, celle de Saint-Gall, contenait quatre cents volumes en 860. Le renouveau intellectuel coïncide, à la fin du XIe siècle, avec la création d'ordres religieux, qui copient activement les manuscrits ; et au XIIe siècle, la bibliothèque de saint Vincent de Laon contenait onze mille volumes[1].

L'on sait à peu près le contenu de ces bibliothèques du haut Moyen Âge en ouvrages philosophiques : Saint-Gall, par exemple, possédait au IXe siècle les œuvres logiques d'Apulée, des œuvres de Cassiodore, d'Isidore, de Bède, et d'Alcuin, sans compter les *Phénomènes* d'Aratus ; il s'enrichit au Xe siècle

1. L. Maitre, *Les Écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe Auguste*, surtout p. 278 *sq.*, Paris, 1866.

de la *Consolation* de Boèce, de la *Pharsale* de Lucain, du *Songe de Scipion* (peut-être avec le commentaire de Macrobe), au XIe siècle, des traités logiques de Boèce. Cette énumération nous montre les étroites limites de l'horizon intellectuel en un temps où la culture ne reposait que sur les livres, qui étaient si rares.

Aussi nous ne possédons guère de cette époque que des gloses marginales et des commentaires (la plupart non publiés) aux écrits de Boèce ou de Marcianus Capella. Dans cette éducation, en dehors de la doctrine chrétienne, la dialectique prend à peu près toute la place. Éric d'Auxerre (mort en 876), Rémy d'Auxerre qui enseigne à Chartres vers 862, Bovo de Saxe, au début du Xe siècle, Gerbert d'Aurillac devenu pape (999-1003) sous le nom de Silvestre II, Fulbert, son élève qui ouvrit école à Chartres en 990, sont les principaux auteurs de ces commentaires. Un document du XIe siècle nous a conservé dans leur ordre les matières de l'enseignement de la dialectique à Chartres[2]. On y étudiait successivement : l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories* d'Aristote, les *Catégories* de saint Augustin (avec la préface d'Alcuin), les *Définitions* de Boèce, les *Topiques* de Cicéron, les *Perihermeneias* d'Aristote et d'Apulée, les *Différences topiques* de Boèce, des compositions anonymes sur la rhétorique, les *Divisions* de Boèce, le traité de Gerbert *De rationali et ratione uti ;* enfin les *Syllogismes catégoriques* et les *Syllogismes hypothétiques* de Boèce.

On voit combien une pareille éducation, prolongée pendant des années, pouvait rompre à la discussion. Tout autre art que la dialectique semblerait presque oublié, si l'on ne pouvait citer la *Géométrie* de Gerbert vers 983, qui, dans ses méthodes de mesure, paraît trahir l'influence des mathématiciens arabes[3]. Mais la dialectique règne en maîtresse, et elle donne à l'esprit ce goût de la discussion, des distinctions et des divisions sans fin, qui va dominer toute la philosophie médiévale.

2. Cité par A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen Âge*, p. 177, Paris, 1895.

3. WÜRSCHMIDT, « Geodäsische Messinstrumente und Messmethoden bei Gerbert und bei den Arabern », *Archiv. der Mathematik und Physik*, p. 315, 1912.

II. – La controverse de Bérenger de Tours

Mais ce qui intéresse l'histoire de la philosophie, c'est moins la dialectique comme art de la discussion que l'usage que l'on tente d'en faire pour arriver à une conception du réel. Pour préciser, rappelons que la collection de Boèce posait plusieurs problèmes, proprement métaphysiques, d'abord le problème de la réalité des universaux dans le célèbre texte de Porphyre ; ensuite (ainsi que saint Augustin) le problème, non moins célèbre au Moyen Âge, de la limite d'applications des catégories (cf. p. 470) ; les dix catégories ou genres de l'être ne s'appliquent qu'au monde sensible ; la dialectique, qui n'opère qu'avec des genres et des espèces subordonnés aux catégories, ne peut donc, elle non plus, atteindre une réalité supérieure. Mais il s'agit alors de savoir comment on pourra parler de cette réalité. Ajoutons enfin que les commentaires de Boèce livraient quelques-unes des notions techniques de la philosophie d'Aristote, par exemple celle de forme et de matière, celle d'acte et de puissance.

Il y a là tout autre chose qu'un simple art de la discussion. On s'en aperçoit déjà dans l'*Epistola de nihilo et tenebris*, de Frédégise, petit traité d'ailleurs assez « sot et naïf », comme le dit Prantl, l'historien de la logique ; l'auteur, élève d'Alcuin, soutient que le néant *(nihil)* existe ; car dire qu'il *est* néant, cela implique qu'il est.

Le petit traité de Gerbert *De Rationali et ratione uti* est autrement instructif que ce grossier réalisme. Porphyre dit au chapitre VII de l'*Isagoge* : « *Raisonnable* étant la différence spécifique, *user de la raison* se dit de cette différence ; et il se dit aussi de toutes les espèces d'êtres subordonnées à cette différence. » On objectait à Porphyre la règle logique qui veut que le prédicat ait une extension supérieure ou au plus égale à celle du sujet : règle qui est ici violée puisque, le terme *raisonnable* étant une puissance dont *user de la raison* est l'acte, le sujet aurait plus d'extension que son prédicat. Gerbert répond en distinguant les prédicats qui font partie de l'essence du sujet, comme *raisonnable* est partie de l'essence de l'*homme*, et les prédicats accidentels, comme *user de la raison*, quand il se

dit de *raisonnable :* la règle indiquée ne vaut que pour les prédicats du premier genre.

C'est cette distinction tranchée des attributs essentiels et accidentels qui permet de poser nettement le problème des universaux : car les universaux, dont on se demande s'ils sont réels, ce sont uniquement les genres et les espèces, animal, homme, qui sont des attributs essentiels d'un individu comme Socrate. Sur ce point, les commentateurs de Boèce, comme le pseudo-Rhaban Maur (dont on s'accorde à placer le *Super Porphyrium* dans la première moitié du XIe siècle), suivaient les indications que l'on trouve chez le maître, et qui proviennent d'Aristote ; ils répétaient ce qu'avaient dit Boèce et aussi Simplicius, que les *Catégories,* étude des attributs, ne peuvent se rapporter aux choses (puisque *res non praedicatur*), mais seulement aux mots en tant qu'ils signifient les choses. D'où la solution, tout imprégnée d'Aristote, du problème des universaux : le genre et l'espèce n'existent qu'à titre de prédicats essentiels à l'individu. « Individus, espèce et genre, c'est la même réalité *(eadem res),* et les universaux ne sont point, comme on le dit parfois, chose différente des individus. » Et l'on entend comme un écho de la pensée d'Aristote, par l'intermédiaire de Boèce, dans ces paroles que le genre est à l'espèce, et l'espèce à l'individu, comme une matière à une forme.

La controverse sur l'Eucharistie, qui eut lieu au milieu du XIe siècle, met aussi en jeu la portée de la dialectique. Paschase Radbert (mort vers 860) avait enseigné que, dans la consécration, « par la vertu de l'Esprit, de la substance du pain et du vin se font le corps et le sang du Christ ». Cette théorie de la transsubstantiation impliquait d'abord un Dieu tout-puissant dont la volonté n'est tenue par aucune règle naturelle, en second lieu une radicale indépendance de ce que les yeux perçoivent par les sens, et l'intelligence par la foi, puisque « dans l'espèce visible est saisi par l'intelligence autre chose que ce qui est senti par la vue et par le goût ». Bérenger de Tours ne songe nullement à nier que l'Eucharistie soit un sacrement, au sens que saint Augustin donne à ce mot, c'est-à-dire un signe sacré qui nous fait aller au-delà de l'apparence sensible jusqu'à une réalité intelligible ; et il faudrait se garder de faire de lui un rationaliste, négateur de la foi. Mais, imbu de l'enseignement dialectique de Fulbert de Chartres, il ne

peut arriver à penser la transsubstantiation ; elle implique que l'on affirme et que l'on nie à la fois que le pain et le vin sont sur l'autel après la consécration ; « or, une affirmation ne peut être maintenue tout entière, si on en supprime une partie »[4]. La question est implicitement posée : avons-nous le droit de nous contredire, en formulant les dogmes ?

Les nombreuses réfutations que s'attira Bérenger souffrent toutes de la même ambiguïté. D'une part, on lui dit que la dialectique ni la philosophie n'ont rien à voir dans l'établissement d'un dogme. Mais, d'autre part, on s'efforce de lui montrer qu'il n'y a pas de réelle contradiction à affirmer la transsubstantiation. La lettre de son condisciple de Chartres, Adelmann de Liège, est caractéristique de la première manière ; elle serait à citer tout entière pour son âpreté contre la philosophie : « Certains gentils et nobles philosophes ont eu bien des opinions fausses et méprisées à bon droit non seulement sur Dieu le créateur, mais sur le monde et ce qui est en lui. Quoi de plus absurde que d'affirmer que le ciel et les astres sont immobiles et que la terre tourne sur elle-même d'un mouvement de rotation rapide et que ceux qui croient au mouvement du ciel se trompent comme les marins qui voient s'éloigner d'eux les tours et les arbres avec leurs rivages ? »[5] Cette vieille opinion d'Héraclide, que le XIe siècle connaissait par le *Commentaire du Timée* de Chalcidius, est mise d'ailleurs par lui sur le même pied que l'opinion de ceux qui croient que « le soleil n'est pas chaud, et que la neige est noire ». À plus forte raison, en matière de dogme, ni les sens ni l'intelligence ne peuvent nous permettre de saisir ce que l'on ne saisit que par une vertu issue de la grâce, par la foi.

Alger de Liège, qui écrit vers la fin de la controverse, se place, lui aussi, au point de vue de l'autorité : la question doit être résolue, « non par la raison humaine, tout à fait incompétente, mais par les témoignages du Christ même à l'égard de ses saints ». Et il explique le rapport de la raison à la foi par la comparaison suivante : notre intellect est, à l'égard de Dieu, comme nos sens à l'égard de l'intelligence ou comme chaque sens à l'égard de chaque autre, c'est-à-dire incapable de comprendre, mais tenu de croire ce qu'il ne comprend

4. Exposé de Lanfranc, MIGNE, CL, p. 416 *d*.
5. Dans HEURTEVENT, *Durand de Troarn*, p. 290.

pas. On ne peut guère affirmer d'une manière plus radicale la discontinuité foncière de l'esprit. Et pourtant le même Alger, à la fin de son traité, veut montrer qu'il n'y a pas de contradiction dans la transsubstantiation ; ce n'est pas sous le même rapport qu'on affirme sur l'autel la présence du pain et celle du corps du Christ. « Quant à l'apparence et la forme des éléments, c'est du pain et du vin ; quant à la substance en laquelle se sont changés le pain et le vin, c'est vraiment et proprement le corps du Christ. »[6]

De la même manière enfin, Lanfranc, abbé du Bec, tout en reprochant à Bérenger « d'avoir abandonné les autorités sacrées et recouru à la seule dialectique », tout en déclarant qu'il préférerait trancher le débat par la seule autorité et que, « en traitant des choses divines, il ne désire ni proposer des questions dialectiques ni répondre à de pareilles questions », n'en veut pas moins lui montrer les fautes qu'il a commises contre les « règles de la discussion ». Et bien qu'il le blâme de « mettre la nature avant la puissance divine, comme si Dieu ne pouvait changer la nature de n'importe quoi »[7], il n'en est pas moins vrai qu'il ne peut admettre qu'il y ait, dans le dogme, rien qui contredise la dialectique. Ainsi, tandis qu'on règle la question par la réunion de synodes qui disent la foi (synodes de Rome et de Verceil, en 1050, qui condamnent Bérenger ; synodes de Rome de 1059 et de 1079, où il est contraint à l'abjuration), on n'en cherche pas moins à penser effectivement le dogme selon les règles de la raison commune.

III. – Critique de la philosophie à la fin du XIe siècle

Avec la réforme des ordres monastiques et le mouvement vers l'ascétisme qui caractérisent la fin du XIe siècle (la foi vive aboutit à la croisade de 1095), on sentit le besoin de limiter d'une manière plus précise le rôle de ces disciplines profanes. Pierre Damien (1007-1072), cardinal archevêque d'Ostie en 1057, qui s'efforça toujours de fuir les honneurs dans la solitude d'un ermitage, est un de ces réformateurs qui proclament la totale incompétence de la dialectique en matière de

6. MIGNE, *Patrologie latine*, CLXXX, p. 740 *c*, *d*, et 753 *d*.
7. MIGNE, CL, p. 419 *c*.

foi. Il déclare « que la dialectique ne doit pas se saisir arrogamment du droit du maître, mais qu'elle doit être comme la servante d'une maîtresse *(ancilla domanae)* ». À quelle occasion cette condamnation ? Il s'agit du fameux argument dialectique (dont les Mégariques sont les auteurs), qui démontrait le destin et l'impossibilité des futurs contingents au moyen du principe de contradiction : ainsi l'on voyait la toute-puissance et la liberté en Dieu, le fondement même de la foi, supprimées par une règle de logique. Pierre Damien rappelle, avec un bon sens parfait, que ces règles ont été inventées pour servir aux syllogismes, et qu'« elles ne se rapportent pas à l'essence et à la matière de la réalité, mais à l'ordre dans la discussion »[8]. C'était revenir, par un sûr instinct, à la doctrine d'Aristote, qui avait déclaré prémisses et définitions indémontrables (p. (183) ; tant qu'on n'avait pas d'autre méthode de penser que la syllogistique, il était bon de la réduire au rang d'un simple organon et de ne pas vouloir en faire l'instrument de la connaissance du réel.

Seulement, à côté de la dialectique, qu'il était relativement aisé de réduire à son rôle d'organon, les livres profanes et en particulier *Le Commentaire du Songe de Scipion* de Macrobe faisaient connaître les doctrines sur Dieu et sur le monde, qui étaient directement opposées à la doctrine chrétienne : on y lisait les spéculations de Pythagore sur la transmigration des âmes, de Platon sur la fabrication de l'âme du monde, sans compter la discussion entre platoniciens et aristotéliciens, d'où il ressortait que l'immortalité de l'âme impliquait sa divinité. On y voyait affirmer qu'il y avait sur la terre des régions habitées et inaccessibles, d'où il fallait conclure que Jésus n'avait pas sauvé tous les hommes. Il y avait là tout autre chose que de la dialectique, une conception du monde où le salut par le Christ ne jouait aucun rôle ; c'est contre ces adversaires que se tourna Manegold de Lautenbach (mort en 1103 dans un monastère d'Alsace) ; contre les lecteurs trop assidus de ces philosophes dangereux, il déclare qu'ils sont sous l'inspiration diabolique[9].

En théorie, rien de plus facile qu'un pareil départ : en pratique rien de plus difficile. La théologie employait des mots

8. *De divina omnipotentia*, chap. V (MIGNE, CXLV, p. 604).
9. *Contra Wolfelmum*, MIGNE, CLV, p. 147-176.

tels que *substantia,* dont elle était bien forcée d'aller demander la définition aux *Catégories* d'Aristote : Manegold lui-même, admettant la parenté de certaines doctrines philosophiques avec la foi, acceptait la division plotinienne des vertus en politiques, purifiantes et purifiées qu'il trouvait chez Macrobe. Il y a donc au total, au XIe siècle, une véritable incapacité et de se passer de la philosophie profane et de déterminer les limites de son usage.

IV. – Saint Anselme

C'est ce qui fait le grand intérêt de la pensée de saint Anselme d'Aoste (1033-1109) qui, reprenant la tradition augustinienne, s'efforça, dans l'enseignement dont il fut après Lanfranc à qui il succéda, l'inspirateur à l'abbaye du Bec, avant de devenir en 1093 archevêque de Cantorbery, d'instituer un équilibre plus stable entre la foi et la raison. La pensée d'Anselme est fort claire : les Écritures et l'Église imposent à notre foi des dogmes, comme ceux de l'existence de Dieu et de l'incarnation ; l'homme ne peut y accéder que par l'autorité, et la raison ne peut nous y conduire. Mais quand la foi existe, l'homme a par surcroît une tendance à penser les dogmes, à en chercher les motifs. Comme le dit Isaïe (7,9), « si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas ». Mais, d'autre part, notre foi cherche à comprendre *(fides quaerens intellectum)* : l'intelligence que nous pouvons ainsi acquérir des dogmes en procédant par le raisonnement est comme un intermédiaire entre la foi pure et la vision directe que les élus auront de la réalité divine. L'attitude de saint Anselme est elle-même intermédiaire entre un fidéisme, qui se refuse à tout exercice normal de la raison, et un mysticisme qui introduit dès cette vie la vision béatifique.

Il est clair que saint Anselme, par la force de son génie et par sa méditation des œuvres de saint Augustin, retrouve ici quelque chose de la dialectique platonicienne : le mouvement qui mène de la foi à l'intelligence et de l'intelligence à la vision est bien parent de cette dialectique (p. (113) qui mène de la croyance à la réflexion discursive et de celle-ci à l'intuition intellectuelle ; seulement la croyance est devenue la foi, c'est-à-dire une vertu théologale qui ne vient en l'homme que

par la grâce de Dieu, et un ensemble de dogmes d'où dépend le salut de l'homme ; de plus, l'intuition intellectuelle est devenue la vision béatifique, qui est accordée aux élus par la grâce de Dieu. L'homme est incapable et de prendre l'initiative et d'atteindre la fin : l'*intellectus* reçoit du dehors, de la foi, ce qu'il a à comprendre. Mais à part ce donné, il n'exige autre chose que la subtilité dialectique qu'Anselme s'efforçait de faire acquérir à ses élèves par des exercices tels que ceux du *De Grammatico* ; mais, séparé de la foi, le raisonnement le plus probant n'atteint pas la certitude ; il dit seulement « ce qui me paraît ».

Il faut ajouter que l'œuvre de saint Anselme est dominée par un souci pratique, qui convient au prince de l'Église ; en montrant par des raisonnements la nécessité de l'incarnation par exemple, il veut répondre aux objections des infidèles qui disent que la foi chrétienne répugne à la raison. De là la forme particulière de ses œuvres, qu'il a bien indiquée lui-même au début du *Monologium* : rien de ce qu'il dit ne doit être fondé sur l'autorité de l'Écriture ; il faut écrire en style clair, n'employer que des arguments vulgaires, s'en tenir à une discussion simple, où tout est fondé sur « la nécessité de la raison et la clarté de la vérité ». C'était s'affranchir entièrement des habitudes littéraires de l'époque et de la servitude de commenter l'Écriture. Et l'on voit par là que, avec quelque précaution qu'il faille prendre le « rationalisme » de saint Anselme, il n'en est pas moins vrai qu'il s'est efforcé de voir ce que la raison pouvait produire par ses propres forces.

Bien entendu sur des matières purement théologiques. Le *Monologium* et le *Proslogium,* écrits dans cet ordre de 1070 à 1078, traitent, l'un de la nature de Dieu, l'autre de son existence ; le *De Veritate,* qui est postérieur, a pour sujet l'unité radicale de toutes les vérités en Dieu ; le *Cur Deus Homo,* achevé en 1098, parle des motifs de l'incarnation. Il s'agit de montrer que la raison peut avoir un bon usage, qu'elle peut servir au salut et à la conversion des infidèles ; il ne s'agit en rien du développement autonome et pour soi de la raison.

Pourtant la méthode d'Anselme (tout à fait indépendamment du but qu'il veut atteindre) implique, sur la nature de la raison, des conclusions de portée universelle, indépendantes de la matière qu'il traite. Dans le *Monologium* d'abord, il retrouve la méthode platonicienne qui conclut, pour chaque

catégorie de choses semblables perçues par les sens et la raison, à l'existence d'un modèle auquel elles participent toutes, en tant que semblables. Toute l'œuvre pourrait porter pour épigraphe le théorème fondamental des *Éléments de théologie* de Proclus (cf. p. (477) : « Un terme présent à tous les termes d'une série ne doit être ni en l'un d'eux ni en eux tous, mais avant eux. » De même, saint Anselme voit que les choses bonnes sont telles par une essence commune, le bien, qui est bon par lui-même et qui est donc souverainement bon. On arrive ainsi, pour chaque catégorie de qualités qui comportent dans l'expérience des degrés en plus et en moins, à un souverainement grand par lequel les choses sont grandes, à un être absolu par lequel elles sont, à un souverainement juste par lequel il y a des choses justes. On démontre que c'est la même réalité qui est désignée par ces termes, puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule nature suprême.

Ainsi la dialectique mène de la multiplicité imparfaite à une réalité unique et parfaite, du *per aliud* au *per se*. De plus cet être par soi, s'il existe, existe de lui-même *(ex se)*; car s'il avait une cause, il serait inférieur à cette cause. Enfin l'univers vient de lui et il l'a créé ou produit de rien, mais d'une manière raisonnable, ce qui serait impossible s'il n'y avait pas dans sa pensée « quelque chose comme un exemplaire de la chose à faire, ou, comme l'on dit mieux, une forme, une ressemblance ou une règle » ; c'est le Verbe de Dieu, qui lui est identique : toutes les choses créées sont dans le Verbe, comme l'œuvre existe dans l'art, non seulement quand elle est produite, mais avant son existence et après sa disparition.

Il est aisé de démêler dans la pensée du *Monologium* deux éléments qui n'arrivent point à se pénétrer : d'une part, la dialectique platonicienne, qui est une méthode générale consistant à procéder du sensible à l'intelligible, de la diversité à l'unité, du *per aliud* au *per se* ; d'autre part, une transformation de cette méthode en une métaphysique religieuse, en suite de quoi l'être *per se* est défini comme le Dieu créateur *ex nihilo* de la *Genèse*, et le monde intelligible comme son Verbe. Confusion qui s'explique certes par le *Timée* lui-même, avec son démiurge et son exemplaire, et par tous ceux qui, depuis Philon jusqu'à saint Augustin, l'ont propagée, mais qui ne se justifie en aucune manière.

Le *Monologium* avait déterminé ce que la raison sait de Dieu, s'il existe. Le *Proslogium* (chap. II et III) démontre son existence par un unique argument, qui a immortalisé le nom de saint Anselme. Voici la page : « Nous croyons que tu es quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé *(quo nihil majus cogitari possit)*. Est-ce qu'une telle nature n'existe pas, parce que l'insensé a dit en son cœur : Dieu n'est pas ? Mais du moins cet insensé, en entendant ce que je dis : quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé, comprend ce qu'il entend ; et ce qu'il comprend est dans son intelligence, même s'il ne comprend pas que cette chose existe. Autre chose est être dans l'intelligence, autre chose exister. [...] Et certes l'Être qui est tel que rien de plus grand ne puisse être pensé, ne peut être dans la seule intelligence ; même, en effet, s'il est dans la seule intelligence, on peut imaginer un être comme lui qui existe aussi dans la réalité et qui est donc plus grand que lui. Si donc il était dans la seule intelligence, l'être qui est tel que rien de plus grand ne puisse être pensé serait tel que quelque chose de plus grand pût être pensé. »

Cette preuve, loin de partir de la méditation de la providence visible à travers la nature, part de la méditation sur Dieu, telle que saint Augustin en avait donné le modèle[10] : « Nulle âme, avait-il dit, n'a jamais pu ni ne pourra jamais penser rien de meilleur que toi [...] et si tu n'étais incorruptible, je pourrais atteindre par la pensée quelque chose de meilleur que mon Dieu. » Le mouvement de pensée est le même : on peut sûrement attribuer à Dieu ce qu'on ne peut en nier sans diminuer sa perfection. « Dieu et les choses qui sont de Dieu sont en tout le meilleur », avait déjà dit Platon[11]. Et c'était là le principe de toute spéculation rationnelle sur Dieu. Mais nulle part on n'avait songé à faire de l'existence un attribut qu'on ne puisse lui refuser en raison de sa grandeur et de l'immensité de sa perfection. Chez les philosophes, l'existence de Dieu était implicitement admise parce que, seule, elle pouvait en quelque sorte boucler leur image de l'univers : plus de mouvement éternel des cieux sans le premier moteur d'Aristote ; plus de rationalité parfaite des choses sans un logos qui pénètre l'univers chez les stoïciens. Dans le

10. D'après DRAESEKE, *Revue de philosophie*, p. 639, 1909.
11. *République*, 381 *b*.

christianisme, l'existence de Dieu est supposée par le drame qui doit aboutir au salut de l'homme, et elle est, comme toutes les autres, une vérité révélée. Or, saint Anselme, qui ne pense point à Dieu en fonction d'un ordre cosmique à qui il soit indispensable et qui ne veut pas par hypothèse user de la révélation, n'a plus qu'une seule issue : c'est de prouver l'existence par la même méthode de méditation qui lui avait permis de le penser. Ce n'est pas, on l'a dit avec grande raison [12], une preuve ontologique qui va de l'essence à l'existence : car l'essence de Dieu nous est inconnue ; donc la preuve part non pas de l'essence de Dieu, mais de la notion de Dieu telle qu'elle est dans notre entendement, et telle qu'elle ne se découvre qu'à une méditation assidue ; c'est cette notion qui, si loin qu'elle soit de l'essence réelle, nous permet de conclure à l'existence de son objet.

Toutes ces démarches impliquent qu'on affirme comme possible une méditation de ce genre, qui consiste à prendre une conscience de plus en plus claire d'une notion de Dieu, qui est dans notre entendement ; affirmation qu'il faut prendre à la fin du XIe siècle comme d'une très grande hardiesse : car c'était dire que l'on peut méditer sur Dieu, à part l'enseignement que donne l'Église. L'argumentation que Gaunilon, le prieur de Marmoutiers, oppose à la preuve de saint Anselme au nom de l'insensé, est toute fondée sur cette appréhension, et c'est en vérité toute la méthode théologique de saint Anselme qu'il attaque : « La réalité même qui est Dieu, je ne la connais pas, je ne puis même la conjecturer de rien qui lui soit semblable, et d'ailleurs vous assurez vous-même qu'elle est telle que rien ne peut lui être semblable. » C'est le point de départ d'Anselme, l'*esse in intellectu* de Dieu, que conteste Gaunilon : n'ayant aucune notion de Dieu, nous ne pouvons légitimement rien affirmer ni nier de lui. La conclusion implicite, c'est qu'il n'y a pas en théologie d'autre méthode que l'autorité et la révélation : c'est l'écroulement du rôle de l'*intellectus*, tel que la méthode d'Anselme l'avait fixé entre la foi et la vision des élus.

De cette méthode, saint Anselme donne une nouvelle application dans le *De Veritate* ; comme dans le *Monologium*, il y dépeint dans un cas particulier le mouvement qui nous porte

12. KOYRÉ, p. 201, n. 1.

de la multiplicité à l'unité. Il part ici de la multiplicité des vérités, qui sont vérités des énonciations, vérités des opinions, vérités de la volonté (c'est-à-dire l'intention droite), vérités des actions (ou actions droite), vérités des sens, vérités des essences. Cette énumération, à elle seule, montre comment le problème de la vérité apparaît à Anselme : le vrai n'appartient pas seulement au jugement ; il peut se dire aussi de la volonté, des sens et des essences. Le caractère commun de toutes ces vérités, c'est la conformité à une certaine règle ou la rectitude : une énonciation verbale est faite pour signifier ce qui est, et elle est vraie lorsqu'elle signifie effectivement et qu'elle est faite pour signifier ; il en est de même d'une opinion ; la volonté sera vraie lorsqu'elle se dirigera dans le sens où elle le doit ; et de même les actions, les sens, pris en eux-mêmes, seront toujours vrais, parce que le sens fait toujours ce qu'il doit ; enfin les essences sont vraies, en ce sens que les choses ont toujours l'essence que Dieu a voulu qu'elles aient, et sont ce qu'elles doivent être. La notion de vérité se réfère donc, dans tous les cas, à une règle suprême éternellement subsistante, vérité qui n'est pas rectitude parce qu'elle doit être quelque chose mais parce qu'elle est, et à laquelle se réduisent toutes les autres. Impossible d'exprimer plus nettement ce rationalisme théocentrique, que nous avons vu naître avec le stoïcisme et le néo-platonisme, où la raison, transcendante aux vérités particulières, n'est point la méthode immanente qui les découvre, mais la réalité éminente et unique dont elles sont comme les aspects. Il est visible dans ce traité, comme dans toute l'œuvre de saint Anselme, que le contraste entre foi et intellect est avant tout le contraste entre deux manières de présenter le théocentrisme, d'une part le Dieu chrétien du salut, d'autre part le monde intelligible et transcendant du néo-platonisme : l'un tout autant que l'autre fait tendre la raison humaine vers une région où son exercice normal est impossible, et où elle doit se convertir en vision.

Mais l'on se rappelle la divergence profonde qu'il y a entre ces deux théocentrismes : d'une part, le drame divin du christianisme avec son univers discontinu, dont les événements, création, péché, rédemption, sont dus à des initiatives imprévisibles d'êtres libres ; d'autre part, un univers d'un seul tenant, sans histoire, dont l'ordre est éternel et invariable ; divergence en particulier visible dans l'incarnation qui lie

deux natures, la divine et l'humaine, que le platonisme sépare, et qui introduit dans l'univers une loi radicalement nouvelle. Or, dans le *Cur Deus homo*, saint Anselme applique sa méthode du *fides quaerens intellectum* au dogme même de l'incarnation ; il veut faire voir le caractère nécessaire et rationnel de la mort du Christ ; ne sût-on rien de la mort de Jésus, la raison doit confesser que les hommes ne peuvent être heureux que si un homme-dieu apparaît et meurt pour eux ; car seul un dieu peut donner satisfaction pour un péché qui a offensé la majesté divine. Certes Anselme, on le voit, ne réduit pas la vérité chrétienne à une phase nécessaire d'un ordre éternel ; il y introduit cependant, une fois le péché supposé, une sorte de nécessité rationnelle qui l'oriente vers la vision platonicienne des choses.

V. – Roscelin de Compiègne

Si différent qu'il soit du christianisme, le platonisme dut pourtant paraître à Anselme lié d'une manière nécessaire au dogme de la Trinité, lorsqu'il vit les conséquences de la doctrine de Roscelin de Compiègne. Les vues de Roscelin, que l'on résume sous l'étiquette de nominalisme, vues qui ne sont connues que par quelques rares extraits de ses contradicteurs (Anselme et Abélard), paraissent être nées de la logique de Boèce. Celui-ci, on s'en souvient, soutenait avec Simplicius, que les *Catégories* d'Aristote et toute la dialectique qui en est issue avaient affaire non aux choses mais aux mots en tant qu'ils signifient les choses, et l'*Isagoge* n'était que la classification des cinq voix ou termes par lesquels on les exprime. Roscelin n'a pas dit autre chose : toutes les distinctions qu'apporte la dialectique entre genre et espèce, substance et qualité, ne sont que des distinctions verbales, dues au discours humain ; mais il a ajouté que la seule distinction fondée en réalité était celle des substances individuelles. C'est bien ce qu'en dit Anselme dans le passage où il résume en trois articles la doctrine des dialecticiens[13] : « Les substances universelles ne sont qu'un souffle de voix ; la couleur n'est autre chose que le corps coloré ; la sagesse de l'homme n'est rien que son

13. MIGNE, *Patrologie latine*, CLVIII, p. 265 *a*.

âme. » Roscelin veut dire que c'est seulement par le langage que nous pouvons séparer l'homme de Socrate, le blanc du corps blanc et la sagesse de l'âme, mais que l'homme dont nous parlons est en réalité Socrate, le blanc est un corps blanc, et la sagesse une âme sage. Ce n'est pas seulement la division des choses d'après les voix et les catégories, c'est même la division d'un corps en parties corporelles, qui d'après Abélard paraît à Roscelin tout à fait arbitraire et conventionnelle ; tout corps, telle une maison, est indivisible : dire qu'elle est composée en réalité des fondations, des murailles et du toit, c'est considérer une de ses parties, le toit, par exemple, à la fois comme une partie d'un tout, et comme une chose distincte dans une énumération de trois choses[14].

Roscelin paraît donc avoir eu le sentiment (et c'est là le sens du nominalisme) que toutes les distinctions faites par le dialecticien n'existaient que dans le langage et non dans les choses. D'autre part, l'on sait qu'il a été condamné au concile de Soissons (1092) à abjurer son opinion sur la Trinité. Il avait, semble-t-il, tiré toutes les conséquences de l'opinion de Boèce d'après qui le mot *personne* désigne une substance raisonnable ; il y a, dès lors, en Dieu autant de substances que de personnes (trithéisme) ; le Père et le Fils, l'engendrant et l'engendré, sont deux réalités distinctes ; les trois personnes sont séparées comme le seraient trois anges, et s'il y a unité entre elles, ce n'est qu'une unité de volonté et de pouvoir. Entre cette opinion et le nominalisme, quel rapport y a-t-il ? Saint Anselme nous l'explique clairement, quand il parle de ces dialecticiens « dont l'esprit est si engagé dans les images corporelles qu'il ne peut s'en dégager ; si l'on ne peut comprendre comment plusieurs personnes sont spécifiquement un seul homme, comment comprendre comment plusieurs personnes sont un seul Dieu ? Si l'on ne peut distinguer entre un cheval et sa couleur, comment distinguer entre Dieu et ses multiples relations ? Si l'on ne peut distinguer l'homme individuel de la personne, comment comprendre que l'homme assumé par le Christ n'est pas une personne » ? D'après ce texte décisif, le trithéisme n'était qu'une des erreurs de Roscelin : son nominalisme était un principe subversif de toute théologie, parce qu'il distinguait là où il ne fallait pas, et ne

14. COUSIN, *Œuvres inédites d'Abélard*, p. 471.

distinguait pas là où il fallait ; il voyait dans la Trinité trois substances individuelles distinctes ; en revanche (et c'est le second point visé par Anselme), il ne voulait point distinguer les attributs de Dieu (bonté, puissance, etc.) de sa substance, pas plus que (c'est le troisième point) il ne pouvait distinguer la personne divine incarnée en Jésus de son humanité. Il y a, chez ce clerc de Compiègne, un besoin de voir clair, qui ne se satisfait pas des résidus d'aristotélisme et de platonisme. C'est là, on l'a dit avec raison, « plus qu'une question d'école ; si les universaux sont des réalités, le théologien n'a pas seulement affaire aux formules mais aux choses mêmes »[15].

BIBLIOGRAPHIE

II. – FRÉDÉGISE, « Epistola de nihilo et tenebris », *Patr. lat.*, 105.
J. ENDRES, « Fredegisus und Candidus », *Philosophisches Jahrbuch*, 1906, GERBERT, Opera, *Patr. lat.*, 139.
F. PICAVET, *Un Pape philosophe*, Paris, 1897.
A. FLICHE, « Un précurseur de l'humanisme au Xe siècle, le moine Gerbert », *Bulletin Guillaume Budé*, Paris, 1943.
PASCHASE RADBERT, « De corpore et sanguine Domini », *Patr. lat.*, 120.
BÉRENGER DE TOURS, *De sacra coena adversus Lanfrancum*, La Haye, éd. Beekenkampf, 1941 ; Lettre inédite à l'archevêque Joscelin de Bordeaux, *Revue bénédictine*, éd. Morin, 1932.
J. EBERSOLT, « Essai sur Bérenger de Tours », *Rev. d'hist. religieuse*, 1903.
A. J. MACDONALD, *Berenger and the Reform of Sacramental Doctrine*, Londres, 1930.
H. WEISWEIDER, « Die vollständige Kampsschrift Bernolds von St Blasien gegen Berengar », *Scholastik*, 1937.
LANFRANC, « De corpore et sanguine Domini contra Berengarium », *Patr. lat.*, 150.
J. ENDRES, « Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik », *Der Katholik*, 1902.
A. J. MACDONALD, *Lanfranc*, Oxford, 1926.

III. – Pierre DAMIEN, « Opera », *Patr. lat.*, 144-145.
A. CAVALLI, *Vita di San Pier Damiano*, Faenza, 1938.
O. J. BLUM, *St Peter Damian, His Teaching of the Spiritual Life*, Washington, 1947.
F. DRESSLER, *Petrus Damiani, Leben und Werke*, Rome, 1954.
J. GONSETTE, *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain, 1956.
J. LECLERCQ, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, Rome, 1960.

IV. – Saint ANSELME, *Opere filosofiche*, Lanciano, éd. Ottaviano, 3 vol., 1928 ; *Opera omnia*, Edimbourg, éd. Schmitt, 6 vol., 1940-1961 ; *Œuvres philosophiques* (trad. fr., Rousseau), Paris, 1947 ; *Cur Deus homo*, Paris, éd. Roques (avec trad.), 1963.
Ch. FILLIATRE, *La Philosophie de saint Anselme*, Paris, 1920.

15. SEEBERG, cité par GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, p. 311.

A. Koyré, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, 1923.
H. Ostlender, *Anselm von Canterbury*, Düsseldorf, 1927.
K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, Munich, 1931.
M. Cappuyns, « L'argument de saint Anselme », *Recherches de théol. ancienne et médiévale*, 1934.
É. Gilson, « Sens et nature de l'argument de saint Anselme », *Archives d'hist. doctr. et litt.*, 1934.
J. MacIntyre, *St Anselm and His Critics*, Édimbourg, 1954.
Spicilegium Beccense, *Actes du Congrès international du* ix*e* *centenaire de l'arrivée de saint Anselme au Bec*, Le Bec-Helluin-Paris, 1959.
K. Zimmermann, « Anselm von Canterbury », in *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963.

V. – H. H. Loewe, *Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter*, Prague, 1876.
M. de Wulf, « Le problème des universaux », *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1896.
F. Picavet, *Roscelin théologien et philosophe*, Paris, 1911.

Chapitre III
Le XIIe siècle

Le XIIe siècle est un siècle de pensée ardente et variée, tumultueuse et confuse aussi : d'une part un besoin de systématisation et d'unité qui donne naissance à ces sortes d'encyclopédies théologiques que sont les livres des *Sentences* ; d'autre part, une grande curiosité d'esprit qui se traduit en certains milieux par un retour à l'humanisme antique et par une attention nouvelle aux sciences du quadrivium. Ajoutons que l'Antiquité se dévoile peu à peu par des traductions d'auteurs jusque-là inconnus et que les bibliothèques s'enrichissent.

Il semble que l'on peut démêler quatre directions d'esprit principales, qui se manifestent en des milieux différents : les théologiens auteurs de *Sentences* qui rassemblent et unifient la tradition chrétienne ; les platoniciens de l'école de Chartres, qui sont de véritables humanistes ; les mystiques du cloître de Saint-Victor ; enfin un mouvement panthéiste et naturaliste qui ne va pas sans inquiéter le pouvoir spirituel. Mais il y a aussi les indépendants qui ne se laissent ranger en aucune catégorie, surtout Abélard, dont l'intelligence, complexe et sensible, reflète toutes les passions de son époque.

I. – Les Sententiaires

Le XIIe siècle est l'époque de ces grandes encyclopédies théologiques, où l'on essaye de « réunir en un seul corps », comme dit Ives de Chartres, tout ce qui a trait à la vie chré-

tienne, discipline, foi et mœurs. Nulle préoccupation philosophique en tout cela, mais la nécessité pratique, pour que la chrétienté garde son unité spirituelle, de réunir tant de données éparses : canons, décrets et décrétales, opinions des Pères, règles de morale pratique et de vie religieuse, tout cela d'aspect souvent contradictoire et qu'il s'agissait pourtant d'unifier. Les besoins auxquels correspondent ces productions sont de même ordre que ceux auxquels correspondent nos codes, besoin pratique et juridique bien plus que philosophique. Le travail auquel on se livre est donc d'ordre philologique et critique : Bernold de Constance indique, en chaque point, les autorités en apparence contradictoires, et, comme autrefois Vincent de Lérins, donne des règles pour les concilier ou choisir entre elles. Ives de Chartres (mort en 1116) donne, en son *Decretum* en dix-sept livres, un miroir *(speculum)* des doctrines de la foi et des règles des mœurs. Plus tard, le *Speculum universale*[1] de Raoul Ardent sera comme une histoire de l'homme chrétien, où l'on trouve, à côté de l'enseignement spécifiquement chrétien, tout ce qui pouvait rester de la morale humaniste de l'Antiquité : avant la révélation du salut par le Christ, l'auteur explique les concepts moraux fondamentaux de bien et de vertu (liv. I) ; avant d'exposer la foi et les sacrements (liv. VII et VIII), il développe les pensées humaines sur la vertu et le vice (liv. VI) ; avant de traiter des vertus théologales, il parle de vertus cardinales : juxtaposition des vérités chrétiennes et d'une morale humaniste qu'il essaye naïvement d'intégrer à la foi ; trouve-t-il, par exemple, la classification antique des sciences (transmise par Isidore ou Bède) en théorique, éthique, logique, à quoi s'ajoute la mécanique, il s'empresse de remarquer pieusement que ces quatre sciences sont quatre remèdes contre les quatre défauts issus du péché originel, ignorance, injustice, erreur, faiblesse corporelle.

Cette codification du christianisme a donné lieu à une suite d'ouvrage que l'on peut suivre tout le long du XIIe siècle : les *Questions* ou *Sentences* d'Anselme de Laon (mort en 1117), les *Sentences* de Guillaume de Champeaux (1070-1121), celles de

1. Fixée par Grabmann au début du siècle, cette œuvre date en réalité de la fin (cf. B. GEYER, Radulphus Ardens, *Theol. Quartelschrift*, 1911, et M. T. d'ALVERNY, « L'obit de Raoul Ardent », *Archives d'hist. doctr.*, 1940-1942).

Robert Pullus (mort en 1150), de Robert de Melun (mort en 1167), et surtout celles de Pierre le Lombard, le Maître des sentences (mort en 1164), qui, bientôt après sa mort, servaient déjà de textes d'explication à Pierre le Mangeur (mort en 1176) et à Pierre de Poitiers (mort en 1205) ; leur étude devait être au siècle suivant le fondement de tout enseignement théologique.

Le *Sic et non* d'Abélard, qui fut un des maîtres du Lombard, appartient au même genre littéraire, puisque, sur chacun des points de la foi chrétienne, il rassemble les opinions des Pères en les groupant en deux classes, celles qui disent le oui, et celles qui disent le non. Abélard ne voulait certes pas en tirer de conclusion sceptique, mais seulement « provoquer les lecteurs à s'exercer davantage à la recherche de la vérité et les rendre plus subtils par cette recherche »[2] ; et il commençait d'ailleurs par donner des règles pour concilier les opinions.

Ces ouvrages supposent naturellement, on le voit, le travail rationnel sans lequel toute codification est impossible : pour le fond des choses, rien que l'autorité ; mais pour établir les sens et la valeur d'une autorité, discussion raisonnée ; sur chacun des paragraphes dont se composent les distinctions ou chapitres de son livre, Pierre Lombard oppose textes aux textes, le *pro* et le *contra*, et il choisit, non point par des citations, mais en discutant. Ainsi s'établit la méthode dite scolastique, méthode dialectique qui est faite pour juger ou éprouver les opinions, non point pour inventer : l'esprit subtil est non pas celui qui découvre une nouvelle vérité, mais celui qui saisit une concordance ou une contradiction entre des opinions ; seule méthode intellectuelle possible en un domaine où la vérité est considérée comme déjà donnée.

Un autre point important, c'est la distribution des matières dans l'œuvre d'Abélard et du Lombard ; la substructure en est le récit du drame chrétien : on étudie successivement Dieu et la Trinité, la création, les anges, l'homme et le péché originel, l'incarnation et la rédemption, les sacrements et l'eschatologie. Il y a là comme un schème de l'univers qui s'est peu à peu imposé, qui va maintenant dominer et que nous retrouverons chez bien des philosophes, longtemps après le Moyen Âge expiré. D'abord la peinture de la hiérarchie des réalités :

2. MIGNE, *Patrologie latine*, CLXXVIII, p. 1349 *a*.

Dieu, les anges et l'homme ; puis le drame proprement dit : le péché originel, la rédemption et le retour à Dieu des élus, double thème qui comporte bien des variations, mais dont les variations limites, en quelque sorte, sont un platonisme à la manière de Scot Érigène qui fait du mouvement de descente et de retour vers Dieu une nécessité éternelle, et l'orthodoxie d'un Lombard ou d'un saint Thomas, qui mettent au début de chaque acte du drame une initiative tout à fait libre et contingente.

II. – L'école de Chartres au XII[e] siècle : Bernard de Chartres

Une espèce de théologie philosophique se développe au contraire dans l'école de Chartres. Rien de plus émouvant que les efforts faits à cette époque dans le milieu chartrain pour étendre l'horizon intellectuel au-delà de Boèce, d'Isidore et des Pères. Parmi les initiateurs, il faut d'abord citer Constantin l'Africain et Adélard de Bath, témoins précieux des relations qui recommencent à s'établir entre l'Orient et l'Occident. Dès la fin du XI[e] siècle, Constantin, né à Carthage, voyage dans tout l'Orient ; il traduit, outre des livres médicaux des Arabes et des Juifs, les *Aphorismes* d'Hippocrate avec le Commentaire de Galien, et deux traités de Galien. C'est dans ces traductions que l'on puise, comme nous le verrons bientôt, la connaissance de la physique corpusculaire de Démocrite.

Adélard de Bath qui, au début du XII[e] siècle, voyage en Grèce et en pays arabe, en rapporte surtout des traductions d'ouvrages mathématiques. Il traduit de l'arabe les *Éléments* d'Euclide, et fait connaître, outre des ouvrages astronomiques, l'arithmétique d'Alchwarismi. Voilà qui augmentait singulièrement le quadrivium. En même temps que mathématicien, Adélard est platonicien de tendance ; et son platonisme vient, non pas de saint Augustin, mais directement du *Timée*, de Chalcidius et de Macrobe. Il a écrit son petit traité *De Eodem et Diverso* pour justifier la philosophie ; l'on y voit, selon le poncif de Boèce et de Marcianus Capella, Philosophia, accompagnée des sept arts, discuter contre Philocalia. Or, la théorie de la connaissance qui y est exposée suppose tout le mythe platonicien de la psyché : l'intelligence, à l'état de

pureté, connaît les choses et leurs causes ; « dans la prison du corps », cette connaissance est en partie perdue ; « alors elle cherche ce qu'elle a perdu et, sa mémoire défaillant, elle recourt à l'opinion » ; « le tumulte des sens » (cf. *Timée*, 44 *a*), qui nous laisse ignorer « les choses très petites et les très grandes », empêche la connaissance rationnelle (les minima sont probablement les atomes, dont Adélard acceptait l'existence). Il s'ensuit qu'Aristote a raison, quand il dit que nous ne pouvons actuellement connaître sans nous aider de l'imagination ; mais Platon a raison aussi, en affirmant que la connaissance parfaite est la connaissance des formes archétypes des choses, telles qu'elles sont dans l'entendement divin, avant de passer dans les corps ; il y a seulement marche inverse : Platon part des principes, Aristote des choses sensibles et composées.

De là sa solution du problème des universaux : la distinction entre genre, espèce et individu, par exemple entre *animal, homme* et *Socrate*, n'a de signification que dans les choses sensibles ; ces mots désignent la même essence sous un rapport différent. « En considérant les espèces, on ne supprime pas les formes individuelles, mais on les oublie parce qu'elles ne sont pas posées par le nom de l'espèce. » Il en est de même pour le genre par rapport à l'espèce. Mais il faut se garder de confondre ces universaux, dénommés par le langage, avec les formes archétypes telles qu'elles sont dans l'intelligence divine ; les universaux ne sont, selon Aristote, que les choses sensibles mêmes, quoique considérées avec plus de pénétration ; les formes ne sont plus ni les genres ni les espèces qui ne peuvent être conçues que dans leur rapport aux individus ; mais « elles sont conçues et existent en dehors des choses sensibles, dans l'esprit divin ». Et il ne s'agit pas là d'une connaissance assimilable à la vision béatifique, mais bien d'une connaissance humaine et normale, puisque la dialectique a pour but de contempler les idées.

Bernard de Chartres, qui enseigne à Chartres de 1114 à 1124, paraît avoir eu l'idée fort nette, bien caractéristique du milieu chartrain, que le but du savoir n'est pas de fixer la connaissance du passé, mais de l'étendre. « Nous sommes comme des nains sur l'épaule des géants ; nous pouvons voir plus et plus loin que les anciens, non grâce à l'acuité de notre vue ou à la grandeur de notre corps, mais parce que nous

sommes soutenus et élevés sur eux comme sur des géants. »[3] Jean de Salisbury l'appelle « le plus parfait platonicien de notre temps »[4] ; il aurait soutenu que les universaux sont identiques aux idées platoniciennes ; est-ce à Bernard que revient aussi le court exposé du platonisme qui suit ? Jean y accentue l'opposition entre l'immutabilité des idées et la mutabilité des choses sensibles, en s'inspirant de Sénèque (*Ep.* 59, 19 et 22) qu'il cite formellement et du *Timée* (49 *de*). Il est en tout cas une chose qui paraît certaine. Le frère de Bernard, Thierry, a composé un commentaire de la *Genèse*, où il explique le monde par le concours de quatre causes : Dieu le Père comme cause efficiente, les quatre éléments comme cause matérielle, le Fils comme cause formelle, le Saint-Esprit comme cause finale ; il est visible qu'il y a dans ce passage un effort pour appliquer la théorie aristotélicienne des quatre causes à la cosmogonie du *Timée*, et les formules chrétiennes dissimulent mal les quatre notions platoniciennes de démiurge, de matière, d'ordre du monde et de bien (d'ailleurs Thierry identifie formellement ensuite le Saint-Esprit à l'âme du monde du *Timée*) : or cette interprétation du *Timée* se trouve dans la Lettre 65 (8-10) de Sénèque, qui assimile chacun des principes du monde de Platon à une des quatre causes d'Aristote : même interprétation d'ailleurs dans la préface de la pseudo-*Théologie* d'Aristote, une œuvre arabe du IXe siècle dont nous parlons plus loin.

C'est encore le *Timée* qui inspire Bernardus Silvestris, dans son *De Mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, vers le milieu du siècle. Un élève de Bernard de Chartres, Guillaume de Conches (mort en 1145), écrit un *Commentaire du Timée* et une *Philosophia* qui est pénétrée du platonisme. Il est à remarquer que, contrairement à Abélard qui suit aussi Platon, mais qui le subordonne et veut le faire servir à l'apologétique chrétienne, les platoniciens de Chartres exposent le platonisme comme une philosophie indépendante, sans essayer aucun rapprochement avec le dogme et non sans apporter une certaine fantaisie d'humaniste et un souci du style qui donne à toutes les productions chartraines une saveur bien spéciale. C'est par exemple la cosmogonie de Bernardus

3. Jean de SALISBURY, *Metalogicus*, III, 4.
4. *Ibid.*, IV, 35.

Silvestris, sorte de mystère avant la lettre où l'on voit *Natura* tout en larmes se plaindre à *Noys*, c'est-à-dire à la Providence, de la confusion qui règne dans la matière ; *Noys* cède à ses plaintes et sépare les éléments l'un de l'autre (comme au premier livre des *Métamorphoses* d'Ovide) ; puis *Noys* s'adresse à *Natura* en lui promettant de former l'homme pour compléter son œuvre, tandis que *Natura* formera le corps de l'homme avec les quatre éléments (c'est une adaptation du récit du *Timée*). En apparence, c'est la Trinité chrétienne sous un vêtement platonicien ; le père identique au Bien *(Tagathon)*, le Fils à *Noys*, l'Esprit à l'âme du monde ou *Endelechia* qui émane de *Noys* ; mais l'assimilation est illusoire, puisqu'il s'agit de termes hiérarchisés et non de personnes égales, puisque l'âme du monde informe encore une autre hypostase inférieure à elle, la nature, puisque *Noys* enfin ne ressemble nullement au Verbe incarné, mais qu'il est un monde intelligible, renfermant espèce, genre et individus, « tout ce qu'engendreront la matière, les éléments et le monde [...], toute la série des destins (*fatalis series*, c'est le terme stoïcien), la disposition des siècles, les larmes des pauvres et les fortunes des rois »[5].

III. – Alain de Lille

La nature, l'unité de la nature et les lois naturelles, voilà bien en effet ce qui fait peut-être l'essentiel du platonisme chartrain. Un des plus beaux penseurs de la fin du siècle, auteur à la fois de poèmes allégoriques et de *Règles théologiques* en forme d'axiomes, Alain de Lille (1115-1203), le « Docteur universel », enseigna à Paris et à Montpellier. Sans dépendre directement des chartrains, il garde beaucoup de leur esprit ; il représente la nature comme une jeune vierge portant une couronne ornée de pierres qui symbolisent les planètes et vêtue d'un manteau où est brodée toute la variété des êtres : ce clerc du XIIe siècle retrouve ainsi la vieille image que Phérécyde de Syros, au VIe siècle avant J.-C., empruntait peut-être aux Babyloniens. Et à cette représentation de la nature est liée celle de l'homme microcosme, formé des mêmes parties que la nature, à laquelle n'est sans doute pas étranger le traité

5. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 628.

de Némésius, *De la nature de l'homme*, traduit par Alfanus en 1058 ; mais Alain de Lille use surtout des images du *Timée* ; la raison est dans l'homme comme le mouvement de la sphère des étoiles fixes, et la sensibilité avec ses variétés, comme celui des sphères obliques des planètes ; l'âme est encore comme une cité divine, où la raison, dans la tête, correspond à Dieu et au ciel, l'ardeur dans le cœur, aux anges et à l'air, la partie inférieure dans les reins, à l'homme et à la terre. Ainsi domine l'image d'une vie universelle dont toutes les parties se correspondent par des affinités secrètes[6].

Un clerc orthodoxe comme Alain ne peut certes diviniser la nature, et il la soumet à Dieu : mais la manière dont il conçoit les rapports de Dieu à la nature est empruntée à la *Théologie* de Proclus, qu'il connaît par le livre *des Causes*, traduit de l'arabe vers le milieu du siècle, et cité ailleurs par lui sous le nom d'*Aphorismes sur l'essence du souverain Bien*[7] ; lorsqu'il fait dire à la nature : « L'opération de Dieu est simple et la mienne est multiple », on ne peut que se rappeler les théories platoniciennes qui ne voient entre les divers niveaux de la réalité que la différence d'une unité enveloppée à une unité développée.

IV. – Guillaume de Conches

C'est la conception même de la philosophie qui tend à se transformer dans les milieux chartrains ; nous en avons un témoignage dans l'œuvre de Guillaume de Conches (1080-1145), un élève de Bernard de Chartres. Ce qui la caractérise, c'est la distinction radicale qu'il fait entre le trivium et le quadrivium, le trivium (grammaire, dialectique, rhétorique) n'étant qu'une étude préliminaire à la philosophie, tandis que le quadrivium (mathématiques et astronomie) est la première partie de la philosophie dont la seconde est la théologie. L'opposition des sept arts à la théologie tend à faire place à une opposition des belles-lettres (*eloquentia* ou trivium) à l'étude scientifique et philosophique de la nature[8] : ce qui correspond bien d'ailleurs à la situation de fait que dépeint

6. *De planctu naturae*, MIGNE, CCX, p. 431-482.
7. *Contra Haereses*, I, chap. XXV.
8. *Philosophia mundi*, IV, 40 (MIGNE, CLXXII).

Guillaume, d'après qui beaucoup de maîtres voudraient borner l'enseignement à l'éloquence (Préface).

C'est une image nouvelle de la nature qui se dessine. Guillaume essaye d'introduire la physique corpusculaire de Constantin l'Africain. « Constantin, traitant en physicien des natures des corps a appelé éléments, au sens de premiers principes, les parties simples et les plus petites de ces corps ; tandis que les philosophes, traitant de la création du monde et non des natures des corps particuliers, ont parlé de leurs quatre éléments qui sont visibles. » Mais l'image ordinaire des quatre éléments est bonne pour « ceux qui, comme des paysans, ignorent l'existence de tout ce qui ne peut être saisi par les sens »[9]. Voici donc que l'intelligence réclame timidement son rôle, non plus seulement pour connaître les choses divines, mais pour déterminer la substance de la réalité sensible : on oppose les atomes invisibles aux éléments visibles, le mélange mécanique à la transmutation. Guillaume trouva devant lui beaucoup de résistance et en particulier dans le milieu chartrain même.

L'histoire de cette polémique est aisée à reconstituer si l'on compare la *Philosophia* de Guillaume (p. 49-55) et le fragment de son commentaire du *Timée* avec les idées que soutenait Gilbert de La Porrée (mort en 1154), lui aussi élève de Bernard de Chartres et longtemps chancelier de Chartres. Guillaume fait en effet allusion à ceux qui, pour le combattre, s'appuyaient sur un fameux passage du *Timée* (43 *a*) qui, à cause de la fluidité du sensible, niait que les éléments fussent des substances stables. Or Gilbert, nous le savons, croit être fidèle au *Timée* en distinguant d'une part les quatre éléments sensibles qui se mélangent entre eux dans le réceptacle matériel (celui que Platon appelle nécessité, mensonge, nourrice, mère) pour produire les divers corps, et d'autre part les Idées des quatre éléments, substances pures formées de la matière intelligible qui se trouvent, avec les exemplaires, auprès de Dieu. Il refuse donc de voir autre chose que fluence dans le monde sensible, et ne trouve de fixité que dans la réalité divine[10]. La physique, dit-il ailleurs, ne s'occupe que des formes engagées dans la matière et dans cet état d'engagement : elle

9. MIGNE, *Patrologie*, vol. CLXXII, p. 50 *a* et 49 *c*, *d*.
10. MIGNE, *Patrologie*, LXIV, p. 1265.

doit donc se référer toujours au monde intelligible. Guillaume semble avoir eu au contraire l'idée d'une physique autonome ; par exemple, après avoir montré que le firmament ne saurait être fait d'eau congelée, il ajoute : « Mais je sais ce qu'on dira : nous ignorons ce qu'il en est, et nous savons que Dieu peut le faire. – Malheureux ! Qu'y a-t-il de plus misérable que ces paroles ? Dieu peut-il faire une chose sans voir comment elle est, ni avoir de raison pour qu'elle soit ainsi, ni en manifester l'utilité ? » Aussi Guillaume n'hésite pas à chercher une explication proprement « naturelle » de l'origine des êtres et, en ce qui concerne celle de l'homme et des animaux, à revenir aux spéculations de Lucrèce : c'est à l'opération de la nature *(natura operans)* qu'il faut attribuer la formation des êtres vivants[11]. À ceux qui lui opposent qu'une telle conception déroge à la puissance divine, il répond que, tout au contraire, elle la fait éclater, puisque c'est cette puissance « qui a donné aux choses une telle nature et qui ainsi, par l'intermédiaire de la nature opérante, a créé le corps humain » ; ces critiques viennent d'hommes qui « ignorent les forces de la nature », tandis que « moi, j'affirme qu'il faut en tout chercher la raison, mais si elle nous manque, nous confier au saint Esprit et à la foi ». Il n'hésite d'ailleurs pas à reconnaître, en suivant peut-être ici l'inspiration de Lucrèce et du *Timée* (cf. p. 139), que, en ces matières, on ne peut atteindre que le probable. Ce naturalisme mélange d'une façon un peu confuse des thèmes d'origines platonicienne, épicurienne (et même stoïcienne, puisque Guillaume définit l'âme du monde « cette force naturelle *(vigorem naturalem)* insérée par Dieu dans les choses et par laquelle certaines vivent, d'autres vivent et sentent, d'autres vivent, sentent et raisonnent »).

V. – Le mysticisme des victorins

À côté des graves sententiaires qui codifient le christianisme, des chartrains qui rénovent le platonisme, se dessine, lié à une réforme profonde des ordres monastiques, un important mouvement mystique, dont les plus grands représentants sont saint Bernard (1091-1153) et Hugues de Saint-Victor

11. MIGNE, *Patrologie*, CLXXII, p. 53-56.

(1096-1141). L'idéal monastique, celui du *status religiosus*, est une vie de renoncement, où l'on suit une règle commune pour parvenir à la perfection, grâce à la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. L'histoire des ordres monastiques nous montre une continuelle alternance entre l'oubli des règles primitives, qui aboutit à faire pénétrer la vie mondaine dans les cloîtres et les réformes qui imposent à nouveau la règle. Le XIe siècle est dominé par la réforme de l'abbaye de Cluny ; mais l'esprit monastique s'y affaiblit de nouveau, et il se réveille, au XIIe siècle, avec la réforme de Cîteaux, tandis que Bruno de Cologne fonde l'ordre des Chartreux. Le moine cistercien est un « composé de paysan, d'artisan et d'ascète ». La vie spirituelle ne consistera donc pour lui que dans une méditation spirituelle des vérités fondamentales du christianisme, grâce à laquelle il y pliera de mieux en mieux son intelligence et sa volonté.

C'est de cette méditation, où l'entraînement imaginatif abolit presque entièrement la réflexion critique, que naît le mysticisme monastique du XIIe siècle. Le type en est le traité *De Diligendo Deo* du célèbre saint Bernard, d'origine cistercienne et abbé de Clairvaux, le prédicateur de la deuxième croisade (1146), le conseiller du pape Eugène III, son ancien religieux, à qui il adresse un traité *De Consideratione* sur les maux de l'Église et les devoirs du souverain pontife. Pour cet esprit ardent et passionné, « toute la philosophie est la connaissance de Jésus crucifié », ou, ce qui revient au même, la connaissance de l'amour de Dieu pour les hommes, qui amène les hommes à aimer Dieu. Cet amour explique tout le drame chrétien ; par amour, Dieu a destiné tous les hommes au salut ; mais il leur a donné une volonté libre (définie par l'expression stoïcienne d'assentiment, *consensus*) qui a déchu ; à la suite de cette faute, l'incarnation et le supplice de Jésus ont été pour Dieu un moyen de satisfaire à sa justice et à sa pitié ; le chrétien a désormais la capacité de se sauver en suivant le Christ ; la vie chrétienne est la description de cette voie qui part de la considération ou recherche (qui est méditation sur nous-même, sur le monde et sur Dieu) pour aboutir à la contemplation, qui est « une conception assurée et non douteuse de la vérité », et enfin à l'extase où l'âme, séparée des sens corporels, ne se sentant plus elle-même, est emportée *(rapitur)* jusqu'à la jouissance de Dieu, et, devenant très diffé-

rente d'elle-même et très semblable à Dieu, est finalement déifiée.

Il faut bien voir tout ce qu'il y a de traditionnel dans cette peinture de la vie intérieure dont les traits se reproduisent de siècle en siècle depuis Philon , Plotin et saint Augustin. Il faut pourtant appuyer sur ce fait que, dans les milieux que nous étudions ici, ce mysticisme est religieux et sentimental et nullement spéculatif ; il est règle de vie pour l'âme et non pas, comme chez Plotin, appui d'une conception philosophique de l'univers ; c'est la tradition de la méditation intérieure d'Augustin, non celle de la métaphysique néo-platonicienne. Même tendance chez Hugues de Saint-Victor, et ceux qui lui succèdent comme maîtres au cloître Saint-Victor à Paris ; ce ne sont plus comme Bernard de grands politiques, mais des maîtres de théologie qui donnent tous leurs soins à l'instruction des clercs. Très différents aussi des chartrains, ils s'en tiennent à une conception traditionnelle de l'éducation, et les six livres du *Didascalicon* de Hugues (avec l'*Epitome in Philosophiam*) sont des manuels à la manière d'Isidore comprenant les arts libéraux et la théologie ; on tient beaucoup à des études complètes, allant de la grammaire à la mécanique en passant par l'éthique et la philosophie théorique (mathématiques, physique et théologie), et on proteste contre ceux qui veulent « déchirer et lacérer ce corps d'ensemble et qui, par un jugement pervers, choisissent arbitrairement ce qui leur plaît »[12]. Tradition d'universalisme, très importante dans l'histoire de la philosophie et qui, au XIIe siècle, commençait à être menacée, nous allons voir bientôt par qui.

C'est donc à une instruction intellectuelle fort complète que s'adosse la contemplation mystique dont le victorin décrit les étapes dans un très grand nombre d'œuvres. C'est toute la vie intérieure du chrétien qui est dépeinte par exemple dans le *De Contemplatione et ejus speciebus*, sortes de règles d'exercices spirituels de plus en plus difficiles ; la méditation sur la morale et les ordres divins, le soliloque dans lequel « l'homme intérieur » scrute les secrets de son cœur, la circonspection *(circumspectio)* qui est la défense contre la séduction des biens sensibles ; enfin l'ascension qui a elle-même trois degrés, l'*ascensio in actu*, qui consiste à confesser ses

12. B. Haureau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 169-170.

péchés, à distribuer des aumônes et à mépriser les richesses ; l'ascension dans nos sentiments *(in affectu)* qui consiste dans la parfaite humilité, la charité consommée, la pureté de la contemplation ; enfin et au plus haut l'ascension dans l'intelligence *(in intellectu)* qui consiste à connaître les créatures, et ensuite le créateur. La connaissance de Dieu s'opère d'ailleurs selon cinq modes de plus en plus parfaits : en partant de la créature, dont la contemplation conduit à l'idée du créateur ; par la nature de l'âme qui est une image de l'essence divine, qui est partout dans le corps comme Dieu dans l'univers ; par l'Écriture qui nous révèle les attributs de Dieu ; par un rayon de la contemplation qui nous fait monter jusqu'à lui ; enfin par la vision « dont très peu jouissent à présent, et dans laquelle, ravis par la douceur d'un goût divin, l'on contemple seulement Dieu dans le repos et la paix ». L'on voit avec quel soin ce mysticisme reste orthodoxe ; la contemplation, à son plus haut degré, n'est qu'une sublimation des vertus chrétiennes fondamentales, foi et charité.

L'œuvre de Hugues est continuée par Richard de Saint-Victor dont le mysticisme est encore plus pénétré, si l'on peut dire, de rationalisme et d'intellectualisme ; il veut, comme saint Anselme, trouver des « raisons nécessaires » des dogmes divins ; et son *De Gratia contemplationis* fait une part immense à la préparation intellectuelle de l'extase.

Loin de mépriser totalement le monde, les victorins s'intéressent à la science et même à la technique, où ils voient un « remède » providentiel aux conséquences du péché. André de Saint-Victor a appris l'hébreu et jeté les premières bases, encore très fragiles, d'une exégèse historique de l'Écriture.

VI. – Pierre Abélard

Chartrains, sententiaires et victorins, si différents et même si hostiles qu'ils paraissent, sont pourtant animés d'un même esprit : on ressent chez tous le sentiment d'une libération, la joie d'une civilisation commençante, une ardeur intellectuelle qui se heurte aux moyens médiocres dont ils disposaient. Le XII[e] siècle est le premier qui se délivre véritablement des encyclopédies et des commentaires ; les formes littéraires se font plus souples et plus personnelles.

Pierre Abélard (1079-1142) en est le représentant le plus caractéristique : pendant de longues années, il enseigne, avec un succès croissant, la dialectique à Melun, à Corbeil, puis à Paris à l'école cathédrale et sur la montagne Sainte-Geneviève : les *Introductions pour les commençants*, les *Gloses* et les *Petites Gloses* sur Porphyre, enfin la *Dialectique* (1121) sont les résultats de cet enseignement. Mais vers 1112, il commence à s'appliquer à la théologie avec Anselme de Laon, et l'enseignement qu'il donne à Paris en 1113 à l'école cathédrale est tout théologique. On sait quelle catastrophe y mit fin en 1118, à la suite de son amour pour Héloïse ; cruellement mutilé par l'oncle de celle-ci, le chanoine Fulbert, il se réfugia à l'abbaye de Saint-Denis. Il reprit pourtant son enseignement de 1122 à 1125 au Paraclet, près de Nogent-sur-Seine, avant de devenir abbé de Saint-Gildas-de-Rhuys (1125-1132). C'est dans ces années qu'il écrivit le *Sic et non* (1121), la *Theologia christiana* (1123), l'*Introductio ad Theologiam* et l'*Ethica* (après 1125). De cette époque date aussi cette *Histoire de mes malheurs (Historia calamitatum)*, qui ressemble plus aux *Confessions* de Rousseau qu'à celles de saint Augustin, et la célèbre correspondance avec Héloïse.

L'enseignement d'Abélard est un de ceux qui, au Moyen Âge, excita avec le plus de force la réprobation des théologiens : condamnées par deux conciles, à Soissons en 1121, pour le *De Unitate et Trinitate*, à Sens en 1141, pour l'*Introductio ad Theologiam*, ses opinions théologiques sont considérées comme un résumé de toutes les grandes hérésies : arien, pélagien et nestorien, d'après une lettre de l'archevêque de Reims au cardinal Guido de Castello (1141) [13], il aurait nié l'égalité des personnes divines, l'efficacité de la grâce, la divinité du Christ : et toutes ces négations auraient une source unique, l'immense orgueil intellectuel que lui reproche son grand adversaire saint Bernard [14], orgueil qui fait que « le génie humain *(humanum ingenium)* usurpe tout pour lui, ne réservant rien à la foi » ou encore qu'il s'efforce de dénier « tout mérite à la foi en pensant qu'il peut comprendre par la raison humaine tout ce qu'est Dieu ».

13. MIGNE, *Patrologie*, CLXXXII, epist. CXCII.
14. Lettre de 1140 ; MIGNE, *ibid.*, p. 331.

C'est donc tout le régime de la vie chrétienne qu'on lui reproche de vouloir changer ; un dogme dont tout mystère est supprimé et qui rend inutile la tradition, une morale qui s'appuie sur la confiance de l'homme en lui-même et rend inutile la grâce avec les sacrements. À vrai dire, Abélard n'avoue pas un tel rationalisme ; « je ne veux pas être si philosophe, écrit-il, que je résiste à Paul, ni si aristotélicien que je me sépare du Christ », ou encore : « Vois combien il est présomptueux de discuter par la raison ce qui dépasse l'homme et de ne pas s'arrêter avant d'avoir éclairé toutes ses paroles par le sens ou la raison humaine »[15].

Qu'était donc, chez Abélard, cette raison ? Une raison formée tout entière par la dialectique qu'il cultiva avec passion, à l'exclusion presque complète des sciences du quadrivium ; de lui est issue, nous le verrons, une école de dialecticiens qui bornaient la philosophie à cet art. Sa *Dialectique* (celle de 1121) est d'ailleurs uniquement fondée sur les traductions et les travaux de Boèce ; elle ignore encore les grands traités logiques d'Aristote, *Analytiques premiers et seconds, Réfutation des sophistes, Topiques,* qui ne furent traduits en latin qu'en 1125. La dialectique reste pour lui ce qu'elle était pour Boèce commentant les *Catégories,* une science qui ne porte pas sur les choses mêmes, mais sur les mots en tant qu'ils signifient les choses. Elle n'entraîne donc nullement, fait bien important, notre connaissance directe des choses ; et, si l'on voulait chercher la manière dont un Abélard se représente l'univers, ce n'est pas dans sa dialectique qu'on le trouverait, mais dans tel passage de l'*Éthique* où ce « rationaliste » parle de l'action que les démons ont sur nous grâce à leur connaissance des forces naturelles : « Car il y a dans les herbes, dans les semences, dans les natures des arbres ou des pierres, bien des forces capables de remuer ou d'apaiser nos âmes. »[16] Il ne faut pas oublier le contraste entre cette connaissance vivante et passionnée de la nature et la sèche classification dialectique dans les filets de laquelle on ne pouvait guère espérer prendre les choses.

Pourtant la dialectique ne peut pas non plus se désintéresser totalement de la connaissance des choses. Le programme

15. Ép. 17 à Héloïse (MIGNE, CLXXXII, 375 *c* 378 *a*) ; *Introd. ad Theolog.,* 1223 *d.*

16. COUSIN, *Œuvres,* II, p. 608.

de l'enseignement dialectique d'Abélard paraît d'abord assez simple : il étudie les termes incomplexes (les cinq voix et les catégories), puis les termes complexes, c'est-à-dire la proposition et le syllogisme catégoriques et la proposition et le syllogisme hypothétiques, enfin les définitions et la division. Simplicité toute apparente, puisque, à l'occasion de la proposition hypothétique, il traite de tout ce qu'il connaît par Boèce des *Topiques* d'Aristote, et il fait intervenir des questions physiques et métaphysiques, telles que celles de la matière et de la forme, et de la théorie des causes.

Ce caractère équivoque de la dialectique, que nous avons vu naître chez Aristote, dans sa tentative pour faire d'une méthode de discussion une méthode universelle (p. 185), est à la base de la célèbre querelle des universaux : si les mots signifient des choses, on demande quelles choses signifient les mots qui énoncent les genres et les espèces des substances individuelles. Les genres et les espèces (animal ou homme) sont, rappelons-le, des attributs d'un sujet individuel (Socrate), mais des attributs qui, à la différence des accidents (blanc, savant), rentrent dans l'essence de ce sujet, c'est-à-dire sont tels que, sans eux, le sujet cesserait d'être ce qu'il est.

On se souvient que Porphyre et, après lui, Boèce, se demandaient si ces genres et ces espèces, ces universaux, existaient dans la nature des choses ou étaient le simple produit d'une vaine imagination. On a vu sur ce point l'opinion de Roscelin ; Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons (1070-1121), avait une autre doctrine ; il pensait que *homme*, qui est un attribut essentiel de Socrate, de Platon et d'autres individus, est essentiellement la même réalité qui est tout entière à la fois en chacun de ces individus ; il ajoutait que ces individus ne diffèrent pas du tout par leur essence, en tant qu'hommes, mais par leurs accidents. C'est là d'ailleurs, nous dit-on, une fort ancienne opinion : le genre (animal) reste identique à lui-même, quand on y ajoute les différences (raisonnable, sans raison) qui le spécifient, et l'espèce identique à elle-même quand on y ajoute les accidents.

Abélard nous apprend qu'il discuta la thèse de Guillaume, dont il fut l'élève, et même qu'il la lui fit corriger. Guillaume admit alors que l'universel, dans les divers individus, était la même réalité « non pas essentiellement mais par absence de différence *(non essentialiter sed indifferenter)* ». C'est le côté néga-

tif de la même thèse ; impossibilité de distinguer entre l'homme comme tel en Platon et en Socrate. Guillaume a même été plus loin et il a fini par reconnaître qu'entre l'humanité de Socrate et celle de Platon, il n'y avait ni identité essentielle, ni absence de distinction, mais simplement similitude [17].

Il est à noter que cette discussion n'est pas sur le même plan que le conflit qui, seize siècles auparavant, avait séparé Aristote de Platon au sujet de l'existence des Idées. Le platonisme théologique, qui admet les Idées comme pensées de Dieu et exemplaires des choses, est très conciliable avec le nominalisme, qui admet que les universaux, tels que nous les nommons et les pensons, ne désignent pas de réalité véritable. On voit quelquefois, chez le platonicien Scot Érigène, l'origine du nominalisme parce qu'il pensait que la dialectique n'avait affaire qu'à l'expression linguistique *(dictio)* [18].

Abélard, qui, en théologie, est un réaliste platonicien, qui croit « avec Macrobe et Platon que l'intelligence divine contient les espèces originales des choses, appelées Idées avant qu'elles se manifestent en des corps » [19], n'admet pourtant pas le réalisme des universaux de son maître Guillaume. Il fait valoir contre lui la vieille objection de Boèce : « *Res de re non praedicatur.* » Un universel est un attribut ; or « nulle réalité ne peut se dire de plusieurs choses, mais seulement un nom ». Donc, tandis que Guillaume considérait le genre et l'espèce isolément, comme membres d'une classification commençant par le genre le plus élevé et terminée aux espèces infimes, Abélard, qui suit Boèce, ne veut pas oublier que l'universel est avant tout un prédicat qui implique plusieurs sujets individuels dont il est prédicat. Par là, nous pouvons comprendre la théorie des universaux que lui attribue son élève Jean de Salisbury : « Il voit dans les universaux les discours *(sermones)* et détourne en ce sens tout ce qui a été écrit sur les universaux » ; des discours *(sermones)*, c'est-à-dire que l'universel ne peut exister à part des sujets dont il est l'attribut *(sermo praedicabilis)*. L'on ne peut même pas appeler cette théorie un conceptualisme [20].

17. Citations dans G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux.*
18. Prantl, *Geschichte der Logik*, II, p. 28.
19. Édition Cousin, II, p. 24.
20. Jean de Salisbury, *Metalogicus.*

Il y a, paraît-il, une liaison étroite entre cette solution, et la théorie aristotélicienne de l'abstraction, qu'Abélard emprunte aux passages de Boèce inspirés du IIIe livre du traité *De l'âme* d'Aristote et dont il paraît être le premier à saisir l'importance ; il décrit le processus par lequel, après la sensation « qui atteint superficiellement la réalité », l'imagination fixe cette réalité dans l'esprit, puis l'intellect saisit non plus la réalité même, mais la nature ou propriété de la réalité ; cette nature ou forme, si par abstraction elle est saisie séparée de la matière, n'est jamais connue comme une réalité séparée : « Il n'y a pas d'intellect sans imagination. »

À partir d'Abélard, on ne traite plus des universaux sans parler en même temps des conditions de la formation des idées générales. Aussi tout le siècle paraît tendre vers une espèce de « réalisme tempéré », qui admet que les mots généraux ont un sens réel, sans pourtant désigner des choses réelles au même titre que les choses sensibles. Telle est l'attitude de l'auteur du traité anonyme *De Intellectibus*[21] ; il est précédé d'une remarquable analyse de la connaissance intellectuelle : une perception intellectuelle *(intellectus)* d'une chose composée, comme trois pierres, peut être tantôt simple, quand on les perçoit d'une seule intuition *(uno intuitu)*, tantôt composée quand on les connaît par plus d'une impression *(pluribus obtutibus)* ; mais l'intellect, simple ou composé, est toujours un, pourvu que son acte « ait lieu avec continuité et par une unique impulsion de l'esprit ». On le voit, la simplicité et l'unité peuvent se trouver dans l'intellect qui joint les choses *(intellectus conjungens)*, alors qu'elles ne sont pas dans les choses mêmes. De la même manière, dans l'abstraction, l'intellect, en séparant la forme de la matière, divise et sépare des choses qui, dans la réalité, ne sont ni divisées ni séparées. En aucun de ces deux cas, il ne s'ensuit que l'intellect est inutile et vain. Il ne l'est pas davantage, lorsque j'emploie des termes universels, tels que *homme*. Le fait que l'homme est toujours, en réalité, tel ou tel, n'implique nullement que je le conçoive tel ou tel. Il n'y a donc pas simplement le nom général et la réalité individuelle, il y a encore le sens du nom qui est l'objet propre de l'intellect. Comme le dit un autre fragment anonyme, Socrate, homme et animal sont la même chose, mais

21. Dans l'édition Cousin des œuvres d'ABÉLARD, II, p. 733-755.

considérée d'une manière différente ; genre quand on y considère la vie et la sensibilité, espèce quand on y ajoute la raison, individu lorsqu'on y considère les accidents[22]. Dans toutes ces doctrines, plus trace de nominalisme ; pas trace non plus de réalisme ; le réalisme platonicien, s'il est fréquemment soutenu, répond à un tout autre problème que celui des universaux ; et l'on chercherait vainement une doctrine qui soutienne rigoureusement la réalité des genres et des espèces au sein des choses. L'auteur que Jean de Salisbury[23] présente comme le type du réaliste, Gauthier de Mortagne, soutient que les universaux doivent être unis aux individus. Pierre Lombard, d'ailleurs, contrairement à saint Anselme, dégage le dogme de la Trinité de toute supposition réaliste, en prenant soin de distinguer radicalement l'unité des trois personnes en Dieu de l'unité des espèces dans le genre ou de l'unité des individus dans l'espèce[24]. Le champ est donc laissé libre à une doctrine qui vient d'Aristote et de Boèce, et qui peut se résumer en deux articles : il y a, dans les choses, des formes universelles qui sont comme des images des Idées divines ; ces formes n'existent pas en soi, mais ne sont saisies séparées que par une abstraction de l'intellect.

Le problème théologique, tel que le pose Abélard, dérive du même état d'esprit que le problème des universaux. L'enseignement dialectique finit par créer une certaine structure mentale, ou, si l'on aime mieux, par imposer une certaine manière de classer la réalité ; de toute chose, on se demande dans laquelle des cinq voix de Porphyre ou des dix catégories d'Aristote elle rentre : de toute chose, et même de la réalité divine, à propos de laquelle les théologiens les plus orthodoxes prononcent les mots de substance, d'essence, de propre, de relation, d'identique et de divers. C'est la question que l'on se pose à la suite de Boèce, dont le *De Trinitate* n'a pas d'autre sujet que l'application des termes de la dialectique à la réalité divine. L'on se rappelle la solution de Scot Érigène.

La question est une de celles qui ont passionné le XIIe siècle ; et la *Théologie chrétienne* d'Abélard contient sur ce point non

22. Cf. les fragments anonymes dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, IV, Heft 1, p. 105 et 108.
23. *Metalogicus*, II, 18.
24. DEHOVE, *Temperati realismi antecessores*, p. 122.

seulement son enseignement propre, mais un tableau de celui de ses contemporains. On a vu plus haut que saint Bernard et son parti accusaient Abélard d'exagérer le rôle de la dialectique dans la connaissance des choses divines. Croirait-on que toute l'œuvre d'Abélard est précisément dirigée contre des dialecticiens qu'il accuse de la faute qu'on lui reproche ! « Dans cet opuscule, nous entendons non pas enseigner la vérité, mais la défendre, et surtout contre les pseudo-philosophes qui nous attaquent avec des raisonnements philosophiques. »[25] Abélard tient donc une position moyenne entre les théologiens radicaux qui, considérant les distinctions dialectiques comme vraies des choses sensibles seules, repoussaient leur application à la réalité divine et les hyper-dialecticiens qui voulaient appliquer telles quelles les distinctions dialectiques à la Trinité.

De cette seconde position dérivent les « hérésies » que nous dépeint Abélard : celle d'Albéric de Reims qui, de ce que le Père et le Fils sont un seul Dieu, concluait que Dieu s'est engendré lui-même ; celle de Gilbert l'Universel qui voulait distinguer en Dieu, outre sa divinité et les trois personnes, les trois essences : paternité, filiation et procession, selon lesquelles se distinguent les personnes ; celle d'Ulger, écolâtre d'Angers, qui distinguait en Dieu les attributs comme la justice et la miséricorde au même titre que les propriétés des personnes ; celle de Joscelin de Vierzy qui enseigne que Dieu peut se tromper, puisque certaines choses arrivent autrement qu'il ne les a prédites ; enfin celle dont Abélard accuse les chartrains d'après qui Dieu ne serait pas antérieur au monde[26].

On suit facilement dans toutes ces « hérésies » l'application des règles dialectiques : Albéric applique la notion de substance ; Gilbert, la règle qui veut que chaque être ait une essence distincte ; Ulger ne voit dans les *Catégories* aucun moyen de distinguer les personnes (Père, Fils) des autres attributs de Dieu ; Joscelin de Verzy applique aux textes sacrés la

25. Édition Cousin, p. 519. Cf. son attaque contre ROSCELIN (*Theologia*, p. 1215 *c*) : « Sa vie et son bavardage ont rendu méprisable à presque tous les religieux la dialectique d'impudents professeurs. »

26. *Introductio ad theologiam*, éd. Cousin, p. 84-85, commenté par ROBERT, *Les Écoles*, etc., p. 198 *sq*.

notion de la modalité des propositions ; les chartrains, la règle que la cause ne peut exister sans l'effet.

La solution d'Abélard paraît d'abord être tout à fait radicale : Dieu ou ce qu'on dit de lui ne rentre en aucune catégorie ; on ne peut même dire qu'il est substance, puisque la substance selon Aristote est le sujet des accidents et des contraires ; aucun nom ne lui convient ; « en lui-même, Dieu enfreint les règles des philosophes ». Mais à côté de cette application brutale de la dialectique, il y a la voie qu'enseignent Platon et saint Augustin, celle des similitudes. L'on peut dire, par exemple, que le Père est au Fils comme la cire est à l'image que l'on modèle avec elle : c'est la même cire quant à l'essence *(essentialiter)* ; pourtant l'image vient de la cire, et l'image et la cire ont chacune une propriété qui ne convient qu'à elle.

C'est une image du même genre qu'Abélard cherche et trouve dans le *Timée* et chez Macrobe. Il ne prend pas en effet à la lettre la doctrine de Platon, et il réclame le droit de la soumettre à une exégèse allégorique. « Le langage par énigme est aussi familier aux philosophes qu'aux prophètes (p. 46). » Aussi son exégèse du *Timée*, qui, comme celle des chartrains, retrouve la trinité chrétienne dans la triade Dieu – Intelligence – Âme du monde, est-elle tout entière allégorique, de manière à supprimer ce qui, dans la lettre de Platon, serait hétérodoxe. Il se donne surtout beaucoup de mal pour identifier l'âme du monde, cette première créature du démiurge qui, par elle, fait du monde un être vivant, au Saint-Esprit. Si Platon donne à cette âme un commencement dans le temps, tandis que le Saint-Esprit est éternel, c'est qu'il entend parler de l'opération de l'Esprit dans le monde, opération qui est temporelle et progressive. Si Platon compose l'âme du monde de deux essences, indivisible et divisible, c'est parce que le Saint-Esprit, simple en soi, est multiple dans ses effets et dans les dons qu'il fait à l'âme humaine. S'il considère le monde comme un vivant raisonnable, animé par cette âme, c'est d'une manière figurée, puisque le monde n'est à aucun degré un être vivant ; mais comme notre âme confère la vie à notre corps, l'âme du monde ou Saint-Esprit confère la vie spirituelle à nos âmes.

On voit l'intention : retrancher de Platon tout ce naturalisme que goûtera tant la Renaissance. Abélard se rend bien

compte de ce que son procédé a de « violent », et il écrit ces lignes caractéristiques : « Si l'on m'accuse d'être un interprète inopportun et violent qui, par une explication impropre, détourne le texte des philosophes vers notre foi et leur prête des idées qu'ils n'ont jamais eues, que l'on songe à cette prophétie que le Saint-Esprit proféra par la bouche de Caïpha, en lui prêtant un autre sens que celui qui la prononçait » (p. 53).

On voit ce qu'est la théologie d'Abélard : ce n'est ni la méthode dialectique d'Anselme visant à établir par le raisonnement ce qui est cru par la foi, ni la philosophie des chartrains, qui est en quelque mesure indépendante du dogme ; c'est un effort pour trouver, dans les notions philosophiques, une image de la réalité divine, de manière à la penser au moins par similitude.

VII. – Les polémiques contre la philosophie

Ces tendances, ainsi que celles de Guillaume de Conches, paraissaient inquiétantes dans des milieux où la réforme monastique, fondée sur une foi très simple, était le principal ; saint Bernard et ceux qui l'entourent en sont d'ardents adversaires. Leur point de vue est représenté dans l'*Ænigma fidei* de Guillaume de Saint-Thierry (mort en 1153) ; il songe avant tout à la foi commune qui « doit être celle de tous dans l'Église de Dieu, tant des petits que des grands[27] » ; il songe à la simplicité évangélique et au style propre de l'Esprit-Saint, où l'on ne trouve aucune allusion à ces questions compliquées sur la Trinité que les théologiens ont été obligés de poser pour se défendre contre les hérésies. « Les prédicaments de substance, accident, relatif, genre, espèce, etc., sont étrangers à la nature de la foi ; instruments communs et vulgaires de la raison, ils sont indignes des choses divines (p. 409 *a* ; 418 *b*). »

C'est là le fond de tous les reproches que Guillaume de Saint-Thierry adresse à Guillaume de Conches[28]. Pour les comprendre, il faut se rappeler que le *Timée* est une cosmogonie qui décrit, dans les réalités divines, ce qui a rapport à

27. MIGNE, CLXXX, p. 407 *c*.
28. MIGNE, CLXXX, p. 333-340.

la création du monde ; la théologie trinitaire révélée prétend au contraire atteindre Dieu en dehors de son rapport au monde. Or Guillaume de Conches, s'inspirant de Platon (et aussi de saint Augustin), identifie le Père avec la puissance par laquelle Dieu crée le monde, le Fils avec la sagesse selon laquelle il le crée, l'Esprit avec la volonté par laquelle il l'administre. Dès lors, « le Père est ce qu'il est, non point par rapport au Fils [comme dans la théologie orthodoxe] mais par rapport à la créature, non point par nature mais par manière d'être » (338 *d*). La Trinité ne décrit plus la vie divine dans son intimité mais des relations à la créature, comme sont la charité ou la miséricorde.

Le reproche fait à Abélard est de même nature : en identifiant la Trinité à la triade puissance, sagesse et bonté, il transporte en Dieu considéré en lui-même ce qui n'est vrai qu'en Dieu considéré à l'égard de l'homme et de la créature. Cette assimilation est pourtant classique ; on la trouve chez saint Augustin et ensuite chez Bède et P. Lombard ; mais elle est dangereuse parce qu'elle fait perdre le sens du mystère. Il lui reproche aussi d'avoir cherché, avec le *Timée*, le motif de la création dans la « bienveillance de Dieu envers les créatures », ou de dire que le Saint-Esprit est une âme qui s'étend partout. « Voilà, dit-il, un théologien qui connaît mieux la chair que l'esprit et l'homme que Dieu. Il est plus clair que le jour que ces termes : être mû par une affection, ou s'étendre à quelque chose, ne conviennent pas au Dieu immuable. »

VIII. – Gilbert de La Porrée

Guillaume de Saint-Thierry est pourtant, lui aussi, forcé de reconnaître que « la doctrine de la foi ne peut repousser et rejeter complètement les noms qui lui sont apportés par les hommes ; il faut simplement les adapter un à un à ses règles ». Il indiquait ainsi le programme qu'a suivi Boèce, dans son *De Trinitate* et que reprend Gilbert de La Porrée , dans le *Commentaire* qu'il en écrit. Selon Gilbert, toutes les hérésies proviennent de ce que l'on a appliqué aux « choses théologiques » certaines règles qui ne conviennent qu'aux « choses naturelles ». Malgré toutes les précautions qu'il prend à cet égard, il sent bien qu'il est impossible de parler de Dieu « si

on ne lui transfère des catégories empruntées aux choses naturelles ». Il convient seulement de garder les proportions : tâche périlleuse, que Gilbert lui-même n'a pas su remplir au gré de saint Bernard, qui le fit condamner aux conciles de Paris (1147) et de Tours (1148).

Gilbert, élève des chartrains, adhère à leur platonisme. De plus, il est de ceux qui, à cette époque, ont étudié le plus profondément la logique d'Aristote : il connaît les *Analytiques*, traduits en 1125 ; sous le titre *De Sex Principiis*, il écrit une étude qui restera classique, sur les six dernières catégories, action, passion, où, quand, avoir, situation. Surtout il insiste sur la notion de forme ou d'essence, en s'appuyant sur un passage de Sénèque, que nous avons déjà vu utilisé par les chartrains[29]. Sénèque y distingue l'Idée platonicienne de la forme (εδῖος) aristotélicienne, comme le modèle qui est en dehors d'une œuvre de la forme qui est inhérente à l'œuvre. C'est précisément la distinction que fait Gilbert[30] ; et ce que l'on appelle son réalisme consiste à dire, non pas que ces formes subsistent en elles-mêmes, mais que les substances individuelles, qui, elles, subsistent par elles-mêmes, n'ont d'être ou d'essence que grâce à ces formes qui leur sont inhérentes ; un homme n'a d'être ou d'essence que parce qu'il a en lui la forme *humanité*, elle-même composée des formes *rationalité* et *corporéité*. En revanche, ces formes, qui font subsister les substances (elles sont les *subsistentiae* des *subsistentes*), ne peuvent subsister par elles-mêmes, c'est-à-dire être des sujets.

Or Gilbert trouvait, dans ses considérations sur la forme, une règle commune aux *naturalia* et aux *theologica* : c'est, disait-il, une règle commune aux deux ordres que « l'être vient toujours de la forme »[31]. Il faut donc supposer en Dieu même, antérieurement aux trois personnes, une forme, la divinité ou déité, par laquelle ces personnes sont informées. C'est cette distinction même que saint Bernard attaqua. L'on voit assez par là toutes les difficultés de ce problème critique, où s'usent les forces intellectuelles du XIIe siècle : « Jusqu'à quel point la réalité divine est-elle sujette aux règles de la connaissance des choses naturelles ? »

---

29. *Lettres à Lucilius*, 58, 21.
30. Cf. Jean de SALISBURY, *Metalogicus*, II, 17 (MIGNE, CLXXXIX, p. 875 *d*).
31. MIGNE, LXIV, p. 1268 *sq.*

IX. – L'« Éthique » d'Abélard

Le reproche, qui vise la doctrine d'Abélard sur la Trinité et qui aboutit à la condamnation de Soissons (1121), cache peut-être un reproche plus grave qui le fit condamner de nouveau à Sens en 1141. Au XIIe siècle, pas plus qu'aux siècles antérieurs, on ne peut isoler le débat spéculatif relatif au dogme de tout un ensemble d'idées, plus pratiques que théoriques, sur la vie chrétienne. Comme saint Bernard théologien s'oppose à Abélard théologien, et pour les mêmes raisons, les réformateurs monastiques, qui veulent retourner à la règle stricte, trouvent devant eux des contradicteurs qui proclament que le mariage entre moines et moniales est licite, ou encore que l'on peut être sauvé avant l'Incarnation et sans y croire. À ce qu'on pourrait appeler le naturalisme théologique répond ce mouvement d'émancipation, qui aboutit à déclarer inutiles vie monastique, sacrements et mérite de la foi. C'est dans cette atmosphère qu'Abélard écrivit son *Ethica* ou *Scito te ipsum*, qui, sans justifier aucunement ces conclusions révolutionnaires, fait tant de place à la subjectivité de l'intention que saint Bernard croit pouvoir condamner une méthode selon laquelle « l'intelligence humaine garde tout pour elle et ne réserve rien à la foi » [32]. Abélard, qui dénonce le scandale de la remise des pénitences à prix d'argent faite par les prêtres, qui semble même contester aux évêques le pouvoir de remettre les péchés, défend une morale de la droite volonté déterminée seulement par l'obéissance à la conscience et au bien tel qu'il est conçu par l'intelligence et reconnu comme tel. Le péché originel change dès lors de caractère ; la faute elle-même ne peut être qu'individuelle et seule la punition s'étend, par décision divine, à toute l'humanité [33]. En réalité ces formules sont moins radicales que ne l'ont cru les censeurs d'Abélard, et lui-même les a plus tard expliquées dans un sens orthodoxe. Saint Bernard y a vu cependant un « nouvel Évangile » [34] et fit condamner à Sens dix-neuf propositions, dont

32. MIGNE, CLXXXII, p. 331.
33. Édition Cousin, II, p. 637-638.
34. Lettre de saint Bernard à Innocent II (1140), CLXXXII, p. 354.

une bonne moitié se réfère à l'*Éthique*. Le pape Innocent II, dans le rescrit qu'il écrit à ce sujet, rappelle la lettre (d'ailleurs fausse) de l'empereur Marcien qui dit au pape Jean : « Que, à l'avenir, nul clerc, nul militaire, nulle personne d'une condition quelconque ne tente de traiter publiquement de la foi chrétienne. » La dernière œuvre d'Abélard, restée inachevée, est ce *Dialogue entre un juif, un philosophe et un chrétien*, où sont confrontées la philosophie grecque (et peut-être arabe) avec l'Ancienne et la Nouvelle Loi, le débat portant avant tout sur le Souverain Bien. Cette œuvre irénique oppose à la foi naïve de l'enfant une réflexion rationnelle où le dogme chrétien doit trouver son véritable sens. Avec le *Sic et Non*, elle annonce l'effort des scolastiques aristotéliciens du XIIIe siècle.

X. – La théologie d'Alain de Lille

Aucune condamnation ne pouvait arrêter, en effet, le mouvement irrésistible qui portait les théologiens à rechercher, dans la foi chrétienne, une structure intellectuelle qui en fît un tout bien lié. Il y a là une nécessité pratique dont il faut se rendre compte : Abélard l'a fait plusieurs fois valoir ; la méthode de raisonnement était la seule possible contre des hérétiques qui n'admettaient point la vérité. C'est aussi ce que dit Alain de Lille dans son *De Arte seu articulis catholicae fidei* qu'il écrivit vers la fin du siècle. Il y emploie (comme autrefois Proclus dans ses *Éléments de théologie* que connaît Alain) la forme d'Euclide avec ses notions communes, postulats *(petitiones)* et théorèmes.

Pourtant Alain, pas plus qu'Abélard, ne prétend, par le raisonnement, dépasser la probabilité ; la foi au contraire reste « issue de raisons certaines qui ne suffisent pas à la science ». Aussi y a-t-il chez lui un contraste entre le caractère contingent des vérités chrétiennes, dont la plupart énoncent des événements dépendant d'une décision mystérieuse d'un Dieu incompréhensible, et le caractère rationnel de la méthode qui doit prouver ces faits. La puissance insondable de Dieu vient toujours limiter la raison que l'on pourrait donner des vérités de la foi ; par exemple, « Dieu aurait pu racheter le genre humain d'une manière tout autre qu'il n'a fait »

(III, 15) ; il n'y a aucune nécessité à ce que ce soit le Fils qui s'incarne, plutôt qu'une autre personne.

Tout comme Gilbert de La Porrée, Alain, dans ses *Theologicae regulae*, tente de montrer dans quelle mesure les règles des *naturalia* peuvent être transférées aux *theologica*. Il a un double principe ; d'abord les règles communes de l'attribution ne s'appliquent pas à Dieu : Dieu ne peut être considéré comme un sujet logique dont les attributs se rangeraient suivant les catégories quiddité, qualité, quantité, etc. ; car il est impossible de faire rentrer Dieu, qui est un terme singulier, dans un genre et dans une espèce, et la diversité de ses attributs ne désigne jamais qu'une essence unique. D'autre part, les règles relatives aux causes s'appliquent à la fois aux choses naturelles et à la réalité divine : si un prédicat est vrai d'un sujet, que ce sujet soit Dieu ou un être de la nature, nous avons toujours le droit de dire qu'il y a une cause par laquelle ce prédicat lui appartient, et que la cause de l'attribution est différente de l'attribut lui-même ; s'il est vrai que Dieu est juste, il y a une cause qui fait qu'il est juste, et cette cause est différente de l'attribut *juste* qui en énonce les effets par rapport à nous.

Dans ce second principe, il faut voir une application nouvelle des idées du *Monologium* de saint Anselme qui consiste à remonter à la nature de Dieu en se référant à la variété de ses attributs, ou, comme disait Denys l'Aréopagite, de ses noms. Mais l'influence néo-platonicienne reste fondamentale et Alain glose plusieurs fois la fameuse formule de la sphère intelligible dont le centre est partout et la circonférence nulle part.

XI. – Les hérésies au XIIe siècle

La dernière partie du XIIe siècle et le commencement du XIIIe, occupés par le pontificat d'Innocent III (1198-1216) et sa lutte contre l'Empire, par le conflit des barons anglais contre les rois de la dynastie angevine, sont une époque plus troublée et tumultueuse que jamais, à laquelle mettront fin, d'une part le concile de Latran (1215) qui confirme les doctrines sur la puissance des papes, et, du même coup, institue les tribunaux d'inquisition et autorise la création des ordres

mendiants, et d'autre part la Grande Charte (1215) qui règle les libertés anglaises, tandis que, un an auparavant (1214), le pouvoir des Capétiens avait été affermi à Bouvines.

Pour comprendre l'importance de ces événements qui, nous le verrons, ont pesé d'un poids énorme sur l'histoire des idées, il faut se représenter les mouvements qui agitaient ce XIIe siècle finissant : d'une part, un vaste mouvement social d'émancipation contre l'Église qui se manifeste par des hérésies très populaires et par des doctrines hétérodoxes : d'autre part, un mouvement humaniste et doctrinaire, dont Jean de Salisbury, l'élève d'Abélard et des dialecticiens de France, le conseiller de l'archevêque Thomas Becket, est le meilleur représentant.

Dans ces hérésies nombreuses, dans ces associations de béguines, de capuciés, d'humiliés, de pauvres catholiques, comme chez les cathares et les albigeois ou les vaudois, il est difficile de déterminer où finissent les questions de discipline, où commencent les questions de doctrine. Déjà, au milieu du siècle, un élève d'Abélard, Arnauld de Brescia, prêchait que les ecclésiastiques ne pouvaient être sauvés s'ils possédaient des terres ; il fut assez puissant pour faire chasser le pape de Rome en 1141. Le fond substantiel de ces hérésies paraît bien être toujours le même : la prédication d'un idéal de vie religieuse et sainte, par un retour à la simplicité évangélique et un complet affranchissement de l'Église et des sacrements. Des illuminés se proclament fils de Dieu. Un Pierre de Bruys nie la valeur du baptême et la présence réelle dans l'Eucharistie, et veut abattre les églises et supprimer le culte extérieur. Vers 1170, le Lyonnais Pierre Valdès (fondateur de la secte des Vaudois), « usurpant l'office de Pierre », prêche la pauvreté évangélique ; Alain de Lille prétend qu'il nie toute autorité religieuse et même toute autorité humaine, la valeur du sacrement de l'ordre, l'institution de l'absolution et des indulgences.

Le même Alain de Lille parle, dans son *Contra Haereticos*, d'hérétiques qu'il ne nomme pas mais où il est aisé de reconnaître les fameux cathares ou albigeois, qui dominaient dans le sud de la France ; on y voit comment les opinions doctrinales sont liées à cet idéal de vie. L'ambition d'une sainteté, toute pure et dépouillée, ne va pas sans la croyance que notre âme est une force céleste déchue, et emprisonnée par des

forces adverses et mauvaises. Mais cette croyance se transforme chez les albigeois en une doctrine précise, où nous reconnaissons non pas, comme on l'a dit quelquefois, le manichéisme, mais plutôt la doctrine des gnostiques : le monde a été créé par un mauvais principe, un démiurge qui est en même temps l'auteur de la loi mosaïque ; l'âme est d'origine céleste ; ange déchu, elle est punie par la vie terrestre ; de cette âme, il faut distinguer celle qui, comme simple principe vital, ainsi que l'âme des animaux, périt avec le corps. Le Christ, venu pour sauver les âmes, n'a pas du tout la nature humaine ; son corps n'est qu'une simple apparence. Il n'a institué aucun des sacrements, dont la prétendue nécessité pour le salut fait la force de l'Église. La vie chrétienne tend seulement à un état de pureté où l'âme, complètement délivrée du péché, incapable de mal faire, n'est plus la prisonnière du mal ; les purs ou cathares sont ceux qui sont arrivés à cet état.

L'indépendance religieuse, que les albigeois réclamaient, cadrait avec l'indépendance politique que les maîtres du midi de la France, les comtes de Toulouse, voulaient se donner. On sait comment une croisade, ordonnée par Innocent III et marquée par des cruautés sans nom (1207-1214), mit fin à la fois à l'hérésie et à la puissance des comtes.

Parmi les doctrines condamnées au concile de Latran, se trouve celle de Joachim de Flore, abbé du monastère de Saint-Jean à Fiore en Calabre (1145-1202). Jésus dit, en l'Évangile de Jean (XIV, 16) : « Je prierai mon Père qui vous donnera un autre Consolateur (Paraclet) afin qu'il reste éternellement parmi vous. » Pour Joachim, ce verset marque les trois périodes de l'histoire du salut ; la loi mosaïque, période du Père, qui est le passé et préfigure l'Église chrétienne ; l'Église, qui est le présent, préfigure le règne de l'Esprit qui est le futur et que Joachim annonce en des visions apocalyptiques, où il représente l'Église transformée et spiritualisée en une ère nouvelle qui doit commencer en 1260. Ainsi naît l'idée d'un Évangile éternel, qui donne le sens spirituel et définitif de l'Évangile du Christ ; cette idée persistera jusqu'au XIVe siècle dans les milieux franciscains[35].

Entre les idées de Joachim et celles des vaudois ou des

35. Cf. GILSON, *Saint Bonaventure*, p. 22 *sq.*

albigeois, il y a certes une parenté, le désir de faire naître un ordre spirituel nouveau, différent de l'ordre actuel. Mais l'opposition est grande : les joachimites voient dans l'Évangile éternel la consommation du christianisme, attendue pour l'avenir ; ils ont le sens de la continuité historique. Les cathares nient simplement le rôle de l'Église, et considèrent que l'ordre spirituel nouveau est dès maintenant réalisé par les purs ou parfaits, initiés à leur origine divine. Progrès d'un côté, révolution brusque de l'autre[36].

La doctrine d'Amaury de Bène, maître en théologie à Paris qui mourut en 1207, bien que très différente de celle des albigeois, conduit à la même attitude pratique : les albigeois retrouvent le drame du salut, tel qu'il avait été dépeint par les gnostiques, la délivrance de l'âme, essence divine prisonnière du mal ; nul drame de ce genre chez Amaury. Il enseignait que chaque homme est un membre du Christ ; d'après les commentaires de ses disciples, il voulait dire que la seule réalité qui existât, éternellement identique à elle-même, c'était Dieu ; et que le salut ne consiste en rien que dans la science ou connaissance que Dieu est toutes choses : rien de semblable à la foi et à l'espérance, qui sont des attentes d'un meilleur sort ; rien de la crainte de l'Enfer ou des espoirs du Paradis ; nulle croyance que Dieu soit spécialement présent dans le Christ ou dans l'hostie, puisqu'il est partout et que toutes les créatures l'incarnent ; mais, dès l'abord, une assurance complète que, par la révélation d'Amaury, est né le règne définitif de l'Esprit qui doit remplacer l'Église.

On a reconnu la ligne de pensée qui, dérivée des stoïciens, et passant par Plotin et Denys, arrive jusqu'à Amaury par l'intermédiaire de Scot Érigène.

On voit aussi que, à cette époque, cette doctrine théorique de l'unité de tout être en Dieu avait assez de force pour se traduire dans les faits par une opposition à tout le système spirituel de l'Église. L'Église sentit le danger, et la doctrine des amauriciens fut condamnée au synode de Paris en 1210 et au concile de Latran (1215) ; en même temps, l'on condamnait le *De Divisione naturae* d'Érigène où l'on voyait la source de cette doctrine. Vers la même époque, elle se manifeste pourtant encore dans les écrits de David de Dinant, condam-

36. Cf. DELACROIX, *Le Mysticisme spéculatif en Allemagne*, p. 44.

nés aussi en 1210 ; nous n'en connaissons que le titre, *De Tomis hoc est de Divisionibus,* qui fait songer à Érigène ; mais nous connaissons ses idées par Albert le Grand et saint Thomas. La division dont il s'agit est celle des réalités en corps, âmes et substances séparées ; chacune de ces réalités a son principe indivisible, la matière *(Yle)* pour les corps, l'Intelligence *(Noys vel mens)* pour les âmes, Dieu pour les substances séparées. Or cette triade, matière, intelligence et Dieu, ne désigne qu'une substance unique ; David paraît avoir employé, pour établir cette conclusion, le principe du *Livre des Causes* : si l'on y voyait des termes distincts, il faudrait admettre au-dessus d'eux un principe simple et indivisible, qui contienne en lui ce qu'ils ont de commun (c'est d'une manière analogue que raisonnait Avicebron, dont David a pu connaître le *Fons vitae*) : on est donc renvoyé à une réalité unique. On reconnaît dans cette triade non point la triade néo-platonicienne de Macrobe, Un, intelligence et âme, mais une triade tirée du *Timée,* démiurge, intelligence ou être, et matière.

XII. – Jean de Salisbury

Un des personnages les plus curieux de cette époque est Jean de Salisbury (1110-1180), qui reçut l'enseignement d'Abélard, de Gilbert de La Porrée et de Guillaume de Conches, qui fut l'ami de Thomas Becket et mourut évêque de Chartres. C'est un écrivain distingué, plein des souvenirs de l'Antiquité classique, non seulement des poètes, comme Ovide et Virgile, mais de Sénèque et surtout de Cicéron à qui il a emprunté sa connaissance de la morale stoïcienne en même temps que le doute académique. Ses deux grands ouvrages, le *Metalogicus* et le *Policraticus,* reflètent d'une manière vivante toutes les préoccupations d'un grand seigneur ecclésiastique de ce temps.

Le *Metalogicus* nous donne un tableau de toutes les questions que soulevait, vers 1160, la diffusion de l'enseignement de la dialectique. À ce moment, tendait à s'affaiblir la conception longtemps dominante, selon laquelle la dialectique n'était qu'un des sept arts libéraux qui, dans leur ensemble, étaient destinés à servir d'introduction à la théologie : conception hiérarchique très nette que beaucoup de théologiens du

XIIe siècle voient, non sans effroi, en danger de disparaître : la dialectique ne sait plus se subordonner, et elle envahit la théologie. Un saint Bernard voit là avant tout un péché, « une honteuse curiosité qui consiste à savoir pour savoir, une honteuse vanité qui consiste à connaître pour être connu ». Ces plaintes sont continuelles à la fin du XIIe siècle, et elles s'étendent même aux auteurs des Sentences et des Sommes, à qui l'on reproche de ne pas se contenter des Pères ; dans son *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, Gauthier, prieur de Saint-Victor, combat Pierre Lombard et Pierre de Poitiers non moins qu'Abélard et Gilbert de La Porrée. Mais on ne redoutait pas simplement cet envahissement de la théologie par la dialectique, qui profanait la science sacrée et faisait des dogmes l'objet de disputes publiques ; on voyait aussi, non sans appréhension, naître une culture dialectique trop poussée, culture purement formelle de l'art de la discussion, qui finit par être prise comme fin en soi. L'interdiction, faite aux maîtres ès arts, d'enseigner la théologie avait, comme résultat, un développement presque monstrueux de l'art de discuter. Jean de Salisbury nous dépeint ces « purs philosophes » qui dédaignent tout en dehors de la logique et ignorent grammaire, physique et éthique. « Ils y passent toute leur vie ; devenus vieux, ce sont des douteurs puérils, ils discutent toute syllabe et même toute lettre des paroles et des écrits ; ils hésitent en tout, ils cherchent toujours, et ils ne parviennent jamais à la science. [...] Ils compilent les opinions de tous, et la masse des opinions qui s'opposent est telle que ce propre auteur du livre peut à peine les connaître. » [37]

Impossible de mieux sentir le danger de l'exercice de la subtilité pour elle-même qui fait renaître, aux bords de la Seine, chez un Adam du Petit-Pont, le goût des sophismes où s'étaient complu certaines écoles grecques. Adam avouait ingénument qu'il aurait eu fort peu d'auditeurs s'il avait enseigné la dialectique avec des formules simples et faciles à entendre [38] ; on aime mieux faire des collections de sophismes, comme celui-ci où revit tout l'esprit de l'école mégarique : « Cent est moindre que deux, puisque cent, par rapport à deux cents, est moindre que deux par rapport à trois. »

37. *Metalogicus*, I, chap. VI et VII.
38. Cf. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, 112.

Jean de Salisbury n'est nullement un ennemi de la logique, et il lutte contre ceux qui la déclarent inutile, comme l'énigmatique personnage qu'il appelle Cornificius, qui prônait une méthode pour raccourcir les études[39]. Mais Jean veut que la logique soit un simple instrument pour la pensée : la dialectique d'Adam, « roulant sur elle-même et approfondissant ses propres secrets, s'occupe de sujets qui ne servent ni dans la famille, ni à la guerre, ni au tribunal, au cloître, à la Cour ou à l'Église, nulle part sinon dans l'école » (chap. VIII). Or la logique n'est faite que pour résoudre des questions dont la matière est empruntée d'ailleurs. À ce sujet, Jean suit avant tout les *Topiques* d'Aristote, le traité qui a sa prédilection parmi les cinq traités de l'*Organon*, dont la connaissance complète se répandait alors en Occident. L'importance des *Topiques* est considérable ; le livre est alors dans toute sa nouveauté, et il est de style beaucoup plus clair que les *Analytiques*. Avec un sens historique très sûr, Jean voit bien qu'il constitue un traité complet par lui-même ; commençant par les fondements de la logique, enseignés au premier livre, avec beaucoup plus de clarté que chez Porphyre et Boèce, il y joint les questions morales et physiques dont le tableau est donné au livre III, et s'achève avec le livre VIII, le plus utile de tous, où sont enseignées les règles de la discussion et du tournoi dialectique. Parmi les autres traités de l'*Organon*, les *Catégories* et le *Periermeneias* ne sont faits que pour préparer les *Topiques* ; les *Analytiques* n'en sont que des appendices ; l'art de la démonstration, enseigné dans les *Derniers Analytiques*, est sans usage ; car la nature des choses est trop cachée pour que l'homme puisse connaître la modalité des propositions, le possible, l'impossible et le nécessaire. « C'est pourquoi la méthode de démonstration vacille la plupart du temps en physique et n'a son efficacité pleine qu'en mathématique » (chap. XIII, *fin*).

On voit ici, en traits nets, l'idéal d'une époque : non pas découvrir la nature des choses, mais trouver une méthode générale d'invention des arguments, applicable dans les circonstances les plus diverses. On sait bien que l'on n'atteindra ainsi que le probable ; « saisir la vérité même, cela n'appartient qu'à la perfection de Dieu ou d'un ange » (II, chap. X). Aussi bien, Jean sait que, au-dessus de la raison qu'il définit

39. Cf. ROBERT, *Les Écoles*, etc., p. 69, note.

à la manière stoïcienne par la stabilité du jugement, il y a l'intelligence *(intellectus)* qui atteint les causes divines des raisons naturelles, et la sagesse qui est comme la saveur des choses divines. Mais il en isole fortement la sphère où se débattent les intérêts purement humains avec des moyens humains.

Ce même esprit, humanisme surmonté d'une théologie, se retrouve dans le *Policraticus*, où la sagesse humaine, morale et politique, est surmontée d'une théocratie. Dans sa partie morale, cette œuvre est tout entière pénétrée de stoïcisme. Il y a, à cette époque, une évidente renaissance de cette doctrine, qui coïncide avec le naturalisme dont nous avons trouvé tant de manifestations : l'on connaît, et l'on discute les arguments stoïciens relatifs au destin [40] : Jean nous parle d'un néo-stoïcien *(novus stoicus)*, un certain Louis, un Italien des Pouilles, qui avait commenté Virgile, et qui, reprenant la vieille discussion de Diodore sur les futurs contingents, concluait qu'il était impossible de savoir « si quelqu'une des actions que l'homme ne fera pas est pourtant une action possible » (II, chap. XXIII). Ailleurs Jean prouve, selon la bonne doctrine stoïcienne, que « la providence de Dieu ne supprime pas la nature des choses, et que la série des choses [*series rerum*, qui est la définition même du destin] n'altère pas la providence ». Tout le livre IV, qui est politique, est pénétré des idées stoïciennes du *De Legibus* de Cicéron ; on y trouve que le prince est l'esclave de la loi et de l'équité, et que la loi (c'est la formule de Chrysippe) est maîtresse de toutes les choses divines et humaines. L'État, dit-il encore, doit être ordonné à l'image de la nature ; et il cite à ce propos, comme modèle, la description de la république des abeilles d'après les *Géorgiques* (V, 21). C'est à une lettre (apocryphe) de Plutarque à Trajan qu'il demande au livre V des préceptes pour la conduite du prince. Même tendance stoïcienne dans sa morale, particulièrement au livre VIII, où il traite des passions, en suivant les *Tusculanes*. Son stoïcisme est en effet celui d'un Cicéron, limité par le doute académique.

Ce naturalisme, pénétré de rationalisme stoïcien, s'arrange merveilleusement bien d'une théocratie, qui soumet le pou-

---

40. V. chap. IV (546 *a*) cite la κυρία δόξα d'Épicure contre la nécessité fatale du stoïcisme.

voir temporel au pouvoir spirituel. Si « le prince est le ministre des prêtres et inférieur à eux », c'est qu'« il est constant que le prince, par l'autorité de la loi divine, est soumis à la loi de la justice » (IV, 3 et 4). Le prêtre est donc le premier interprète de cette loi divine que « le prince doit toujours avoir devant les yeux » (IV, 6). Rationalisme, naturalisme et prédominance du pouvoir spirituel vont de pair en des formules comme celle-ci : « L'État est un corps animé grâce aux bienfaits de Dieu, dirigé par la souveraine équité et régi par la règle de la raison » (V, 6). Le prince est donc l'élu de Dieu ; et de là viennent ses privilèges, qui le font considérer dans l'État comme une image de la divinité (VI, 25). De même que l'on trouve la loi stoïcienne réalisée dans le pouvoir spirituel établi par le Christ, l'on voit, d'après Jean, la morale stoïcienne à l'œuvre dans les ordres monastiques, particulièrement chez les chartreux (VII, 23).

BIBLIOGRAPHIE

R. L. POOLE, *Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning*, Londres, 2e éd., 1920 (reprod. 1960).

C. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927.

G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris-Ottawa, 1933 (Reprise du livre de G. ROBERT, *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909).

E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. V : *Les Écoles de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe siècle*, Lille, 1940.

J. de GHELLINCK, *Le Mouvement théologique du XIIe siècle*, Bruges, 2e éd., 1948.

M. D. CHENU, *La Théologie au XIIe siècle*, Paris, 1957.

M. CLAGETT, G. POST et R. REYNOLDS, *Twelfth Century in Europe and The Foundations of Modern Society*, Madison, 1961.

I. – BERNOLD DE CONSTANCE, Opera, *Patr. lat.*, 148.

J. R. GEISELMANN, *Bernold von St Blasien*, Munich, 1936.

J. AUTENRIETH, *Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits. Die Arbeitsweise Bernolds von K.*, Stuttgart, 1956.

RADULFUS ARDENS, *Speculum Universale*, inédit (analyse *in* M. GRABMANN, *Die Geschichte der schol. Methode*, I, p. 246-257).

IVES DE CHARTRES, Opera, *Patr. lat.*, 161-162 ; *Correspondance*, Paris, éd. Leclercq, 1949 (t. I, 1090-1098).

P. FOURNIER et G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident, depuis les fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, 11, Paris, 1931.

ANSELME DE LAON, *Sentences* (extraits *in* G. LEFEVRE, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fatris ejus Sententiae excerptae*, Evreux, 1895, et O. LOTTIN, *L'école d'Anselme de Laon et de*

Guillaume de Champeaux, t. V de *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Gembloux, 1959).

H. WEISWEILER, Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, *Beiträge...*, Münster, 1936 ; Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie, *Scholastik*, 1941.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX, *Sentences* (dans G. LEFEVRE, *Les Variations de Guillaume de Ch. et la Question des universaux*, Lille, 1898). Cf. la bibliographie d'Anselme de Laon.

ROBERT PULLUS, Sentences, *Patr. lat.*, 186.

ROBERT DE MELUN, *Sententiae*, 2 vol., Louvain, éd. Martin-Gallet, 1947-1952.

U. HORST, *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert de Melun*, Mayence, 1963.

Pierre LOMBARD, *Libri IV Sententiarum*, 2 vol., Quaracchi, 1916.

F. PROTOIS, *Pierre Lombard*, Paris, 1881.

J. N. EPENSBERGER, Die Philosophie des Petrus Lombardus, *Beiträge...*, Münster, 1901.

I. BRADY et A. EMMEN, *Petrus Lombardus*, notice dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Freiburg, 1963.

PIERRE LE MANGEUR, (PETRUS COMESTOR), Opera, *Patr. lat.*, 148.

PIERRE DE POITIERS, Sentences, *Patr. lat.*, 211.

P. S. MOORE, *The Works of Peter of Poitiers*, Notre-Dame (USA), 1936.

Pierre ABÉLARD, « Sic et non », *Patr. lat.*, 178.

II. – CONSTANTIN L'AFRICAIN, *Opera*, Bâle, 1536-1539 ; *Liber de oculis*, Lyon, 1515.

ADÉLARD DE BATH, « De codem et diverso », *Beiträge...*, Münster, éd. Villner, 1903 ; « Questiones naturales », *Beiträge...*, Münster, éd. Müller, 1934.

C. H. HASKINS, Adelard of Bath, *The English Historical Review*, 1911-1913.

BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia* (ou *De mundi universitate*), Innsbruck, éd. Barach-Wrobel, 1876.

BERNARDUS SILVESTRIS, *Commentaire de l'Énéide*, Greifswald, éd. Riedel, 1924 (authenticité contestée).

É. GILSON, « La Cosmogonie de Bernardus Silvestris », *Archives d'hist. doctr.*, 1928.

A. VERNET, « B. S. et sa "Cosmographia" », *Positions de thèses de l'École nationale des Chartes*, 1937 (p. 167-174).

T. SILVERSTEIN, « The Fabulous Cosmogony of B. S. », *Modern Philology*, 1948.

GUILLAUME DE CONCHES, Philosophia, *Patr. lat.*, 172 ; *Dragmaticon*, Strasbourg, 1567 ; *Gloses sur Platon (Timée)*, Paris, éd. Jeauneau, 1965 ; *Moralium Dogma philosophorum*, Upsal, éd. Holmberg, 1929 (authenticité contestée).

CHARLES JOURDAIN, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1862 (contient des fragments des *Gloses* sur Boèce, p. 40-82).

J.-M. PARENT, *La Doctrine de la Création dans l'École de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938 (p. 124-136).

E. JEAUNEAU, Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur les manuscrits, *Archives d'hist. doctr.*, 1960 ; Macrobe source du platonisme chartrain, *Studii medievali*, 1960 ; Notices sur l'École de Chartres, Bernard de Chartres, Clarembaud d'Arras, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, dans le *Dictionnaire des Lettres françaises* (Moyen Âge, 1964).

A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen Âge*, Paris, 1895.

R. KLIBANSKY, *The School of Chartres, in* CLAGETT-POST-REYNOLDS, *Twelfth Century Europe*, Madison, 1961, p. 3-14 ; *The Continuity of a Platonic Tradition during the Middle Ages, Outlines of a « Corpus platonicum medii aevi »*, Londres, 1939 (réimpr. 1950). (La collection est double : *Plato Arabus* et *Plato Latinus*. Le tome IV du *Plato Latinus* est intéressant pour le XIIe siècle : *Timeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Londres, Leyde, éd. Waszink-Jensen, 1962.)

N. HARING, *Life and Works of Clarembald of Arras*, Toronto, 1965.

Sur le platonisme médiéval en général, on consultera notamment :
C. BÄUMKER, Der Platonismus im Mittelalter, *Beiträge...*, Münster, 1928 ; *Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus, ibid.*
E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Florence, 1958.
T. GRÉGORY, *Platonismo medievale*, Rome, 1958.

IV. – K. WERNER, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 1873.
T. GRÉGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence, 1955.
B. J. RAMM, *Histoire de l'évolution des idées progressistes en France au début du XIIe siècle* (en russe), *Francuzskij Emgodnik*, Moscou, 1959.

V. – Saint BERNARD, « Opera », *Patr. lat.*, 182 ; *Œuvres complètes*, éd. critique, sous la direction de J. LECLERCQ , G.-H. TALBOT et H.-M. ROCHAIS, 3 vol. parus, Rome, 1957-1958-1693 ; *Œuvres choisies*, trad. fr. par M.-M. DAVY, 2 vol., Paris, 1946.
É. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934.
J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, Paris, 1948.
J. LECLERCQ, « Saint Bernard théologien », *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, t. IX, 1953.
Actes des Congrès de Dijon et de Mayence, sous les titres : *Mélanges saint Bernard* (Dijon, 1953), et *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker* (Wiesbaden, 1955).
HUGUES DE SAINT-VICTOR, « Opéra », *Patr. lat.*, 175-177, Paris, éd. Hauréau, 1886 ; *Didascalicon*, Washington, éd. Buttimer, 1939 ; « Epitome », éd. Baron (*Traditio*. 1955).
F. VERNET, Notice dans le *Dict. de théol. cath.*, 1922.
R. BAHON, *Science et Sagesse chez H. de Saint-Victor*, Paris, 1957.
RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*, Paris, éd. Chatillon, 1958 ; *De Trinitate*, Paris, éd. Ribaillier, 1958 (trad. fr. par G. SALET, Paris-Lyon, 1959).
G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952.
GODEFROY DE SAINT-VICTOR, *Microcosmus*, Lille-Gembloux, éd. Delhaye, 1951 ; *Fons philosophiae*, Namur-Lille, éd. Michaud-Quantin, 1956.
P. DELHAYE, *Le Microscomus de Godefroy de Saint-Victor*, Lille-Gembloux, 1951.
M.-Th. d'ALVERNY, « Achard de Saint-Victor », *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1954.
J. CHATILLON, « Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor », *Recherches august.*, 1962 ; « Achard de Saint-Victor et le "De discretione animae, spiritus et mentis" », *Arch. d'hist. doctr.*, 1964.
B. SMALLEY, Andrew of St. Victor, *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1938.
The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford, 1952 (sur André de Saint-Victor exégète, p. 112-195).
J. CHATILLON, « De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus », *Rev. du Moyen Âge latin*, 1952 (revue critique des travaux sur l'École de Saint-Victor) ; Notices sur les victorins dans le *Dict. des Lettres françaises* (« Moyen Âge », Paris, 1964).

VI. – ABÉLARD, Opéra, *Patr. lat.*, 178 ; *Ouvrages inédits*, Paris, éd. V. Cousin, 1836 ; *Opera*, Paris, éd. V. Cousin, 1849, 1859 ; Logica « Ingredientibus », *Beitrüge...*, Münster. éd. Geyer, 1919, 1921, 1927 ; *Theologia « Summi Boni », ibid.*, éd. Ostlender, 1936 ; *Scritti filosofici*, Rome-Milan, éd. Dal Pra, 1954 ; *Dialectica*, Assen, éd. de Rijk, 1956 ; *Abeliardana Inedita*, Rome, éd. Minio Paluello, 1958 ; *Historia calamitatum*, Paris, éd. J. Monfrin, 1959 ; « Epistula contra Bernardum abbatem », *Mediaeval and Renaissance Studies*, 1961 ; Nombreuses trad. des *Lettres* d'Abélard et d'Héloïse ; *Œuvres choisies* (intr. et trad. par M. de GANDILLAC), Paris, 1945.
C. de RÉMUSAT, *Abélard*, 2 vol., Paris, 1845.
E. VACANDARD, *Pierre Abélard et sa lutte avec saint Bernard*, Paris, 1881.

R. M. MARTIN, « Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard », *Rev. sc. phil. et théol.*, 1923.
J. G. SIKES, *Peter Abaelard*, Cambridge, 1932.
H. WADDELL, *Peter Abelard*, Londres, 1933.
J. RIVIÈRE, « Les "Capitula" d'Abélard condamnés au concile de Sens », *Recherches de théol. anc. et méd.*, 1933.
É. GILSON, *Héloïse et Abélard*, Paris, 1938 (2[e] éd., 1953).
M. de GANDILLAC, « Sur quelques interprétations récentes d'Abélard », *Cahiers de Civilisation médiévale*, Poitiers, 1961.
J. JOLIVET, « Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard », *Archives d'hist. doctr.*, 1963 ; « Abélard et le philosophe », *Revue d'hist. des religions*, 1963.

VII. – GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, « Opéra », *Patr. lat.*, 180 ; *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, Paris, éd. M.-M. Davy, 1940 (*Lettre d'or aux Frères du Mont-Dieu*, Paris, éd. Déchaney, 1956) ; *Meditatives Orationes*, Paris, éd. Davy, 1934 ; *De contemplando Deo et De natura et dignitate amoris*, Paris, éd. Davy, 1953 ; *Speculum fidei* et *Enigma fidei*, Paris, éd. M.-M. Davy, 1959 (*Miroir de la sagesse*, Bruges, éd. Déchaney, 1946) ; *Exposé sur le Cantique*, Paris, éd. Déchaney-Dumontier, 1962 ; *Œuvres choisies*, trad. Déchaney, Paris, 1940.
J.-M. DÉCHANEY, *Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1944.
M.-M. DAVY, *Théologie et mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1954.

VIII. – GILBERT DE LA PORRÉE, « Commentaires des Opuscula sacra de Boèce », *Patr. lat.*, 64 (éd. défectueuse à compléter et corriger par les travaux de N. HARING, dans *Traditio*, 1953 ; *Arch. hist. doctr.*, 1954, et *Studies and Textes*, I, Toronto, 1955) ; « Commentaires sur l'Écriture », *in* F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum*, II, Madrid, 1950.
A. BERTHAUD, *Gilbert de La Porrée et sa philosophie*, Poitiers, 1892.
S. VANNI-ROVIGHI, *La filosofia di Gilberto Porretano*, Milan, 1956.
S. GAMMERSBACH, *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen*, Cologne-Graz, 1959.
J. SCHILLER, *Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit*, Munich, 1906.
O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. I, II, III, IV, V et VI, Gembloux, 1948-1960.
P. DELHAYE, « L'enseignement de la philosophie morale au XII[e] siècle », *Mediaeval Studies*, 1949 ; « "Grammatica" et "Ethica" au XII[e] siècle », *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1958.
P. MICHAUD QUANTIN, *Sommes de casuistique et Manuels de confession au Moyen Âge*, Louvain-Lille-Montréal, 1962.

X. – ALAIN DE LILLE, « Opéra », *Patr. lat.*, 210 ; *Anti-claudianus*, Paris, éd. Bossuat, 1955 ; Somme « Quoniam homines », *Archives d'hist. doctr.*, éd. Glorieux, 1953.
M. BAUMGARTNER, « Die Philosophie des Alanus de Insulis », *Beiträge...*, 1896.
G. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille, poète du XII[e] siècle*, Montréal-Paris, 1951.
M.-T. d'ALVERNY, *Alain de Lille*, Paris, 1965 (contient des textes inédits).

XI. – P. ALPHANDERY, *Les Idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII[e] siècle*, Paris, 1903.
G. THÉRY, *Autour du Décret de 1210*, I : *David de Dinant*, Kain, 1925.
G.-C. CAPELLE, *Autour du Décret de 1210*, III : *Amaury de Bène*, Paris, 1932.
M. KURDZIALEK, « Davidis de Dinanto Quaternulorum Fragmenta », *Studia Mediewistyezne*, III, Varsovie, 1963.
P. FOURNIER, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909.

H. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II, Paris, 1961 (sur Joachim de Flore, p. 437-558).
M.-T. d'ALVERNY, « Le Cosmos symbolique du XIIe siècle », *Arch. d'hist. doctr.*, 1953.
É. GILSON, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Arch. hist. doctr.*, 1929.
M.-T. d'ALVERNY, « Avicenna Latinus », *Arch. hist. doctr.*, 1952-1965.

XII. – Jean de SALISBURY, « Opéra », *Patr. lat.*, 199 ; *Policraticus*, Oxford, éd. Webb, 1909 (trad. angl. partielles *in* J. DICKINSON, *The Statesman's Book*, New York, 1927, et J. B. PIKE, *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers*, Minneapolis, 1938) ; *Metalogicon*, Oxford, éd. Webb, 1929 (additions et corrections in *Mediaeval Studies*, I, 1941-1943). Trad. angl., Los Angeles, 1955 ; *Historia pontificalis*, Londres, éd. Marjorie Chibnall (avec trad. angl.), 1956 ; *Lettres*, éd. en cours avec trad. angl., par W. J. MILLOR, H. E. BUTLER, et C. N. BROOKE, Londres, 1955 (t. I).
M. DEMIDUID, *Jean de Salisbury*, Paris, 1873.
C. SCHAARSCHMIDT, *Johannes Saresberiensis*, Leipzig, 1862.
C. WEBB, *John of Salisbury*, Londres, 1932.
H. LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism in the Life and Writing of J. of S.*, Londres, 1950.
M. DAL PRA, *Giovanni di Salisbury*, Milan, 1951.
G. MAZZANTINI, *Il Pensiero filosofico di G. di S.*, Turin, 1957.

Chapitre IV
La philosophie en Orient

Les destins de l'Occident pendant le Moyen Âge furent en partie déterminés par la conquête arabe qui, étendue de l'Inde à l'Espagne et s'avançant jusqu'au sud de l'Italie et aux îles grecques, forme comme un écran entre l'Europe et l'Asie : on sait comment, en un siècle (à partir de 635), la domination des Arabes se répandit d'une manière foudroyante, ne s'arrêtant, à bout de course, qu'à Poitiers en 732 et au Turkestan chinois en 751. Ils apportaient avec eux une langue et une religion qui sont restées, dès lors, la langue et la religion d'immenses territoires. Le Coran et ses exégèses s'imposèrent à ces pays de vieille culture hellénistique, Syrie, Égypte, Perse, où nous voyions encore, au VIe siècle, des philosophes tout occupés à commenter Platon et Aristote. Un pareil événement a eu sur le cours de l'histoire des idées une influence que nous cherchons à apprécier très sommairement dans ce chapitre.

Les historiens nous apprennent combien peu nombreux étaient les Arabes d'origine dans ces vastes territoires, qu'ils occupaient militairement, mais en gardant les cadres administratifs et sociaux des pays conquis ; dans la dislocation qui partagea l'empire en souverainetés indépendantes, les califes de Bagdad, par exemple, mirent à leur service toute l'organisation financière et politique des anciens souverains persans[1]. On observe, semble-t-il, un fait analogue dans le domaine intellectuel : convertis à l'islamisme et écrivant en arabe, les

1. Cf. HALPHEN, *Les Barbares*, liv. I, chap. X et XI, Paris, Alcan, 1926.

« philosophes » musulmans, dont beaucoup ne sont pas eux-mêmes d'origine sémitique, trouvent une partie de leurs méthodes et de leurs thèmes de méditation, soit dans les œuvres grecques, que les chrétiens nestoriens, qui peuplent l'Asie Mineure et la Perse traduisent dès le VI[e] siècle en syriaque et en arabe, soit dans les traditions mazdéennes vivantes en Perse et auxquelles se mélange intimement la pensée de l'Inde (mysticisme des Soufis).

I. – Les théologiens musulmans

Leur appartenance à l'Islam reste cependant un fait fondamental. Le Coran n'a engendré, on le sait, aucune théologie dogmatique analogue à celle qui dominait l'Europe. Il y en a plusieurs raisons ; d'abord la plupart des controverses théologiques naissaient de questions que la doctrine du Coran écartait implicitement : les controverses trinitaire et christologique, pas plus que celle de la grâce n'ont aucun sens dans une doctrine qui admet la radicale unité de Dieu et ignore rien de pareil au sacrement ; Dieu et son prophète Mahomet, qui a consommé l'œuvre des deux prophètes Abraham et Jésus, ainsi se résume la religion de l'Islam : sommaire et nette comme un paysage du désert et n'ayant pas le goût hellénique pour les spéculations compliquées sur la nature de la réalité divine. D'autre part, il n'y a dans l'Islam aucun pouvoir spirituel chargé de dire le dogme ; le Coran ne se surcharge d'aucune addition qui ait force contraignante. L'Islam connaît les prophètes, hommes inspirés de Dieu, mais il n'en est aucun qui puisse ajouter à la lettre du Coran.

Le livre sacré, bien plus pratique et juridique que théorique, ne renferme qu'un seul dogme, dont Mahomet emprunta l'idée au monothéisme juif : celui d'un Dieu unique, absolument simple de nature, et dont la volonté est toute-puissante et imprévisible. Ce dogme implique une représentation de l'univers, aussi contraire que possible à celle du néo-platonisme régnant dans les pays conquis par les Arabes : d'un côté, c'est l'arbitraire divin le plus complet ; de l'autre, c'est l'idée de cet ordre rationnel de développement que la pensée grecque a introduit dans le monde. C'est cette opposition qui fut le seul thème de la théologie musulmane proprement dite, celle des

Motekallemin, qui s'efforcèrent de dresser, contre leurs adversaires, une image cohérente de l'univers selon le Coran.

Toute la réflexion se concentre autour de deux questions purement théologiques : négation de la multiplicité en Dieu, négation de tout pouvoir autre que celui de Dieu. Sur le premier point, on se demandait comment, si Dieu était un, on pouvait dire qu'il était bon, savant, juste, etc. Les uns vont jusqu'à nier de Dieu toutes ces propriétés : les autres, sans les nier complètement, les considèrent comme des modes ou manières d'être sous lesquels apparaît l'essence divine, mais qui ne lui ajoutent rien ; mais ce ne sont point des qualités, et « celui qui affirme une qualité éternelle à côté de Dieu affirme deux dieux ». D'autres, enfin, les affirment comme des qualités éternelles subsistant par l'essence de Dieu.

À propos du second point, les théologiens craignent de voir la puissance de Dieu limitée d'une part par le libre arbitre, d'autre part par un déterminisme qui accepterait l'idée de nécessité naturelle. La négation du libre arbitre donne naissance, par réaction, au début du VIII[e] siècle, à l'école des motazilites (les séparés), qui, sous l'impulsion de Wazil, fils d'Ata, accordent à l'homme la liberté pour sauvegarder la bonté de Dieu ; il serait incapable de décréter l'action mauvaise, alors qu'il ordonne le bien ; c'est dans le même esprit conciliant que Wazil, le fondateur de la secte, admettait, entre le croyant juste et l'impie, l'état intermédiaire du croyant pécheur, idée qui rappelle la solution modérée que les moyens stoïciens donnaient au problème du progrès moral.

Quant au déterminisme naturel, il faut se rendre compte qu'il est indissolublement lié par la tradition grecque à l'image d'un monde éternel à évolution cyclique et d'un dieu agissant à la manière d'une force naturelle. Par contre, la thèse de la création amène avec elle un indéterminisme radical dans la production des choses non seulement au premier moment, mais aussi dans la suite des temps. De là l'atomisme que soutient l'école d'Acharî (876-935) : la continuité de la substance est impossible ; car il faudrait admettre que Dieu ne fût pas libre de créer une partie sans les autres ; donc les corps sont faits d'atomes inétendus flottant dans le vide. Il n'y a pas davantage de continuité dans le temps, formé d'une série d'instants indivisibles, ni dans le mouvement, fait de bonds séparés et indivisibles. Aucune nécessité non plus dans l'inhérence des proprié-

tés à l'atome ; car tous les atomes sont identiques ; et leurs propriétés, couleur, vie, sont des accidents surajoutés. Aucune nécessité enfin pour que ces accidents, existant dans la substance à un moment donné, y existent à l'instant suivant ; ils sont, à chaque instant, l'effet d'une création directe de Dieu, et il n'y a pas de loi naturelle qui nécessite l'existence ou la non-existence de quoi que ce soit. Dans cet atomisme, qui est à la gloire d'Allah, on chercherait vainement rien qui rappelle le rationalisme d'Épicure.

II. – L'influence d'Aristote et du néo-platonisme

L'influence hellénique, contraire à cette théologie, se répandit surtout grâce aux traductions du grec en syriaque par les chrétiens nestoriens, qui, d'abord à l'école d'Edesse (431-489), puis dans les cloîtres de Syrie, enfin, au VIIe siècle, à Kennesre sur l'Euphrate, traduisent, outre l'*Organon* d'Aristote, le traité pseudo-aristotélicien *Du monde* et les œuvres de Galien. Au IXe siècle, après la fondation de Bagdad, on traduit beaucoup en arabe soit du syriaque, soit du grec, et le calife lui-même fonde, en 832, dans sa capitale, une sorte de bureau de traducteurs. Vers la fin du IXe siècle, un Arabe possédait en sa langue l'œuvre presque entière d'Aristote (sauf la *Politique*), avec les commentaires d'Alexandre, de Porphyre, de Thémistius, d'Ammonius, de Jean Philopon ; il pouvait connaître en outre quelques dialogues de Platon comme le *Timée*, la *République*, le *sophiste* ; la doxographie grecque lui était accessible, grâce à la traduction des *Opinions des Philosophes* de Plutarque, sans compter des faux d'Empédocle et de Pythagore ; enfin la médecine, avec Galien, l'astronomie, avec l'*Almageste* de Ptolémée, lui étaient connues.

Comment utilisent-ils ces matériaux ? Leur interprétation d'Aristote est dominée par deux traités qui lui sont faussement attribués. Vers 840, on traduit en arabe, sous le nom de *Théologie d'Aristote*, un choix d'extraits de sept traités des trois dernières *Ennéades* de Plotin ; la traduction est précédée d'une préface qui est un exposé résumé de la théorie néo-platonicienne des hypostases ; à la triade Dieu, Intelligence et Âme (où chaque terme découle du précédent), il ajoute un quatrième terme, la Nature, qui dérive de l'âme ; et il fait correspondre chacun de

ces quatre termes aux quatre causes d'Aristote, finale, formelle, motrice et matérielle. Parmi les extraits se trouve en entier le deuxième traité de la cinquième *Ennéade*, qui contient en raccourci toute la doctrine de Plotin. Le second traité, faussement attribué à Aristote, est le *Livre des Causes*, qui contient des extraits des *Éléments de théologie* de Proclus.

Sous ces influences, la philosophie arabe, dans la mesure où elle suit les Grecs, est essentiellement constituée par une interprétation néo-platonicienne de l'œuvre entière d'Aristote où paraissent au premier plan, avec les deux traités que nous venons de rappeler, le livre Λ de la *Métaphysique* et le livre VIII de la *Physique*, qui contiennent les spéculations d'Aristote sur l'Intelligence motrice des cieux, ainsi que le livre III *De l'âme*, qui traite de la nature de la connaissance intellectuelle. Or on ne peut rien concevoir de plus différent, à certains égards, que l'esprit d'Aristote et celui du néo-platonisme : d'une part, un empirisme rationaliste, une technique logique, une orientation positive ; d'autre part, une sorte de mythologie des forces spirituelles où l'univers apparaît baigné et que l'on saisit par intuition.

III. – Al Kindi

Ce qui caractérise les philosophes arabes, c'est l'aisance avec laquelle ils savent passer d'un esprit à l'autre. Le premier des péripatéticiens arabes connus, Al Kindi (mort en 872), est un mathématicien très soucieux de connaissance positive : « Celui qui veut connaître les démonstrations logiques, dit-il, doit longtemps s'attarder aux démonstrations géométriques et en recevoir les règles, d'autant qu'elles sont plus faciles à comprendre, parce qu'elles se servent d'exemples sensibles. » La démonstration est pour lui une sorte de mesure pour laquelle il faut « d'abord avoir une règle juste et ensuite la bien appliquer. »[2] Elle suppose donc des connaissances antérieures et indémontrables qui sont de trois espèces : d'abord la connaissance de l'existence de l'objet dont on veut démontrer les attributs *(an sit)* ; cette connaissance est donnée directement par les sens ; la connaissance des axiomes universels connus par soi tels que les

2. Traduction Nagy, p. 46.

neuf axiomes d'Euclide, connaissance commune et qui n'exige ni méditation ni réflexion ; enfin la connaissance de la quiddité ou définition de l'objet, connaissance qui, au moyen des axiomes, permettra de démontrer les attributs.

On se rappelle toutes les difficultés qu'avait engendrées chez Aristote la théorie de la définition et de la quiddité ; Al Kindi se trouve en présence des mêmes difficultés : la quiddité d'un être n'est connue ni par les sens qui n'atteignent que l'existence, ni par l'induction qui n'atteint que les propriétés. Il faut donc, pour dégager la quiddité des données sensibles, une opération spéciale, qui est décrite dans le traité *De Intellectu et Intellecto.* Conformément au théorème fondamental de la métaphysique d'Aristote : un être ne peut passer de la puissance à l'acte sinon sous l'influence d'un être déjà en acte, il faut qu'il existe un « intellect toujours en acte », qui pense toujours les quiddités ; ainsi s'explique que « l'intellect en puissance » qui est dans l'âme (c'est-à-dire la capacité de penser les quiddités), puisse devenir « l'intellect qui passe de la puissance à l'acte », et aboutisse à l'« intellect acquis *(adeptus)* », capable de démonstration. Ainsi la connaissance des quiddités n'a lieu que dans une âme capable de la recevoir, et grâce à une intelligence première toujours en acte qui, étant la forme universelle des choses (Dieu) et donnant aux choses leurs quiddités ou formes, accorde aussi ces formes à l'intelligence en puissance.

IV. – Al Farabi

Ces vues sur l'opération intellectuelle impliquaient donc en germe toute une théologie, celle que nous trouvons développée chez Al Farabi (né à la fin du IXe siècle). En elles viennent se croiser l'influence d'Aristote et celle de Platon. À Aristote, il emprunte sa théologie astrale, simplifiée par l'astronomie arabe : un Dieu suprême au-dessus des mondes, les cieux composés de huit sphères concentriques et emboîtées, celle des fixes et celles qui portent chacune des sept planètes, chacune des sphères ayant son mouvement circulaire propre dirigé par une intelligence ; au-dessous enfin la sphère sublunaire. À Plotin (par la pseudo-*Théologie* d'Aristote), il emprunte l'image générale de la production des êtres, de cette sorte de loi d'évo-

lution qui va de l'Un au Multiple, de l'Éternel au Temporel et au Changeant. Au début, un principe suprême, Dieu, qui, connaissant son essence, connaît par là même toutes les choses ; il les connaît d'abord dans leur unité absolue, identique à sa propre essence ; et c'est là sa première science ; il les connaît ensuite dans l'infini détail de leur multiplicité ; et c'est là sa seconde science, réductible au fond à la première. Comment de cette absolue unité dérivera la multiplicité ? Qu'on se rappelle comment chez Plotin, de l'Un naissait l'Intelligence ; quelque chose d'indéterminé émane de l'Un et, se retournant vers l'Un, cette chose devient intelligence en le contemplant et en se connaissant elle-même. C'est la description même d'Al Farabi : de l'Un éternel ne peut venir qu'un être unique et éternel qui est un intellect ; étant dérivé, il est composé ; car il n'est par lui-même que possible. Il faut donc distinguer en lui la connaissance qu'il a du Principe, comme fondement de son existence ; la connaissance de son existence comme possible, c'est-à-dire de sa matière (la matière n'étant que l'être en puissance) ; la connaissance qu'il a de lui-même, qui est sa forme ou essence. De ces trois connaissances naissent trois êtres ; de la connaissance qu'il a du principe naît un second intellect qui sera à lui comme il est au Principe ; de sa matière naît la matière de la première sphère (cette matière topique qui est la simple possibilité du mouvement circulaire) ; de sa forme naît l'âme motrice de cette sphère. Ainsi commence la procession des intellects et des sphères célestes avec leurs âmes, chaque intellect produisant à son tour un intellect subordonné, une sphère et une âme motrice, jusqu'à la dernière des sphères, celle de la Lune, dominée par le dernier des intellects, « l'intellect actif ».

Chaque intellect est comme la loi du mouvement de la sphère. « Il connaît l'ordre de bien qui émane de lui et, en le connaissant, le produit. » D'autre part, il imagine aussi le mouvement qui porte sa sphère d'un point à un autre ; cette image est à son tour créatrice ; elle crée ce qu'il y a d'ordre dans la transmutation des éléments dans la région sublunaire.

Les intellects, et en particulier le dernier, l'intellect actif, contiennent, indivisiblement, toutes les quiddités ou formes des choses sensibles ; mais ces quiddités se séparent les unes des autres dans la région sublunaire, où chaque être n'est qu'un être séparé des autres. C'est à partir de cet état de séparation que commence la connaissance intellectuelle dans l'âme

humaine. La connaissance est un mouvement de réunion qui est exactement l'inverse du mouvement de division. « L'intellect actif voulant réunir le plus possible ce qui a été divisé crée l'intellect acquis dont fait partie la nature humaine. » Les divers intellects que distingue Al Farabi dans l'âme humaine ne seront que les principaux moments dans le passage de la division à l'unité. Au plus bas degré l'intellect en puissance, qui est la capacité d'abstraire les formes de la matière et de réunir ou classer ces formes ; au-dessus l'intellect en acte, qui est la réalisation effective de cette capacité ; l'intelligible, mélangé d'abord à l'image et accompagné de particularités individuelles, est peu à peu purifié et dégagé en passant du sens au sens commun, et du sens commun à l'imagination, où l'intellect en puissance prend la matière de son activité abstractive. Au-dessus de l'intellect en acte se trouve l'intellect acquis qui saisit, d'une vue intuitive, les formes dans l'unité de leur principe. Au-dessus enfin l'intellect actif, celui de la Lune, qui précède tous les autres et qui a déclenché toute leur activité, en faisant passer à l'acte l'intelligence en puissance. Théorie des intellects très différente de celle d'Al Kindi, tout imprégnée de l'esprit de Proclus, hiérarchisant les intellects de telle manière que chacun à partir de l'intellect actif soit à celui qui le suit comme une forme à une matière.

Il ne faudrait pas croire, au reste, que cette théorie de la connaissance intellectuelle exclue, pour Al Farabi, tout autre mode de liaison de l'âme humaine avec la réalité suprême. Comme chez Plotin, Dieu est, tantôt le premier terme d'une série d'émanations parmi lesquelles l'intelligence humaine trouve un rang et une place déterminés ; tantôt il est l'être simple, en dehors de toute la série, dont l'âme, écartant le monde sensible, peut jouir directement. « Étant au-dessus de tout, il est sans aucun voile ; il n'a aucun accident sous lequel il se cache ; il n'est ni près ni loin ; il n'y a aucun intermédiaire entre lui et nous. »

V. – Avicenne

Avicenne (Ibn-Sîna, 980-1036) ajoute peu à la métaphysique d'Al Farabi. Il part, comme lui, d'un Dieu pure intelligence qui, en connaissant son essence, connaît toutes les choses, même les

choses individuelles, dans leurs raisons foncières et leurs pures quiddités ; il décrit de la même manière l'émanation des intellects et des âmes motrices qui font tourner les sphères d'un mouvement uniforme pour imiter autant que possible l'immutabilité des intellects d'où elles dérivent.

Comme chez Al Farabi, la connaissance est due à l'influence que l'intellect agent, ou intellect de la sphère de la Lune, exerce sur les intellects disposés à la subir ; c'est lui qui a donné aux choses sensibles leurs formes ou quiddités, autant que la matière est susceptible de les recevoir, et c'est lui qui produit dans les intellects la connaissance. Mais Avicenne distingue plusieurs ordres de connaissance : il y a la connaissance des principes premiers ou axiomes, la connaissance des idées abstraites, enfin la connaissance par révélation, telle que celle de l'avenir ; au premier correspond l'« intellect disposé ou préparé », ainsi appelé parce que la puissance y est proche de l'acte ; au second, l'intellect en acte qui perçoit actuellement les formes intelligibles que l'intellect matériel ou possible perçoit en puissance ; au troisième, l'intellect émané ou intellect infus qui « vient du dehors ».

Avicenne a décrit avec abondance le mécanisme du second de ces intellects. On arrive, par un lent progrès, à dégager la notion abstraite de la chose sensible ; l'opération commence avec la sensation qui ne reçoit de l'objet que la forme (« ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme »), mais non dépouillée encore de ses « dépendances matérielles », c'est-à-dire des caractères dus à la matière qui en font un individu, ni des accidents qui tombent sous les catégories autres que la substance : quantité, situation, etc. La « fantaisie ou formative », placée en la cavité gauche du cerveau, garde encore à l'image son individualité, mais commence à la séparer des conditions de lieu ou de temps où elle existait. Puis la « cogitative, imaginative ou collective », l'associant à d'autres images semblables, produit une sorte de notion grossière qui, sans être encore débarrassée des caractères individuels, tend vers l'universel. Les images rendent possible l'« opinion », par laquelle, sans aucune réflexion, la brebis par exemple distingue le loup des autres animaux. C'est dans les images, ainsi préparées, que l'âme raisonnable, sous l'influence de l'intellect agent, découvre les formes abstraites, à partir desquelles les opérations logiques et réfléchies deviennent possibles.

Mais Avicenne reconnaît les étroites limites de cette connaissance intellectuelle chez l'homme : « l'homme ne peut connaître l'essence des choses, mais ce qui en est inséparable ou en est propre » ; par exemple, du corps, il sait non pas ce qu'il est, mais qu'il a trois dimensions ; les essences sont seulement conclues des propres[3]. L'âme peut pourtant arriver à un état plus parfait : dans l'état de sommeil, dépouillée du corps, elle est mieux disposée à recevoir l'influence de l'intellect agent qui, déversée sur la faculté imaginative, produit les songes prophétiques ; et après la mort, elle atteindra une connaissance plus parfaite encore. Par toute une partie de son œuvre, que n'a guère connue l'Occident latin, Avicenne se rattache à la tradition des *soufis* iraniens.

Un de ses contemporains est Alhazen (965-1038), dont la *Perspective* et l'étude de l'optique ont eu la plus grande influence sur les Latins du XIIe siècle : il est l'auteur d'une analyse de la perception visuelle qui, encore aujourd'hui, reste classique et que nous retrouverons chez Witelo.

VI. – Al Gazali

L'œuvre d'Al Gazali (1058-1111), qui enseigna à Damas et à Jérusalem, nous est un témoignage de l'inquiétude que causait la diffusion du péripatétisme dans l'Islam : sa *Tahâfut elFalâsifah (Destruction des philosophes)* est consacrée à exposer le péripatétisme pour le réfuter ensuite. À la thèse de l'éternité du monde, il réplique qu'elle blesse la volonté d'indifférence que l'on doit attribuer à Dieu, en lui imposant éternellement le choix d'un ordre déterminé ; l'infinité du temps passé implique la régression à l'infini des causes, qui est impossible, puisque le nombre infini, n'étant ni pair ni impair, est contradictoire. Les philosophes n'ont pu démontrer non plus ni l'unité de Dieu, ni la spiritualité de l'âme, ni la nécessité du lien causal.

Il est d'ailleurs difficile de définir l'attitude propre de Gazali : selon Averroès, « il n'appartient à aucune secte : il est acharite avec les acharites, soufis avec les soufis, philosophe avec les philosophes », et par sa *Destruction*, « il voulut se garantir contre la haine des théologiens, qui ont toujours été les

3. *Liber Aphorismorum de Anima*, trad. André de BELLUNE, p. 101-121.

ennemis des philosophes »[4]. Qu'il soit ou non sceptique, on trouve chez lui une sorte de critique sceptique de la connaissance, qui correspond à un courant qui paraît avoir été assez général dans l'Islam à cette époque : l'incertitude des sens qui se contredisent et sont contredits par la raison, l'incertitude de la raison dont les principes, de même qu'ils jugent les sens, peuvent être jugés par des principes qui nous restent inconnus, voilà la vieille argumentation des sceptiques grecs, que l'on retrouve chez d'autres penseurs arabes[5].

VII. – Les Arabes en Espagne : Averroès

Les philosophes, dont il nous reste à parler, appartiennent à la florissante Espagne musulmane du XIIe siècle. Avempace (Ibn Badja, mort en 1138), de Saragosse, a cherché dans son *Régime du Solitaire* à décrire les divers degrés par lesquels un homme seul, en dehors de toute influence sociale, arrive à s'identifier à l'intellect actif, à devenir membre d'un État parfait, où l'on ne connaît ni la justice ni la médecine, lots de nos États imparfaits qui ont à lutter contre les maux ; au-dessus des idées abstraites de la matière qu'ont décrites les philosophes, il lui faut aboutir à des formes intelligibles, qui sont séparées de la matière par elles-mêmes et non plus par l'intelligence et qui se réduisent finalement à l'unité.

Abubacer (Ibn Tofaïl, 1100-1185) de Cadix, en son roman philosophique, *Le Vivant fils du vigilant*, imagine ce que pourrait être le solitaire d'Avempace, s'il naissait de la terre, en une île inhabitée ; alors on le verrait, partant des connaissances sensibles, s'élever aux formes abstraites des corps, puis à leurs causes générales, les cieux éternels et leurs moteurs, enfin jusqu'à Dieu, en se détachant tout à fait des sens.

Averroès (Ibn Rochd, 1126-1198) de Cordoue se donne surtout pour tâche de déterminer le sens véritable d'Aristote contre les déformations de ses interprètes. Deux points surtout doivent être mis en lumière : sa théorie de la production des formes substantielles, et sa théorie de l'intellect possible. La première est dirigée contre Avicenne : on voit, dans la généra-

4. Cité par WORMS, dans BAUEMKER, *Beiträge zur Philosophie des Mittelalters*, III, p. 51.
5. Cf. CARRA DE VAUX, *Gazali*, p. 115 et 451.

tion spontanée, la forme substantielle apparaître, dans la nature, comme une nouveauté absolue qui n'était point contenue dans la matière ; mais il en serait ainsi, selon Avicenne, en toute génération ; la nature par elle-même ne produit que des combinaisons venant de l'action réciproque des quatre qualités premières ou actives, le froid et le chaud, le sec et l'humide ; la forme substantielle qui, d'une combinaison donnée, fait tel ou tel être, viendrait d'un « *dator formarum* », conçu comme une intelligence supérieure et extérieure à la nature. Averroès reproche à Avicenne de faire ainsi de l'être naturel non plus un être un, mais deux êtres accolés produits par deux agents distincts ; il est d'avis, pour sa part, qu'une nouvelle forme substantielle est introduite en une matière par une autre forme qui existe déjà dans une matière (c'est la génération dite univoque : l'homme engendre l'homme), sans qu'on ait à recourir à un *dator formarum* extérieur à la matière. Le corps qui possède une forme substantielle est capable d'abord, par ses qualités actives, de transformer la matière au point où elle doit l'être pour recevoir la forme, puis d'engendrer la forme en la matière ainsi transformée.

Sa théorie de l'intellect est dirigée contre l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise. On sait que, dans l'intellect en acte, l'intelligence est identique à l'intelligible qu'elle pense : or l'intelligible est éternel ; l'intelligence est donc éternelle comme lui : mais si le sujet qui pense les intelligibles est éternel, on demande comment nous, qui sommes corruptibles, nous pourrons les penser : Alexandre, faisant de l'intellect matériel, qui est en nous-mêmes, un être engendré et corruptible, est par là incapable d'expliquer comment nous les pensons. Il faut donc que l'intellect matériel, s'il est capable de penser, soit inengendré, incorruptible, identique pour tous les hommes. Mais alors la difficulté est inverse : comment s'explique notre activité intellectuelle propre qui commence à un certain moment du temps ? La seule solution possible est d'admettre que cet acte intellectuel n'est pas une intellection nouvelle, un acte qui nous unisse en ce moment à l'intellect agent ; ce qui vient de nous, et ce qui disparaît avec nous, c'est cette simple disposition, appelée intellect passif, qui consiste en ce que l'état de nos images nous permet de recevoir l'éternelle émanation de l'intellect agent.

L'on verra bientôt le développement de l'averroïsme chez les Latins : qu'il suffise de dire que, selon Averroès, loin de s'opposer l'une à l'autre, religion et philosophie représentent deux étapes de la pensée ; la religion cache sous un voile, pour les rendre accessibles au profane, les vérités que le philosophe découvre et dont la connaissance est le culte même qu'il rend à Dieu.

VIII. – La philosophie juive jusqu'au XIIe siècle

C'est dans le monde arabe que se développa, aux mêmes siècles, la philosophie hébraïque. La Kabbale désigne moins une doctrine particulière que la forme juive de la mystique néo-platonicienne ; en face du Talmud, commentaire juridique et littéral de la Loi, elle représente un état d'esprit analogue à celui que nous avons vu naître chez Philon d'Alexandrie : sens mystique des lettres et des nombres, qui sont les signes par lesquels la Sagesse se fait entendre aux hommes ; correspondance mystérieuse de ces lettres avec la composition du monde, les divisions de l'année, la conformation de l'homme ; emploi de la méthode allégorique qui permet de voir en chaque mot de la Loi un sens élevé et un mystère sublime, mythologie des puissances et des anges qui multiplie les intermédiaires entre Dieu et les créatures, rien de tout cela ne paraît fort nouveau.

Isaac Israëli, juif d'Égypte (de 845 à 940), pense surtout en néo-platonicien désireux, qu'il parle de la métaphysique ou de la théorie de la connaissance, de retrouver une hiérarchie où l'inférieur procède du supérieur et en soit comme l'ombre : intelligence, âme raisonnable, âme animale, âme végétative ; dans l'intelligence, intelligence en acte, intelligence en puissance, imagination, sens, voilà des manières de classer que nous connaissons. Compilations utiles et non sans importance historique, puisque les Latins du XIIIe siècle trouvent en son *Livre des Définitions*, la fameuse définition de la vérité : *adaequatio rei et intellectus.*

Saadja (892-942), un autre juif d'Égypte qui vécut en Babylonie, tenta, dans son *Livre de la Foi et du Savoir*, écrit en 932, de déterminer la part de la raison et de la révélation dans la Loi. Des commandements tels que l'ordre de servir Dieu et l'interdiction de le mépriser, l'interdiction de se faire tort l'un à l'autre sont rationnels ; il en est d'autres dont l'objet, indiffé-

rent en soi, devient loi par la volonté de Dieu et qui ne peuvent être que révélés ; mais ces seconds commandements sont indispensables pour l'exécution des premiers qui, trop généraux, ne déterminent pas les circonstances de leur application. Comment défendre le vol, si l'on ne définit pas la propriété ?

C'est dans l'Espagne et au Maroc que se développe la philosophie juive. Avicebron (Salomon ben Gebirol, 1020-1070), de Malaga, a écrit un *Fons Vitae*, dont l'importance historique est grande : il deviendra, au XIII[e] siècle latin, une des sources principales du néo-platonisme. Il renferme, avant tout, une classification hiérarchique des réalités : d'abord le Dieu élevé au-dessus de tout, puis la volonté, puis la forme, inséparable de la matière qu'elle détermine. L'objet propre du *Fons* est l'étude de la forme et de la matière : l'idée générale de cette étude est la suivante : « Toutes les choses qui émanent d'une origine sont rassemblées quand elles sont près de l'origine et dispersées quand elles en sont loin. » Au plus haut niveau la forme universelle qui contient, unies en elle, toutes les formes ; au plus bas degré les choses sensibles qui contiennent aussi toutes les formes, mais séparées les unes des autres, et dispersées ; entre les deux, des réalités telles que l'intelligence qui contient, unies mais pourtant distinctes, toutes les formes. Un second principe d'Avicebron est qu'il n'y a pas de forme sans matière ; mais à chaque niveau de la réalité correspond une matière qui est d'autant plus parfaite que le niveau est plus élevé : car la perfection d'une matière consiste à recevoir les formes à l'état d'union le plus grand possible. De là l'ordre du *Fons Vitae*, qui commence par le niveau le plus bas, celui des substances corporelles : il étudie successivement la matière corporelle qui soutient les qualités sensibles, la matière spirituelle qui soutient la forme substantielle du corps, la matière des substances spirituelles intermédiaires (âmes), celle des substances simples (intelligences), enfin la matière universelle qui soutient la forme universelle.

On voit la place que tient en cette hiérarchie la connaissance intellectuelle ; les formes sont dans l'intelligence toutes ensemble et unies à elle d'une union spirituelle essentielle, non pas de cette union accidentelle qui les joint au corps : trait essentiel au néo-platonisme qui ne surajoute pas la connaissance à la réalité, mais la considère elle-même comme un des niveaux des réalités qui s'étagent entre l'Un et le multiple.

Au XIe siècle se place également en Espagne le mouvement de piété mystique, qui est révélé par la traduction récente de l'œuvre d'Ibn Paqûda, intitulée *Introduction aux devoirs des cœurs.*

Moïse Maïmonide, qui naquit à Cordoue (1135) et mourut au Caire (1204), est avant tout, dans son *Guide des Égarés,* un rabbin qui explique la Loi et n'aborde les sujets philosophiques, questions des intelligences séparées, des mouvements des sphères, de la forme et de la matière, que pour mieux comprendre le Livre. La spéculation philosophique est autonome (comme le pensera saint Thomas) ; mais elle confirme les vérités de la Loi. Cette position donne à la pensée de Maïmonide quelque ambiguïté, ou du moins une diversité d'aspects qui se concilient mal. S'agit-il, par exemple, de démontrer philosophiquement l'existence de l'unité de Dieu (liv. II) ? Maïmonide emprunte aux péripatéticiens une démonstration qui repose sur l'éternité de l'univers, admise par eux : car c'est par la considération du mouvement sans commencement ni fin des sphères célestes qu'il arrive à inférer un moteur infini qui est Dieu. Pourtant il n'admet pas l'éternité du monde, sinon à titre d'hypothèse et pour que la démonstration soit possible. Son système du monde est au total, comme celui de tous les philosophes arabes, le système des sphères homocentriques issu d'Aristote ; mais il reste, là aussi, fort sceptique sur l'exactitude de cette représentation, qu'il ne juge pas susceptible d'être démontrée.

Le centre des préoccupations de Maïmonide est, semble-t-il, le rôle intellectuel et social du prophète[6]. « La prophétie est une émanation de Dieu qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord et ensuite sur la faculté imaginative. Répandue sur la faculté rationnelle seule, elle fait les savants spéculatifs ; sur la raison et l'imagination, elle fait les prophètes proprement dits, indispensables pour réunir les hommes en une société parfaite, et pour régler les actions des individus humains, dont la diversité et par suite les conflits possibles dépassent tout ce que l'on voit dans les autres espèces. »

6. *Guide des Égarés,* trad. MUNK, p. 281.

IX. – La philosophie byzantine

La ville de Constantin avait, au Moyen Âge, toutes les ressources pour continuer la tradition philosophique grecque ; mais, ville de juristes, d'hommes d'affaires et de théologiens, elle n'en avait pas le goût ; le nombre de chaires de philosophie dans l'Université de Constantinople est infime à côté des chaires de sophistique et de jurisprudence[7]. Aussi ne voit-on guère que des érudits et des commentateurs, pour qui la seule question vivante est celle du conflit entre Platon et Aristote. L'érudit Photius (820-897) qui, dans sa *Bibliothèque*, nous a conservé tant d'extraits ou de résumés de philosophes grecs, marque une prédilection pour Aristote. Au contraire, Psellos (1018-1098) se fait le défenseur de Platon ; Platon est le vrai théologien ; « Aristote, le plus souvent, a touché d'une manière trop humaine aux dogmes théologiques. » L'œuvre de Psellos, qui est immense, est le point de départ de ce courant de philosophie platonicienne, qui, par Pléthon et Bessarion, se propagea à l'Italie de la Renaissance et dans le reste de l'Occident. Aussi importe-t-il à l'histoire des idées de bien définir ce qu'était son platonisme. Son inspirateur, c'est surtout Proclus, « cet homme d'une nature supérieure, qui a tout approfondi en philosophie ». « Je me suis dirigé, raconte-t-il encore, vers Plotin, Porphyre et Jamblique, pour m'arrêter à l'admirable Proclus comme dans un vaste port. C'est lui qui m'a fourni la science et de justes idées. »[8] Cette doctrine devait plaire plus que tout autre à un esprit de formation juridique comme celui de Psellos. Il eut fort à faire pour restaurer cette philosophie païenne ; à l'exemple de saint Jean Damascène, qui dénonçait « les erreurs sataniques des sages païens », les moines du mont Olympe, à qui il voulait faire admirer Platon, traitaient le philosophe athénien de « satan hellénique ». Mais, comme il le dit en réponse aux reproches de son ami Xiphilin, fait-il autre chose que continuer la tradition des pères cappadociens, en utilisant Platon pour la défense des dogmes chrétiens ? « Les

7. *Code théodosien*, XIV, 9, 3 ; cinq chaires de rhétorique, vingt de grammaire, deux de sciences juridiques, une seule de philosophie.

8. Cf. ZERVOS, *Michel Psellos*, p. 193, n. 2 et 3.

doctrines de Platon sur la justice et l'immortalité de l'âme ne sont-elles pas pour les nôtres des points de départ de doctrines semblables[9] ? » Dans l'Université de Byzance restaurée par Constantin Monomaque, Psellos s'efforce de reprendre la tradition de l'enseignement néo-platonicien, à la base les sciences énumérées au VIe livre de la *République,* que l'on enseigne avec les manuels de Nicomaque de Gérasa, d'Euclide et de Diophante pour les mathématiques, de Ptolémée et de Proclus pour l'astronomie, d'Aristoxène pour la musique ; au-dessus, la philosophie qui débute par la logique d'Aristote et se termine par les commentaires de Proclus ; au-dessus encore l'explication allégorique des textes inspirés, tels que les poèmes d'Orphée ou les oracles chaldéens. Aucune revendication d'originalité en tout cela : « Mon seul mérite, dit-il, consiste en ce que j'ai recueilli quelques doctrines philosophiques puisées à une fontaine qui ne coulait plus. »[10] Il en résulte un rationalisme très décidé qui l'amène à attaquer (comme l'avait fait Plotin) les superstitions de son temps et particulièrement la croyance aux démons qu'il reproche au patriarche Michel Cérularius : Psellos entend rester un métaphysicien spéculatif et non pas dévier vers la théurgie.

La tradition reprise par lui continue avec ses élèves Michel d'Éphèse, Jean Italos qui transcrivent inlassablement les commentaires néo-platoniciens d'Aristote ou de Platon. Eustrate, l'élève d'Italos, est un évêque de Nicée, blâmé pour enseigner la même doctrine plotinienne des hypostases qu'Abélard enseigna un peu plus tard à Paris. Le néo-platonisme de Proclus, si attaqué qu'il fût par les théologiens (nous avons, par exemple, une réfutation des *Éléments de théologie* de Proclus, au XIIe siècle, par Nicolas de Modon)[11], persiste au XIIe siècle avec Michel Italicos et Nicéphore Blemmydès, aux XIIIe et XIVe siècles avec Georges Acropolite, Joseph, Théodore Métochita, Nicéphore Gregoras, au XVe siècle avec Demetrios Kydonis et Gémiste Pléthon, qui introduisit le platonisme à Florence, à la Cour des Médicis et qui prit souvent la défense de Platon contre les péripatéticiens.

9. *Œuvres,* éd. Sathas, p. 441 *sq.*
10. ZERVOS, *Michel Psellos,* p. 40.
11. Édité par Voemel, Francfort, 1825.

Il semble avoir vu très sérieusement dans le platonisme le point d'appui d'une religion universelle : « Je lui ai entendu dire, écrit Georges de Trébizonde, lorsque nous étions à Florence, que, dans peu d'années, tous les hommes, par toute la terre, embrasseraient d'un commun consentement et avec un même esprit, une seule et même religion... Et sur ce que je lui demandais, si ce serait la religion de Jésus-Christ ou celle de Mahomet : ni l'une ni l'autre, me répondit-il, mais une troisième qui ne sera pas différente du paganisme. »[12] Telle est l'issue du mouvement inauguré par Psellos.

Contre Pléthon, Théodore Gaza représente, au XVe siècle, la vieille tradition de l'accord de Platon avec Aristote[13]. Les commentaires d'Aristote se poursuivirent d'ailleurs à Byzance pendant toute cette période : parmi les disciples mêmes de Psellos, Michel d'Éphèse commente une partie de l'*Organon* et le Xe livre de l'*Éthique à Nicomaque* ; Jean Italos, le *De Interpretatione* : Eustrate, l'*Éthique à Nicomaque et les Seconds Analytiques.* Nicéphore Blemmydès, Georges Pachymère (1242-1301), Sophonias, Jean Pédiasimos, Léon Magentinos ont, au XIVe siècle, paraphrasé ou résumé les traités logiques et psychologiques d'Aristote et ont copié les commentaires de Simplicius et d'Ammonius.

Enfin, il convient d'indiquer tout au moins, à côté de ces philosophes officiels et universitaires, un courant d'idées mystiques qui se poursuivit dans les monastères ; l'une de ses premières manifestations est l'*Échelle du Paradis* de saint Jean, dit Climaque, abbé du monastère du mont Sinaï au début du VIIe siècle ; cette œuvre, qui devint célèbre et qui fut connue notamment en Occident par Gerson, a subi les influences d'une pensée philosophique plus populaire que celle de Platon et d'Aristote, et l'on y trouve un écho de la pensée stoïcienne et cynique. Saint Jean indique en effet trente degrés successifs dans son échelle, et le vingt-neuvième est l'impassibilité (ἀπάθεια) ; l'impassible est « celui qui a rendu sa chair incorruptible, qui a élevé sa pensée au-dessus de la création, et qui lui a subordonné toutes ses sensations »[14]. Saint Jean voyait dans les Pères du désert, en Égypte, dont l'*Histoire Lau-*

12. Trad. BOIVIN, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, II, 1717, cité par ZERVOS, *Michel Psellos*, p. 239.
13. Cf. Théodore GAZA, *De fato*, Toronto, éd. Taylor, 1925.
14. MIGNE, *Patrologie grecque*, LXXXVIII p. 1148 *b* et 1149 *a*.

siaque nous raconte la vie, d'illustres exemples de cette impassibilité ; son œuvre forme ainsi un des chaînons qui relient la mystique chrétienne aux Pyrrhon et aux Diogène.

Le courant de mysticisme spéculatif, qui se rattache à Denys l'Aréopagite, continue aussi dans les monastères grecs, avec l'auteur anonyme (XIIIe siècle) d'un commentaire des livres de Salomon, inspiré du néo-platonisme de Maxime, élève de Denys ; et aussi avec Siméon (1025-1092) qui soutenait que l'intuition mystique était incompatible avec la vie mondaine et possible seulement chez les moines. Grégoire Palamas et son élève Nicolas Cabasilas, qui furent l'un et l'autre, vers le milieu du XIVe siècle, archevêques de Thessalonique, prennent parti pour les hésychastes, qui soutiennent qu'il existe, en dehors de la Trinité, une lumière incréée qui émane d'elle et qui met le mystique en communication avec Dieu, suprême manifestation de l'émanatisme néo-platonicien au sein du christianisme.

BIBLIOGRAPHIE

Encyclopédie de l'Islam, Paris-Leyde, 1907 *sq.*
H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, t. I ; *Des origines jusqu'à la mort d'Averroès*, Paris, 1964 (contient la bibliographie la plus récente du sujet).
J. POLLAK, Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter (*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1906 à 1909).
M. HORTEN, *Die Philosophie des Islam*, Munich, 1923.
S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859.
G. QUADRI, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1960.

I. – M. GUTTMANN, *Das religionsphilosophische System der Mutakallimûn nach dem Berichte des Maimonides*, Leipzig, 1865.
D. B. MACDONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903.
S. HOROWITZ, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalâm*, Breslau, 1909.
I. GOLDZIHER, *Le Dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1920 (rééd. 1958).
L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948.
A. N. NADER, *Le Système philosophique des Mo'tazilites*, Beyrouth, 1956.
ABU'L HOSAYN AL KHAYYAT, *Le Livre du triomphe*, trad. NADER, Beyrouth, 1955.
A. J. ARBERRY, *Revelation and Reason in Islam*, Londres, 1957.
F. ROSENTHAL, *The Muslim Concept of Freedom*, Leyde, 1960.
W. M. WATT, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948.

II. – F. DIETERICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1882 (rééd. par A. BADAWI, Le Caire, 1955, avec des éléments de vocabulaire arabo-grec et arabo-latin).

O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Fribourg-en-Brisgau, 1882.
A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei des Syrern von V. bis VIII. Jahrhundert*, Leipzig, 1900.
S. HOROWITZ, Über den Einfluss des Stoizismus aus die Entwicklung der Philosophie im Islam (*Zeitschrift des Morgenlands Gesellschaft*, LVII, 1903).
J. RUSKA, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, 1912.

III. – A. NAGY, Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishaq al-Kindî, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Münster, 1897.
T. J. DE BOER, Zu Kindî und seiner Schule, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1900.
H. RITTER-R. WALZER, Uno scritto morale di al-Kindi, *Mémoires de l'Academia dei Lincei*, Rome, 1938.

IV. – F. DIETERICI, *Al-Fârâbîs philosophische Abhandlungen*, Leyde, 1892 ; *Der Musterstaat*, Leyde, 1900.
M. HORTEN, « Das Buch der Rigsteine Fârâbîs », *Beiträge...*, Münster, 1906.
C. BÄUMKER, *Alfârâbî Über den Ursprung der Wissenschaften*, Münster, 1916.
É. GILSON, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 1930.
I. MADKOUR, *La place d'Al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.
AL FARABI, *De Platonis philosophia*, Londres, éd. Rosenthal-Walzer, 1943 ; *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. MAHDI, New York, 1962.

V. – AVICENNAE, *Opera*, trad. latine, Venise, 1495, 1508, 1546.
M. HORTEN, *Die Metaphysik Avicennas* (trad. allemande d'une partie du Kitâb-al-Shifâ), Halle, 1907-1909.
N. CARAME, *Avicennae Metaphysices Compendium*, Rome, 1926.
É. GILSON, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale*, 1927.
A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938.
G. C. ANAWATI, *Essai de bibliographie avicenienne*, Le Caire, 1950.
L. GARDET, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951.
Y. MADAWI, *Bibliographie d'Ibn Sînâ*, Téhéran, 1945.
H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, 1954.
AVICENNE, *Le Livre de science*, trad. ACHENA-MASSÉ, Paris, 1955-1958.

VI. – D. B. MCDONALD, The Life of Ghâzâlî, *Journal of American Orient. Society*, 1899.
M. ASIN PALACIOS, *Algazel*, Saragosse, 1901 ; *La Espiritualidad de Algazel*, 5 vol., Madrid, 1934-1941.
I. GOLDZIHER, *Streitschrift des Ghâzâlî gegen die Bâtiniyya Sekte*, Leyde, 1916 (rééd. 1956).
R. CHIDIAC, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1939.
I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934.
A. BADAWI, *Aristû'inda'l Arab*, Le Caire, 1947 ; *Neoplatonici Apud Arabos*, Le Caire, 1955.
R. WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*, Oriens, 1953.
A. J. WENSINCK, *La Pensée de Ghazzâlî*, Paris, 1940.
M. A. H. ABU RIDAH, *Al-Ghazâlî und seine Widerlegung der griechischen Philosophie*, Madrid, 1952.
W. M. WATT, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî*, Londres, 1953.
F. JABRE, *La Notion de certitude selon Ghazâlî*, Paris, 1958.
C. VAJDA, *Isaac Albalag, averroïste juif traducteur et annotateur d'al Ghazâlî*, Paris, 1960.

VII. – M. ASIN PALACIOS, El filosofo zaragozano Avempace, *Revista de Aragon*, 1900.
AVEMPACE, *El régimen del solitario*, trad. ASIN PALACIOS, Madrid-Grenade, 1946.
E. POCOCK, *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar ibn Thofaïl*, Oxford, 1671.

L. GAUTHIER, *Ibn Thofaïl*, Paris, 1909 ; *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, Alger, 1900 : rééd. Paris, 1936.
A. GONZALEZ PALENCIA, *El filosofo autodidacto*, Madrid, 1934.
AVERROES, *Commentaires*, 11 vol., Venise, 1560.
E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852 (8[e] éd., 1925).
M. J. MULLER, *Philosophie und Theologie von Averroes* (trad. all. du *Fasl al-Maqâl*).
L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie*, traité *d'Ibn Rochd*, trad. et comm., Alger, 1905 (rééd. sous le titre *Traité décisif*, 1942-1948) ; *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909.
M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes*, Halle, 1912 ; *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift « Die Widerlegung des Gazâlî »*, Bonn, 1913.
S. VAN DEN BERG, *Die Epitome der Metaphysik des Averroès*, Leyde, 1924 ; *The Incoherence of the Incoherence* (trad. du *Tahâfut al-Tahâfût*), 2 vol., Oxford, 1954
F. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956.
G. F. HOURANY, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (trad. angl. du *Fasl al-Maqâl*), Londres, 1961.
AVEMPACE, *Le régime du solitaire*, éd. et trad. espagnole, par L. ASIN PALACIOS, Madrid-Grenade, 1946.
IBN THOFAIL, *Hayy ben Yaqdhân*, texte et trad. par L. GAUTHIER, Paris. 2[e] éd., 1936.
AVERROÈS, *Commentaires*, trad. lat., Venise, 1472, et nombreuses rééditions ; *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, trad. L. GAUTHIER, Alger, 1942, 1948 ; *Destruction de la destruction*, trad. angl., Oxford, 1954.
L. HANNES, *Des Averroes Abhandlungen « Über die Möglichkeit der Conjunktion » und « Über den materiellen Intellekt »*, Halle, 1892.
M. ASIN PALACIOS, *El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquina*, Saragosse, 1904.
C. QUIRO RODRIGUEZ, *Averroes, Compendio de Metafisica*, Madrid, 1919.
M. ALONSO, *Teologia de Averroes (Estudios y Documentos)*, Madrid-Grenade, 1947.

VIII. – S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859 ; rééd. 1955.
J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933 (trad. anglaise, Londres, 1964).
G. VAJDA, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, 1947.
B. MALTER, *Saadia Gaon, his Life and Works*, Philadelphie, 1923.
M. VENTURA, *La Philosophie de Saadia Gaon*, Paris, 1934.
A. ALTMANN et S. M. STERN, *Isaac Israeli*, Londres, 1958.
IBN GABIROL, *Fons vitae*, Münster, éd. Baümker, 1892-1895 ; *La Source de vie*, liv. III, trad. BRUNNER, Paris, 1950.
B. IBN PAQUDA, *Introduction aux devoirs du cœur*, trad. CHOURAQUI, Paris, 1950.
MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. MUNK, 3 vol., Paris, 1856-1866 ; rééd., Paris, 1960 ; *The Guide of the Perplexed*, trad. PINES (avec une importante introduction), Chicago, 1963.
G. SCHOLEM, *Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. M.-M. DAVY, Paris, 1950 ; *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, 1962 (trad. fr., Paris, 1966).
G. VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, 1962.

IX. – Voir le fascicule supplémentaire sur la *Philosophie byzantine*.

Chapitre V
Le XIIIe siècle

I. – Caractères généraux

On sait quel magnifique éloge Auguste Comte[1] fait du XIIIe siècle : âge organique par excellence qui a réalisé l'unité spirituelle, la véritable catholicité. Vers ce siècle se tourne le rêve de tous ceux qui jugent impossible toute paix sociale sans le fondement d'une foi commune qui dirige la pensée et l'action et se subordonne la philosophie, l'art et la morale.

Assurément, il n'existe peut-être aucune époque où les cadres de la vie spirituelle aient été plus solides et plus nets. Les circonstances étaient alors spécialement favorables ; la renaissance de villes puissantes et commerçantes favorisait, comme elle le fait toujours, l'actif échange des idées ; l'Université de Paris, à qui l'on va voir jouer un tel rôle dans la vie intellectuelle du XIIIe siècle, est incompréhensible sans le Paris de Philippe Auguste, la capitale d'un royaume qui devient le plus puissant de l'Europe et qui attire les étrangers de toutes nations : nulle trace d'exclusivisme national dans cet enseignement donné, dans une langue commune à toute la chrétienté occidentale, par des maîtres de tous pays, des Anglais comme Alexandre de Hales, des Italiens comme saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, des Allemands comme Albert le Grand. C'est l'Université de la chrétienté latine tout entière, et c'est le chef de cette chrétienté, le vicaire du Christ, qui, en l'organisant et en lui donnant des statuts, prétend en

1. *Système de Politique positive*, III, p. 188, éd. Crès, 1912.

faire le centre même de la vie chrétienne. C'est le même pape, Innocent III, qui a créé l'Inquisition, confirmé les ordres mendiants, franciscains et dominicains, encouragé l'Université de Paris : trois actes inspirés du même esprit, du désir de fortifier l'unité chrétienne ; il trouvait dans l'Inquisition un moyen d'expurger les hérésies, dans les ordres mendiants des hommes qui, détachés de tout intérêt temporel, de toute attache à leur pays, se mettaient au service exclusif de la pensée chrétienne, dans l'Université – qui réunit sous le nom de Facultés des Arts, de Droit, de Médecine et de Théologie des écoles déjà florissantes mais dispersées – un moyen de systématiser toute la vie intellectuelle de l'époque autour de l'enseignement de la *doctrina Sacra.*

Car seul le pape a la haute main sur l'enseignement de l'Université, à laquelle Philippe Auguste est seulement prié d'accorder des privilèges temporels. Cet enseignement, il prétend l'organiser de manière à parer au danger qu'était devenu pour la théologie le développement outré de la dialectique ; la logique doit rester un organon, et il faut empêcher les « docteurs modernes des arts libéraux » de s'occuper de sujets théologiques ; c'est ce que dit Innocent III en 1219 et ce que répète Grégoire IX IX en 1228 : « L'intelligence théologique [...] doit exercer son pouvoir sur chaque faculté comme l'esprit sur la chair, et la diriger dans la voie droite pour qu'elle ne s'égare pas. » Et il s'agit d'une théologie qui doit être exposée uniquement « selon les traditions éprouvées des saints », et ne pas se servir « d'armes charnelles » ; en 1231, il donne le mot d'ordre : « Que les maîtres de théologie ne fassent pas ostentation de philosophie. » Dans ces conditions, en effet, la philosophie est réduite à l'art de discuter et de tirer des conséquences, en partant des prémisses posées par l'autorité divine. De là, la forme littéraire des écrits de ce temps, qui dérive de la méthode employée par Abélard dans le *Sic et non,* puis par les sententiaires du XIIe siècle ; sur chaque sujet, on argumente à coup d'autorités ou de raisons déduites de l'autorité ; et après avoir indiqué le pour et le contre, on donne la solution ; on en vient à ignorer ou à éviter tout exposé d'ensemble, toute vue synthétique qui, liant systématiquement les diverses affirmations du théologien, donnerait à la doctrine chrétienne une allure trop rationnelle. Il y a sans doute un ordre inhérent à l'exposé des vérités de la doctrine

chrétienne : Dieu, la création, la chute, la rédemption et le salut ; c'est l'ordre traditionnel, celui qu'a suivi Pierre le Lombard et qui est sous-jacent aux *Sommes* de saint Thomas d'Aquin ; mais il faut remarquer que c'est un ordre des vérités révélées où chacune ne dépend pas logiquement de la précédente ; création, chute, rédemption, ce sont des actes libres, que l'on peut connaître par leurs effets, mais non déduire de principes nécessaires ; il reste donc à étudier séparément chacun des articles de foi et des affirmations qu'il implique ; la raison sert toujours à descendre aux conséquences, mais non pas à remonter aux principes et à systématiser.

Mais à l'intérieur de ces cadres si fixes et si rigides, la pensée a-t-elle eu cette catholicité que les papes rêvaient de lui imposer ? En réalité, malgré les interventions du magistère, le XIII[e] siècle nous donne le spectacle de conflits aigus qui interdisent, même pour cette époque, de parler d'une philosophie scolastique unique ; ils ne s'apaiseront que lorsque le Moyen Âge aura cessé de vivre. Ces conflits ont précisément leur source dans la prétention de réduire tout le haut enseignement intellectuel à la théologie et aux disciplines qui y préparent ; la philosophie purement humaine réclame une place pour elle, et on ne sait laquelle lui donner ; la mettra-t-on à l'intérieur de la théologie ? Quelle peine on aura alors à maintenir l'unité d'une doctrine qui use à la fois de deux méthodes aussi divergentes que l'autorité et la méthode rationnelle ! On en verra bientôt d'illustres exemples. L'expulse-t-on au contraire de la théologie ? Elle revendique alors son indépendance. Dans les deux cas, l'unité spirituelle que l'on voulait établir est brisée ; elle est brisée parce que l'on a cru, pour des motifs essentiellement politiques et religieux, ne pas devoir tenir compte de l'autonomie de la raison humaine ; elle n'aura de chance de se rétablir que lorsque la prétention de la théologie à régenter toutes les études sera définitivement abandonnée.

L'histoire de la philosophie au XIII[e] siècle est celle de ces conflits : plus rien de cette renaissance anticipée, de cette liberté d'esprit, de cette pensée passionnée que nous trouvions au XII[e] siècle : une recherche à tout prix, même au prix de la logique et de la cohérence, d'une unité qu'on souhaite autant pour des raisons sociales et politiques que pour des motifs intellectuels.

II. – La diffusion des œuvres d'Aristote dans l'Occident

Ces conflits sont encore accentués par la connaissance complète des œuvres d'Aristote qui, traduites en latin, soit de l'arabe soit du grec, ouvrent à la pensée philosophique un champ jusqu'ici presque inconnu et donnent pour la première fois la révélation directe d'une pensée païenne, qui n'a été aucunement modifiée par son contact avec la pensée chrétienne.

Dès le milieu du XIIe siècle, à Tolède, un collège de traducteurs, sous l'impulsion de l'évêque Raymond (1126-1151), commence à traduire de l'arabe les *Analytiques postérieurs* avec le commentaire de Thémistius ainsi que les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes* ; Gérard de Crémone (mort en 1187) traduit les *Météores, Physique, Du ciel, De la génération et de la corruption,* sans compter les apocryphes, la *Théologie,* le traité *Des causes,* celui *Des causes des propriétés des éléments.* Puis la connaissance du grec se répand ; on trouve dans des manuscrits du XIIe siècle une traduction et même un commentaire de la *Métaphysique* (moins les livres M et N qui n'étaient point encore connus en 1270) ; et Guillaume Le Breton, dans sa chronique de l'année 1210, dit qu'on lisait à Paris la *Métaphysique* « récemment apportée de Constantinople et traduite du grec en latin ». Au cours du XIIIe siècle, Henri de Brabant, Guillaume de Moerbeke (1215-1286), un ami de saint Thomas d'Aquin, Robert Grosseteste, Bartholomée de Messine sont des hellénistes qui traduisent tout ou partie des œuvres d'Aristote, et notamment la *Politique,* ignorée des philosophes arabes.

On traduit aussi les œuvres des commentateurs arabes ou même grecs, et des philosophes juifs ; Al Kindi, Al Farabi, Avicenne, Avicebron sont connus ; et, au milieu du XIIIe siècle, on possède à Paris tous les commentaires d'Averroès, sauf celui de l'*Organon.*

On peut concevoir l'effet foudroyant de ces découvertes sur des esprits avides d'instruction livresque, très mal préparés à comprendre et à juger Aristote, parce qu'ils manquaient du sens historique nécessaire pour le remplacer dans son cadre, parce qu'ils ne l'abordaient que par des traductions qui, sui-

vant l'usage de l'époque, étaient du mot à mot souvent peu compréhensible, et, enfin, parce qu'ils n'avaient à opposer à la solide construction aristotélicienne qu'un assez vague néo-platonisme. De Platon lui-même – outre le *Timée* commenté par Calcidius, on n'avait traduit au XIIe siècle que le *Phédon* et le *Ménon*, qu'on lisait peu et qu'on ne comprenait guère ; on connut dans la deuxième moitié du même siècle les *Hypotyposes* de Sextus Empiricus ; rien de tout cela ne faisait équilibre au péripatétisme.

Or cette doctrine, si forte de la faiblesse des autres, contenait tout autre chose que ce que les théologiens demandaient à la philosophie ; la philosophie, toujours servante, devait être utilisée comme préliminaire et auxiliaire ; on ne voulait tenir d'elle qu'une méthode de discussion et non pas une affirmation sur la nature des choses. Et voici qu'Aristote apporte une physique qui, avec la théologie qui lui est liée, suggère une image de l'univers complètement incompatible avec celle qu'impliquent la doctrine et même la vie chrétiennes : un monde éternel et incréé, un dieu qui est simplement moteur du ciel des fixes et dont la providence et même la connaissance ne s'étendent point aux choses du monde sublunaire ; une âme qui est la simple forme du corps organisé et qui doit naître et disparaître avec lui, qui n'a par conséquent aucune destinée surnaturelle et supprime par suite toute signification au drame du salut : création, chute, rédemption, vie éternelle, voilà tout ce qu'Aristote ignorait et, implicitement, niait. Il ne s'agissait plus maintenant de ce platonisme éclectique qui, sans doute, offrait un certain danger puisqu'il aboutissait aux solutions erronées de Scot Érigène et d'Abélard, mais qui, du moins, outre qu'il pouvait, grâce à saint Augustin et à l'Aréopagite, s'accommoder assez bien avec le dogme, manifestait la préoccupation de la réalité divine et de la vie surnaturelle de l'âme : l'aristotélisme, lui, se refusait même à poser les problèmes et à leur donner un sens quelconque.

En désaccord formel avec la théologie chrétienne, il faut ajouter que le bloc doctrinal, formé par la physique d'Aristote, ne s'accordait pas mieux avec la science expérimentale qui fut la seule au Moyen Âge à mériter vraiment ce nom, c'est-à-dire avec l'astronomie ; la connaissance très certaine, que l'on avait alors de la variation des distances des planètes par rapport à la Terre pendant le cours d'une de leurs révolutions,

aurait dû rendre impossible une théorie des cieux qui enchâssait la planète sur une sphère qui avait la Terre pour centre et qui était en recul sur la doctrine de Ptolémée (l'*Almageste* avait été traduit par Gérard de Crémone en 1175) ou la doctrine pythagoricienne du mouvement de la Terre, connue dès le haut Moyen Âge : circonstance qui, au début, n'arrêta pas le progrès de l'aristotélisme mais qui, plus tard, une fois qu'il eut triomphé, fut une des causes les plus importantes de sa ruine.

Ce qui importait à ce moment, c'est que l'aristotélisme, loin de servir à la politique universitaire des papes, menaçait d'être un gros obstacle. Albert le Grand lui-même ne dénonçait-il pas l'influence de la physique d'Aristote sur les idées hétérodoxes de David de Dinant ? Aussi, dès 1211, le concile de Paris défend d'enseigner la physique d'Aristote ; le légat du pape, Robert de Courçon, en donnant, en 1215, ses statuts à l'Université de Paris, tout en permettant les livres logiques et éthiques d'Aristote, défend de lire la *Métaphysique* et la *Philosophie naturelle.* Interdiction vaine sans doute, devant l'engouement du public, puisque Grégoire IX se borne à commander de fabriquer des éditions d'Aristote expurgées de toute affirmation contraire au dogme. Il n'en est pas moins vrai que, en 1255, la *Physique* et la *Métaphysique* étaient au programme de la Faculté des Arts, que, à partir de ce moment, l'autorité condamne non plus Aristote, mais ceux qui tiraient de ses livres des doctrines contraires à l'orthodoxie, enfin qu'Aristote devient peu à peu une autorité indiscutable : c'est l'histoire de cette christianisation d'Aristote que nous allons maintenant raconter.

III. – Dominique Gondissalvi

La pensée d'Aristote et des néo-platoniciens arabes ou juifs fut d'abord mise en circulation par des compilateurs tels que Dominique Gondissalvi (mort en 1151), l'archidiacre de Ségovie, qui, outre ses traductions, écrivit des ouvrages tels que le *De Divisione philosophiae,* composé d'après Al Farabi et les *Définitions* d'Isaac Israëli ; il y bouleverse l'ordre traditionnel du trivium et du quadrivium pour le remplacer par celui de l'encyclopédie aristotélicienne : la physique qui étudie les

êtres mobiles et matériels ; la mathématique, qui étudie les mêmes êtres, abstraction faite de leur matière et de leur mouvement ; la théologie qui étudie les êtres immobiles tels que Dieu et les anges. Quant à la logique, elle est un instrument qui précède la philosophie. Il donne le plan de l'étude des livres physiques et métaphysiques d'Aristote d'après Al Farabi : les premiers allant de la *Physique* au traité *De l'âme* en passant par les traités *Sur le ciel* et *Sur les animaux* ; les seconds traitant successivement de l'essence et de ses accidents, des principes des démonstrations, des essences incorporelles, de leur hiérarchie et de l'action divine. Plan tout à fait nouveau en Occident, d'après lequel, qu'on le remarque bien, la théologie comme étude du moteur immobile est liée intimement à la physique comme étude des corps mobiles, où l'étude de l'âme, comme forme du corps organisé, est une partie de la physique : image de l'univers antithétique de l'image platonico-augustinienne qui considérait au contraire Dieu et l'âme dans leur vie propre et toute surnaturelle.

Même inspiration dans le *De Immortalitate animae*, où Dominique, critiquant et rejetant formellement les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme humaine parce qu'elles sont trop générales et parce qu'elles porteraient aussi bien sur l'âme des brutes, n'accepte que les preuves fondées sur les prémisses aristotéliciennes qui contiennent, non pas des principes généraux, mais les caractères propres du sujet étudié : mais le principal de ces preuves, c'est, comme on le sait, l'indépendance de l'intellect par rapport au corps, qui amène à imaginer une immortalité impersonnelle, bien différente de la continuation de la destinée individuelle de l'âme.

IV. – Guillaume d'Auvergne

Une œuvre comme celle de Guillaume d'Auvergne, qui professait la théologie à Paris en 1228, témoigne de l'espèce de malaise produit chez un augustinien traditionnel par l'introduction de ces nouvelles idées.

Un des efforts de la philosophie arabe avait été de distinguer, sans sortir des cadres de la philosophie d'Aristote, le premier principe des êtres dérivés de lui ou créés par lui ; entreprise difficile, si l'on se souvient de la métaphysique

d'Aristote ; cette métaphysique en effet, par ses spéculations sur les mobiles et les moteurs, aboutissait à poser une multiplicité de moteurs immobiles, intelligences motrices des cieux, âmes des animaux, dont on ne voyait pas clairement comment ils dépendaient d'un principe unique. Cela s'accordait fort peu avec le monothéisme de toutes les religions issues du judaïsme. On se rappelle comment Al Farabi, puis Avicenne se tirèrent de ce mauvais pas ; c'est par un caractère intrinsèque, la nécessité, que le principe suprême se distingue des moteurs qui sont dérivés de lui : l'être nécessaire a de soi tout ce qu'il est ; il est simple et unique. Les moteurs dérivés sont au contraire des êtres possibles en eux-mêmes qui n'existent que sous l'influence de l'être nécessaire qui les fait passer à l'acte.

Aristote ne pouvait devenir monothéiste si l'on n'ajoutait à sa doctrine quelque distinction de ce genre ; et Guillaume d'Auvergne l'introduit en effet dans la scolastique, non sans la rattacher aussi à Boèce ; c'est la célèbre distinction de l'essence et de l'existence : « Dieu est l'être *(ens)* dont l'essence est d'être *(esse)*, c'est-à-dire que lui-même et l'être que nous lui attribuons quand nous disons : il est, sont une seule et même chose. » Au contraire, la créature est comme faite de l'union de deux choses, ce qu'elle est *(quod est)* ou son essence, et ce par quoi elle est *(quo est)* qui est nécessairement distinct de son essence, puisque cette essence ne peut exister par elle-même.

Toutefois cette distinction, qui servait à établir le monothéisme, introduisait, telle qu'elle était présentée par Avicenne, un nouveau danger ; en effet, si le rôle du principe suprême est de faire passer à l'acte des êtres possibles, il faut bien qu'ils existent comme possibles antérieurement à cette action ; le possible est alors une matière indépendante de l'être suprême : c'est seulement ainsi qu'Avicenne peut expliquer la multiplicité dans les créatures. Tout au contraire, pour Guillaume, le possible n'est pas une entité distincte de Dieu, mais seulement le pouvoir que Dieu a de lui donner l'être[2].

À cette nuance d'interprétation se rattache la critique qu'il adressait aux « péripatéticiens », lesquels soutenaient l'éter-

2. Cf. ROLAND-GOSSELIN, dans son édition du *De Ente et Essentia* de saint THOMAS, p. 164.

nité du monde en s'appuyant sur ce principe que nous avons rencontré si souvent : une essence immuable ne peut commencer à produire à un certain moment. Guillaume répond qu'il ne pourrait alors y avoir aucun changement dans le monde qui ne se réduise à ce qui précède, c'est-à-dire aucun véritable changement, le changement étant la production du nouveau. On le voit, les péripatéticiens, appuyant l'éternité du monde sur la simplicité du premier principe, ne pouvaient expliquer le multiple et le changeant que grâce à une matière indépendante ; la négation de cette matière amenait soit à nier ce changement, soit à mettre en Dieu un pouvoir créateur, bien différent de l'acte pur d'Aristote.

Du même esprit partent les critiques de Guillaume contre les théories arabes de la connaissance qui introduisaient dans l'âme même l'opposition de matière et de forme, en montrant l'intellect en puissance passant à l'acte sous l'influence d'un intellect toujours en acte. Guillaume non seulement refuse d'accepter cet intellect agent séparé qu'Avicenne (et selon lui Aristote) plaçait dans la sphère de la Lune ; mais il réfute une théorie anonyme des péripatéticiens chrétiens qui, faisant de l'intellect agent comme de l'intellect matériel une faculté de l'âme elle-même, attribuait au premier une action qui consiste à faire passer à l'acte les signes intelligibles qui sont en puissance dans le second ; on attribuerait à l'âme une science toujours actuelle qui, comme la réminiscence de Platon, rendrait inutile toute instruction. Guillaume n'admet en l'âme qu'un intellect unique, qu'il appelle l'intellect matériel ; de cet intellect se développent, comme de la semence l'être adulte, et sous l'influence des sensations et des images, les formes intelligibles dont il est gros. L'on sent à quel point cette théorie s'éloigne de celle qui réduit l'intelligence à la faculté d'abstraire ; l'abstraction n'est pas, selon Guillaume, inhérente à la connaissance des formes intelligibles ; elle vient de notre imperfection et de la faiblesse de notre vue spirituelle ; le type de la connaissance intellectuelle, c'est la connaissance de soi, c'est-à-dire de ses opinions, de ses doutes, donc d'un être particulier.

V. – Dominicains et franciscains

Des attitudes plus nettes que celle de Guillaume d'Auvergne allaient engendrer les conflits qui agitèrent les Universités de Paris et d'Oxford pendant toute la seconde moitié du XIIIe siècle. Vers la fin du siècle, en 1284, alors que ces agitations étaient presque apaisées, le franciscain Jean Peckham, archevêque de Canterbury, écrivait à la curie romaine : « Que la sainte Église romaine daigne considérer que la doctrine des deux ordres (franciscain et dominicain) est actuellement en opposition presque complète sur toutes les questions dont il est permis de disputer ; la doctrine de l'un de ces deux ordres, délaissant et, jusqu'à un certain point, méprisant les enseignements des Pères, se fonde presque exclusivement sur les enseignements des philosophes. »[3] Et il précisait en une lettre de 1285 à l'évêque de Lincoln : « Vous savez que nous ne réprouvons aucunement les études philosophiques pour autant qu'elles servent aux dogmes théologiques ; mais nous réprouvons ces nouveautés profanes qui, contre la vérité philosophique et au détriment des Pères, se sont introduites il y a environ vingt ans dans les profondeurs de la théologie, entraînant le rejet et le mépris manifestes de la doctrine des Pères. Quelle est donc la doctrine la plus solide et la plus saine, celle des fils de saint François, c'est-à-dire de frère Alexandre de Hales, de frère Bonaventure et de leurs pareils dont les œuvres [...] se fondent à la fois sur les Pères et sur les philosophes ; ou bien cette doctrine nouvelle qui lui est presque totalement contraire, qui consacre ses forces à détruire et à ébranler tout ce qu'enseigne saint Augustin sur les règles éternelles et la lumière immuable, les puissances de l'âme, les raisons séminales innées dans la matière ? »

Ainsi deux esprits s'opposent : l'esprit franciscain, nourri de saint Augustin et représenté par Bonaventure ; l'esprit dominicain, issu d'Aristote, et représenté par Albert le Grand et par Thomas d'Aquin. D'un côté, une doctrine où la philosophie, mal distinguée de la théologie, s'efforce, selon le modèle néoplatonicien, d'atteindre au moins par image la réalité divine :

3. Cité par GILSON, *Études de philosophie médiévale*, p. 120.

de l'autre, une séparation de principe entre la théologie révélée et une philosophie qui, par son point de départ, l'expérience sensible, par sa méthode toute rationnelle, affirme son autonomie et son indépendance vis-à-vis de la théologie.

Il est pourtant insuffisant d'opposer sommairement l'augustinisme franciscain au péripatétisme dominicain. En premier lieu, saint Bonaventure n'hésite pas, sur bien des points, à suivre Aristote. En second lieu, au sein même de leur ordre, saint Albert et saint Thomas trouvent bien des adversaires ; et c'est un dominicain, Robert Kilwardby qui, archevêque de Cantorbery, fit condamner en 1277 des propositions thomistes. En troisième lieu, saint Thomas n'était pas moins opposé que saint Bonaventure à une certaine manière de comprendre le péripatétisme, qui aboutissait à des conclusions directement contraires à la foi chrétienne ; nous voulons parler de Siger de Brabant et du mouvement que l'on a appelé l'averroïsme latin. Enfin les deux ordres se trouvent encore réunis sur le terrain pratique : il était, en effet, dans les intentions des papes de leur confier plutôt qu'au clergé séculier l'enseignement théologique à l'Université de Paris et, dès 1231, une chaire est occupée par chacun des deux ordres mendiants ; de là une polémique ardente des séculiers contre les réguliers ; elle se marque par le *De periculis novissimorum temporum* (1255), où Guillaume de Saint-Amour contestait aux moines le droit d'enseigner et à qui saint Thomas répliqua par le *Contra impugnantes Dei cultum.*

VI. – Saint Bonaventure

On sait comment saint Bonaventure lui-même oppose l'esprit des deux ordres : « Les prêcheurs (dominicains) s'adonnent surtout à la spéculation, de quoi ils ont reçu leur nom, et ensuite à l'onction ; les mineurs (franciscains) s'adonnent principalement à l'onction et ensuite à la spéculation. » Saint François d'Assise, le fondateur de l'ordre des mineurs, avait donné un élan nouveau à la vie spirituelle plus qu'à la doctrine, et s'il recommandait aux frères d'étudier, c'était « à condition d'agir avant d'enseigner »[4]. Et il y eut parmi les

4. BONAVENTURE, *in Hexameron*, 22, 21, cité par GILSON, *Saint Bonaventure*, p. 3.

franciscains un parti, celui des spirituels, qui répugnait à tout enseignement doctrinal, inspiré par Joachim de Flore, dont la pensée sur l'Évangile éternel se rattache aux hérésies sur le règne de l'Esprit. Ces vues rencontraient quelque complaisance chez le général même de l'ordre, Jean de Parme, lequel, en 1257, dut donner sa démission et fut condamné par un tribunal présidé par le nouveau général de l'ordre qui n'était autre que saint Bonaventure.

On voit mieux par là le problème qui se pose aux franciscains doctrinaires et théologiens : concilier l'enseignement doctrinal et raisonné avec la libre spiritualité franciscaine, ou plutôt faire de la doctrine un élément inséparable de cette illumination intérieure en quoi consiste la vie spirituelle. Dès avant Bonaventure, il y eut des franciscains doctrinaires : Alexandre de Halès (1170-1245), maître de théologie à Paris, dont la *Somme* (rédigée par ses disciples sur le plan des *Sentences* du Lombard), tout en n'ignorant pas l'aristotélisme, restait fidèle à la tradition augustinienne ; Jean de La Rochelle (1200-1245) : l'un et l'autre connaissent et même admettent, pour le domaine limité de la connaissance naturelle, la doctrine aristotélicienne de la connaissance ; c'est par l'influence d'un intellect agent que l'intellect possible peut abstraire des images issues des sens les formes intelligibles ; mais lorsqu'il s'agit d'objets qui dépassent les aptitudes de l'homme, la connaissance devient illuminative et a pour agent Dieu lui-même.

Mais Jean Fidanza de Toscane (1221-1274), qui fut surnommé Bonaventure, le *docteur séraphique* qui enseigna à Paris de 1248 à 1255, et fut général de son ordre à 36 ans, est le plus remarquable représentant de cet esprit. Tout l'enseignement de saint Bonaventure est un itinéraire de l'âme vers Dieu suivant le titre *(Itinerarium mentis in Deum)* que porte une de ses dernières œuvres : à un moment où les dominicains produisaient tant d'œuvres philosophiques, l'on en chercherait vainement une seule dans la liste des siennes : de grands *Commentaires sur les Sentences* et une foule d'opuscules sur des sujets purement théologiques ou mystiques. Mais, dans cet itinéraire, il rencontre la raison et la philosophie, et il en assimile tout ce qui peut servir à conduire à une vie spirituelle supérieure.

Mise ainsi à sa place dans l'élan qui nous mène à Dieu, la raison philosophique n'a de signification que dans la mesure où elle est tournée vers Dieu ; elle indique une étape transitoire entre un stade inférieur où nous connaissons moins Dieu et un stade supérieur où nous le connaîtrons davantage, un des moments où nous passons en allant de l'état de simple croyance à la contemplation. « On commence par la stabilité de la foi, et l'on progresse par la sérénité de la raison pour parvenir à la suavité de la contemplation. »[5] Saint Bonaventure reste tout à fait dans la ligne de la philosophie néoplatonicienne : la raison conçue comme un intermédiaire entre la croyance et une intuition intellectuelle qui saisit d'emblée le principe : nulle idée chez lui d'une raison qui, dans la sphère où s'appliquent ses règles, se suffirait à elle-même et qui créerait des sciences autonomes. La raison non moins que la foi, d'une part, et la contemplation, de l'autre, résultent chez lui d'une grâce sanctifiante qui se manifeste d'abord, par la vertu de la foi *(credere)*, puis par le don de l'intelligence de ce que l'on croit *(intelligere credita)*, enfin par la béatitude de la contemplation *(videre intellecta)* : c'est là le schème des degrés de la connaissance, tel que Platon le traçait à la fin du VIe livre de la *République* : l'accent de dévotion qui s'y ajoute ne saurait rien changer au fond des choses.

Il s'ensuit que la philosophie ne doit pas être, pour Bonaventure, le fruit d'une curiosité qui veut atteindre les choses en elles-mêmes, mais d'une tendance religieuse qui nous porte vers Dieu. « Les créatures peuvent être considérées ou bien comme des choses ou bien comme des signes »[6] ; c'est comme signes que les considère Bonaventure ; en tout, il cherche des expressions, des images, des vestiges, des ombres de la nature de Dieu : les solutions des questions les plus techniques, où il s'oppose à saint Thomas, sont commandées chez lui par ce vaste symbolisme qui lui fait considérer la nature, à l'égal de la Bible, comme un livre dont il faut déchiffrer le sens divin. Dieu, la création, le retour de l'âme à Dieu par la connaissance et l'illumination ; ou si l'on aime mieux : Dieu cause exemplaire, Dieu cause efficiente, Dieu cause finale, tels sont les trois uniques thèmes de la philosophie.

5. Cité par GILSON, p. 115.
6. Cité par GILSON, p. 209.

L'existence de Dieu est elle-même une évidence : évidence pour l'âme qui, en se connaissant, se connaît comme l'image de Dieu, et qui, connaissant les choses imparfaites, composées, mobiles, saisit par là même l'être parfait, simple, immuable dont elles sont les effets. Dieu comme cause exemplaire est l'objet de la métaphysique proprement dite : Bonaventure affirme avec force contre Aristote l'existence des Idées platoniciennes ; en elles seules, Dieu trouve son expression véritable et complète et sa première ressemblance ; aussi bien le monde des Idées n'est pas une créature, il est Dieu même comme Verbe ou comme Fils ; il est donc un et simple et il n'apparaît multiple qu'autant qu'il donne naissance à une multiplicité finie de choses sensibles. Le monde intelligible de Bonaventure n'est pas celui de Plotin, d'abord parce qu'il n'est pas inférieur à son principe, ensuite parce qu'il n'est pas un intermédiaire entre Dieu et le monde sensible et comme une première création, toute spirituelle, du monde ; et en ce sens, Bonaventure n'est nullement platonicien ; rien ne vient combler le gouffre infini qui sépare la créature du créateur ; rien en revanche ne vient faire obstacle au retour de l'âme à Dieu.

C'est pourquoi Dieu, comme cause efficiente ou créatrice, doit être différent de Dieu comme cause exemplaire : dans l'unité infinie du Verbe qui est le modèle d'une infinité de mondes possibles, la volonté de Dieu choisit un de ces mondes pour des raisons qui nous sont entièrement impénétrables. Bonaventure refuse en effet d'admettre que la raison du meilleur puisse enchaîner la volonté de Dieu qui serait astreint à créer le meilleur des mondes possibles ; notion qui n'a même point de sens puisque, quel que soit le monde choisi, l'on peut à l'infini en concevoir un meilleur. Par ce « volontarisme » qui ira s'accentuant dans les écoles franciscaines, Bonaventure s'oppose encore plus formellement à toute tentative pour établir une continuité entre Dieu et la créature.

Aussi, dans sa conception des créatures, tout est fait à la fois pour montrer en elles le signe de l'activité immédiate de Dieu et pour empêcher toute confusion avec la divinité : deux exigences qui sont sinon contradictoires, du moins opposées, l'une tendant à saisir en tout l'irradiation divine, l'autre à proclamer en tout la déficience de la créature. Déficience, la multiplicité des créatures, incapables de recevoir autrement qu'en se multipliant la communication et l'effusion de la per-

fection divine ; déficience, la nécessité, pour toute créature, d'être composée de forme et de matière, la matière soulignant le côté passif de son être. Bonaventure n'a pas hésité à soutenir, avec les autres franciscains et contre saint Thomas, qu'il n'existait aucune forme pure dans la création, et que les anges eux-mêmes, qui sont des intelligences séparées, et aussi les âmes humaines, qui sont des êtres spirituels, sont faits d'un couple de forme et de matière ; il suffit en effet qu'un être soit changeant, actif et passif, individuel et capable de rentrer dans une espèce ou un genre pour qu'on puisse dire qu'il contient de la matière, c'est-à-dire de l'être en puissance ou une possibilité d'être autre ; or, c'est le cas des âmes et même des anges qui sont de véritables individus, contrairement à ce que croit saint Thomas. C'est encore par le sentiment de cette déficience que saint Bonaventure a accepté, contre saint Thomas, la thèse de la pluralité des formes : on sait que, pour Aristote, la forme d'un être est ce qui fait qu'il soit effectivement ce qu'il est ; c'est grâce à la présence en lui de la forme humanité qu'un homme est homme ; chaque substance, étant une, doit donc avoir une forme substantielle unique ; cette forme détermine et fixe complètement la nature de la substance. Or cette conclusion n'est pas acceptée par Bonaventure : considérer la forme comme parachevant et consommant l'être de manière que rien de substantiel ne puisse s'y ajouter, ce serait admettre que la créature puisse être parfaite et achevée : en réalité, si la forme donne une perfection à la substance, ce n'est point pour l'y fixer, c'est pour la disposer à recevoir une autre perfection qu'elle ne pourrait elle-même lui donner ; on peut concevoir, par exemple, que la lumière s'ajoute à un corps déjà constitué pour en stimuler l'activité, comme une forme substantielle nouvelle. Du même esprit provient la réponse qu'il donne à la question de la production de la forme ; on se rappelle un célèbre théorème d'Aristote : un être en puissance ne peut devenir être en acte que sous l'influence d'un être déjà en acte ; cela implique que la forme qui va naître dans l'être en puissance n'y est point du tout présente, mais va en être comme tirée sous l'influence de l'être en acte (éduction des formes) ; or cette théorie donnerait à l'être en acte une efficace qu'il ne peut avoir ; cette efficace sera réduite à ses justes limites si l'on admet avec saint Augustin que l'être en puissance contient les raisons séminales

que l'influence de l'être en acte ne fait que manifester et développer.

On voit donc l'unité de toutes ces thèses dont plusieurs opposent le penseur franciscain à saint Thomas : multiplicité, composition hylémorphique universelle, pluralité des formes, raisons séminales, autant de manières de rendre impossible un monde physique qui serait autonome et aurait en lui son principe d'explication. Thèses en parfait accord avec la seconde exigence, selon laquelle on doit retrouver dans la créature les traces d'irradiation divine : simple analogie d'ailleurs, comme l'égalité qu'il y a entre deux rapports, et non ressemblance véritable comme celle qu'il y a entre Dieu et les Idées ; le type de cette analogie ; c'est l'image de la Trinité que saint Augustin retrouvait dans les rapports entre les trois facultés de l'âme humaine ; mais cette analogie a elle-même des degrés, depuis les ombres ou vestiges des attributs divins que l'observateur trouve dans les choses de la nature jusqu'à l'image véritable qui, dans l'âme humaine, prend directement conscience de sa propre ressemblance à Dieu. Par l'effet de la grâce surnaturelle, cette image analogique se transformera chez les élus en une similitude véritable, qui est la déification de l'âme.

C'est moins en elle-même que par rapport à cet état final que saint Bonaventure analyse la connaissance intellectuelle et interprète les données d'Aristote et des Arabes sur ce sujet. Il accepte la distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible ; mais d'abord, comme Alexandre de Halès et saint Thomas, il fait de l'un comme de l'autre une faculté de l'âme, et refuse de voir dans l'intellect agent une réalité distincte et la dernière des intelligences célestes : la négation de l'intellect agent séparé est, chez lui, un aspect de ce même état d'esprit qui le détourne d'accepter un intermédiaire quelconque entre Dieu et l'âme. De plus, l'intellect agent n'est pas à l'intellect possible comme un pur agent à un pur patient ; l'intellect agent aide simplement l'intellect possible à faire l'opération d'abstraction nécessaire pour extraire des images de l'imagination les formes intelligibles ; mais c'est l'intellect possible qui fait lui-même l'opération et qui livre à l'intellect agent les espèces qu'il contemple[7]. Enfin, l'abstraction sur le sensible

7. GILSON, p. 354.

n'est pas pour lui le seul type de connaissance intellectuelle : l'empirisme d'Aristote n'est juste que dans la connaissance du monde sensible ; quand il s'agit des principes, des vertus morales et de Dieu, notre manière de connaître est toute différente ; pour la connaissance des principes, tels que celui de contradiction, il y faut bien des espèces sensibles ; mais la « lumière naturelle » qui est en nous permet de les acquérir immédiatement et sans nul raisonnement ; quant aux vertus morales, la connaissance n'en est due à aucune espèce sensible mais à l'inclination que nous sentons en nous vers le bien et à la connaissance immédiate que cette inclination est droite ; enfin Dieu nous est connu par simple réflexion sur nous-mêmes, puisque nous sommes faits à son image. En un mot, sous le nom de connaissance de nous-mêmes et de Dieu, saint Bonaventure admet une connaissance directe qui ne passe pas par le circuit du sensible.

Si l'on veut maintenant justifier cette connaissance et voir en quoi consiste sa vérité, on sera amené à la rapporter toute à l'illumination divine. Bonaventure part ici du vieux principe platonicien (repris par Avicenne), selon lequel il n'y a de connaissance que là où l'esprit atteint l'être, c'est-à-dire une réalité stable et identique. Or atteindre l'être, ce n'est pas précisément voir Dieu, ni voir les idées et les raisons éternelles en Dieu ; l'idée de l'être est comme un cadre que nous nous efforçons d'appliquer à des réalités qui ne la comportent pas exactement et qui, pour cette raison, ne peuvent être l'objet d'une connaissance certaine et entière ; mais cette idée ne peut exister que grâce à la présence et l'influence en nous de ces raisons éternelles que nous ne possédons pas ; et ainsi la connaissance la plus humble se définit non pas en elle-même mais à titre d'image effacée de la connaissance pleine et certaine que Dieu a de sa propre raison.

La philosophie de saint Bonaventure représente donc un type de pensée d'une grande importance historique. Elle est dominée par ce qu'il considère comme la vérité fondamentale : l'âme a une destinée surnaturelle qui nous est connue par la révélation chrétienne. Dans la recherche des autres vérités, on ne peut procéder comme si nous ignorions celles-là, et comme si nous avions une méthode autonome pour déterminer le vrai et le faux : toutes les vérités s'ordonnent, au contraire, par rapport à celle-là. La nature et l'âme ne se

comprennent que tournées vers Dieu : la nature comme la trace des attributs divins, l'âme par sa fonction essentielle d'amour qui nous unit à Dieu.

Il est aisé de voir pourtant que, historiquement, le principe de cette philosophie, bien qu'absorbé par des penseurs chrétiens, ne touche en aucune façon à l'orthodoxie chrétienne. Nous reconnaissons ici l'antique principe néo-platonicien, né en dehors de toute influence chrétienne : un être n'est pleinement ce qu'il est qu'en vertu de la conversion qui le tourne vers son propre principe dont il reçoit les effluves ; doctrine dont les œuvres d'un successeur de Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta, (1235-1302), maître de théologie à Paris, puis général de l'ordre en 1287, devaient montrer encore plus nettement l'opposition à l'aristotélisme de saint Thomas. Dans ses *Quaestiones de cognitione*, il relève l'empirisme de « certains philosophes » qui nient qu'aucune influence spéciale de la lumière divine ne soit indispensable dans la connaissance, et qui attribuent toute connaissance à la faculté naturelle de l'intellect agent, reniant ainsi l'autorité du « principal docteur » saint Augustin. Il affirme à l'inverse que « tout ce qui est connu avec certitude d'une connaissance intellectuelle est connu dans les raisons éternelles et dans la lumière de la première vérité ». Même fidélité au platonisme chez le franciscain Jean Peckham (vers 1220-1292), qui étudia, puis enseigna à Paris et fut maître de théologie à l'Université d'Oxford. La force de ce mouvement platonico-augustinien nous fait comprendre les conditions dans lesquelles s'est développé le mouvement inverse, le mouvement aristotélicien, chez Albert le Grand et saint Thomas.

VII. – Saint Albert le Grand

Le premier des grands péripatéticiens chrétiens est le dominicain Albert le Grand (1206-1280), le « docteur universel » ; Albert n'est pas seulement le maître de théologie qui enseigna à Paris de 1245 à 1248 et fut lecteur à Cologne de 1248 à 1260 et de 1270 à sa mort ; si, à partir de 1250, il écrivit des paraphrases de tous les traités connus d'Aristote, en y intercalant même des traités de son cru sur les questions qui rentraient dans le plan d'Aristote mais avaient été négligées

par lui (comme le *De Mineralibus*) et en y ajoutant le commentaire de l'apocryphe *De Causis* (qu'il sait n'être pas d'Aristote et qu'il considère comme extrait par David le Juif des écrits d'Aristote et d'Avicenne), il est aussi l'auteur de traités de théologie dogmatique comme le *Commentaire des Sentences* et la *Summa de creaturis* et d'écrits mystiques comme le commentaire du pseudo-Denys ; enfin, il joue un rôle actif comme défenseur de l'ordre des prêcheurs contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour en 1256, comme légat du pape et prédicateur de la croisade en Allemagne (1263).

Extrême diversité et extrême étendue qui, dans la joie où il est de faire l'inventaire des richesses contenues dans l'encyclopédie d'Aristote et d'ajouter même à ces richesses, lui masquent la plupart du temps le peu de cohérence de sa pensée. Albert paraît en avoir le sentiment, et c'est alors qu'il fait des déclarations comme celles-ci : « En tous mes livres philosophiques, je n'ai jamais rien dit de mien, mais j'ai exposé aussi fidèlement que je l'ai pu les opinions des péripatéticiens ; [...] s'il se trouve que j'ai quelque opinion à moi, nous la ferons paraître, s'il plaît à Dieu, dans nos livres théologiques plutôt que dans nos traités philosophiques. »[8]

Aussi est-ce un jeu d'opposer Albert à lui-même et son augustinisme à son péripatétisme. Parfois, il se contente de juxtaposer. Ainsi, dans la *Somme de Théologie*[9], il avertit qu'il y a une double notion de l'âme, la notion aristotélicienne de l'âme comme forme du corps organisé, et la théorie théologique qu'il tire surtout des écrits de saint Augustin : d'un côté la description du mécanisme de la vie intellectuelle et volontaire, d'un autre côté la description de facultés étagées les unes au-dessus des autres qui montrent l'âme s'élevant progressivement de la connaissance sensible jusqu'à Dieu : rien de semblable entre la sensation d'Aristote, acte commun du sentant et du senti, et la sensualité d'Augustin qui rattache l'âme à la terre en lui faisant chercher l'utile et fuir le nuisible ; rien de pareil, quoi qu'en pense Albert, entre la distinction augustinienne de la raison supérieure qui nous dirige et de la raison inférieure qui nous fait connaître la loi morale, et la distinction péripatéticienne de l'intellect agent et de

8. Cité par SCHNEIDER, *Die Psychologie des Albertus*, p. 295 *sq.*
9. Tr. 12, quaest. 73.

l'intellect possible ; enfin distinction radicale, admise par Albert, entre la volonté (προαίρεσις ou *electio*) chez Aristote, qui suit le jugement de l'entendement, et la notion exclusivement théologique du libre arbitre, « faculté de la raison et de la volonté par laquelle est choisi le bien, si la grâce nous assiste, ou le mal, si elle fait défaut ». Rien ne correspond chez Aristote à la *synteresis,* « cette étincelle de conscience qui, selon saint Jérôme, ne s'éteint pas dans l'âme d'Adam, même chassé du Paradis », faculté de connaître les règles morales suprêmes, « dont les philosophes ne parlent pas, parce qu'ils divisent les facultés de l'âme d'après leurs objets généraux, tandis que les théologiens savent distinguer entre le droit divin et le droit humain ». Ainsi les vues des « saints » sur l'âme considérée en dehors de tout rapport avec le monde sensible complètent les vues du philosophe qui ne connaît l'âme qu'en rapport avec le corps.

Pourtant, à d'autres égards, la doctrine d'Albert indique des habitudes d'esprit bien nouvelles par rapport à l'augustinisme régnant ; le niveau auquel peut atteindre la raison philosophique est en quelque sorte abaissé : il ne s'agit plus comme chez saint Anselme de trouver par l'intellect les raisons des dogmes révélés, incarnation ou trinité : ce sont là des articles qui sont et resteront de pure foi. La raison philosophique ne peut procéder que des effets aux causes, et ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance est dernier dans l'ordre de l'être : c'est dire que nous ne pouvons atteindre Dieu que par le monde sensible, par une preuve cosmologique allant de l'effet à la cause, et non par une preuve ontologique. De la considération du monde, on peut sans doute conclure à Dieu, mais on ne peut même pas savoir avec une entière certitude rationnelle si le monde a ou non commencé dans le temps ; les arguments pour l'éternité que l'on trouve chez Aristote équilibrent presque les arguments contraires et, seule, la révélation peut trancher la question.

Albert a, d'une manière générale, une tendance à séparer les termes entre lesquels le platonisme augustinien cherche une continuité et une hiérarchie. Voici quelques aspects de cette tendance : les augustiniens du XIII[e] siècle, sous l'influence plus ou moins proche d'Avicebron, avaient admis dans toutes les créatures, aussi bien spirituelles que corporelles, une composition hylémorphique : l'ange et l'âme, aussi bien que le

corps, sont composés de matière et de forme. Contrairement à cette vue et suivant Aristote avec sa théorie de l'intelligence motrice qui est un acte pur et de l'âme qui est une forme, Albert refuse d'admettre une matière comme composant des êtres spirituels. Ce refus a pour effet de transformer sa vision de l'univers ; comme la forme (par exemple celle de l'homme) est par elle-même un universel, comme le principe d'individuation est dans les accidents provenant de la matière qui s'ajoute à la forme, il s'ensuit que la nature de l'homme individuel, composé d'une âme et d'un corps, n'a presque plus rien de commun avec celle de l'ange : les anges, étant des formes pures, doivent par là même différer entre eux comme des espèces, non comme des individus ; aucune des facultés de même nom n'est la même chez l'ange et dans l'âme humaine, dans l'âme qui, liée au corps, n'atteint le rationnel que par une opération d'abstraction sur les images sensibles, tandis que l'ange a une connaissance intuitive, exempte d'erreur et de recherche ; l'intellect agent, intuitif chez l'ange, est, chez l'homme, une simple clarté indistincte qui emprunte aux images sensibles toutes les distinctions des genres et des espèces[10].

Ainsi l'on a partout l'impression de profondes cassures dans la continuité universelle : Albert refuse même d'admettre tout ce qui, dans la théorie de la connaissance intellectuelle chez les péripatéticiens arabes, aurait rapproché l'homme de Dieu ; l'intellect agent qui, chez Averroès, était l'intelligence motrice de la dixième sphère contenant actuellement en elle tous les intelligibles, qui, par conséquent, était commun à tous les hommes, est remplacé par un intellect agent qui est une partie de l'âme humaine ; il y a donc autant d'intellects agents qu'il y a d'âmes ; il est d'ailleurs vide de formes et n'a d'autre fonction que d'abstraire les formes des images sensibles données d'ailleurs. Si une intelligence séparée ou angélique influe sur nous, le résultat de cette influence est une révélation, qui est entièrement distincte de la connaissance naturelle[11].

Dans ces conditions, on comprend comment l'étude de la nature pour elle-même a pu intéresser Albert, comment, grâce

10. *Summa creat.*, traité VI, éd. de 1651, XIX, p. 77-182.
11. *Summa de homine*, qu. 53, art. 3.

à ce principe que « l'expérience seule donne la certitude » en des questions de zoologie, de botanique ou de minéralogie, ces sciences commencent à devenir chez lui autre chose que des bestiaires fantastiques ou des symboliques traditionnelles.

Les dominicains allemands, qui propagèrent à Cologne les doctrines d'Albert, Hugues de Strasbourg et Ulrich de Strasbourg , sont encore fort mal connus : il semble pourtant que le second d'entre eux se rapproche bien plus que son maître du péripatétisme arabe et qu'il est au début du mouvement mystique qui aboutira à Maître Eckart.

VIII. – Saint Thomas d'Aquin

Mais c'est surtout chez Thomas d'Aquin, le « docteur angélique », que s'affirme et se précise le mouvement d'idées inauguré par Albert. Né en 1227 au château de Rocca-Secca, de la famille des comtes d'Aquin, devenu dominicain dès 1243, il est élève d'Albert le Grand à Paris de 1245 à 1248, puis à Cologne ; de 1252 à 1259, nouveau séjour à l'Université de Paris, où il devient maître en 1257 ; de 1259 à 1268, il habite l'Italie, et il entre en relation avec le dominicain helléniste Guillaume de Moerbeke, par qui il a des traductions d'Aristote faites directement sur le texte grec ; de 1268 à 1272, il enseigne à Paris, où il a à se défendre à la fois contre les ennemis des réguliers, contre Siger de Brabant et les averroïstes de la Faculté des Arts, contre les augustiniens qui s'efforcent de le faire condamner ; il quitte Paris pour Naples en 1272 et meurt en 1274 en se rendant au concile de Lyon.

Dans son second séjour à Paris (1252-1259), il écrit, outre son Commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard, les trois traité *De Ente et Essentia, De Veritate, Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (au moment des attaques de Guillaume de Saint-Amour contre les mendiants). Du séjour en Italie et des relations avec Guillaume de Moerbeke (1259-1268) datent ses commentaires : commentaires d'Aristote (*De Interpretatione, Analytiques postérieurs, Physique, Métaphysique* (12 livres), *Éthique, De l'âme, Météores, De Coelo* I à III, *De Generatione, Politique* I à IV), commentaire du *Livre des causes* (dont il découvre l'identité avec les *Éléments de théologie* de Proclus, que traduit Guillaume de Moerbeke), commentaires des traités théologiques

de Boèce, des *Noms divins* de l'Aréopagite. Dans la même période, il écrit la *Summa contra gentiles* (1259-1260), et il commence en 1265 la *Summa theologica* qu'il continue, sans l'achever, jusqu'en 1273. En son dernier séjour à Paris, il écrit des œuvres polémiques, le *De Unitate intellectus contra Averroistas*, contre Siger de Brabant, le *De Perfectione vitae spiritualis* et le *Contra retrahentes a religiosa ingressu*, contre les ennemis des ordres mendiants ; le *De aeternitate mundi contra murmurantes*, contre les ennemis du péripatétisme. Enfin, il écrivit en diverses périodes et sur divers sujets des *Quaestiones disputatae* et des *Quaestiones quodlibetales*, qui rédigent les discussions effectives qu'il soutenait oralement sur les sujets qu'on lui proposait à des époques fixées.

Malgré la limpidité tranquille et peut-être sans égale du style de saint Thomas, ses habitudes littéraires sont si éloignées des nôtres que l'on voit difficilement s'il existe un système thomiste et quel il est. Rien chez lui de cette émotion et de cette fougue qui, aux XIe et XIIe siècles, donnaient naissance à des œuvres synthétiques où la pensée s'expose en sa continuité ; par exemple dans la *Somme théologique*, rien qu'une suite de questions séparées en articles ; à chaque article s'alignent les arguments contre la thèse, les arguments pour, puis la réponse aux arguments contre ; nul arrêt, nulle vue d'ensemble (sauf exception ; par exemple *Somme*, prima pars, qu. 85, art. 1-3) dans ces discussions où l'on désire seulement l'emporter sur l'adversaire : la dialectique, entendue comme art de discussion, est devenue la maîtresse toute-puissante ; on apprend à disposer les arguments plutôt qu'à les inventer.

IX. – Saint Thomas *(suite)* : La raison et la foi

S'il en est ainsi, si le philosophe ou le théologien ne voit pas d'inconvénient à cette exposition morcelée et déchiquetée, c'est qu'il considère que son rôle n'est pas de faire la synthèse, puisqu'elle est déjà faite, ni de découvrir la vérité puisqu'elle est déjà trouvée. Le travail de saint Thomas suppose deux grandes synthèses qu'il accepte toutes faites comme des présuppositions de son œuvre propre : d'une part, l'organisation des vérités de la religion, telle qu'elle se présentait chez les sententiaires du XIIe siècle ; d'autre part, la synthèse

philosophique d'Aristote. Une partie de ses œuvres, les *Sommes*, suit le rythme des *Sentences*, qui finalement revient au rythme de la philosophie néo-platonicienne : ainsi la *Somme contre les Gentils* traite d'abord de Dieu, puis de la hiérarchie des créatures qui procèdent de lui, puis de la destinée de l'homme et de son retour à Dieu dans la vie éternelle. Dans une autre partie de ses œuvres, il analyse et commente les œuvres d'Aristote.

D'autre part, le rapport qu'il conçoit entre ces deux synthèses, la synthèse théologique des vérités révélées et la synthèse philosophique des vérités accessibles à la raison, laisse son esprit beaucoup plus tranquille et satisfait, beaucoup moins avide et passionné de recherche que celui d'un saint Anselme ou d'un Abélard ; tandis que, chez ceux-là, le rapport entre la raison et la foi était défini, si l'on ose dire, d'une manière dynamique, les vérités de foi étant proposées à la raison comme des vérités à pénétrer par elle dans un progrès illimité, il est défini chez saint Thomas d'une manière statique : il y a des vérités philosophiques accessibles à l'intelligence humaine ; il y a des vérités de foi qui excèdent son pouvoir ; aucun progrès ne peut conduire des unes aux autres. Si l'on peut raisonner en matière de foi, c'est seulement en tirant les conséquences des vérités de foi posées comme prémisses, jamais en démontrant ces vérités : ainsi l'on peut démontrer la nécessité de la grâce divine par cette raison que, sans elle, la destinée surnaturelle de l'homme serait impossible ; mais il faut d'abord que l'existence de cette destinée surnaturelle nous soit révélée.

Cette conception purement statique, il est important de voir que saint Thomas ne l'emprunte nullement à la tradition théologique, mais qu'elle résulte pour lui d'une doctrine de la connaissance tout entière empruntée à Aristote : « L'intellect humain ne peut arriver, par sa vertu naturelle, à saisir la substance de Dieu même, parce que la connaissance de notre intellect, selon le mode de la vie présente, commence par le sens ; et c'est pourquoi ce qui ne tombe pas sous les sens ne peut être saisi par l'intelligence humaine, à moins d'être conclu à partir des sens. Or les choses sensibles ne peuvent conduire notre intelligence à voir en elles ce qu'est la substance divine, parce que ce sont des effets qui n'égalent pas la

vertu de la cause »[12]. Ainsi l'empirisme d'Aristote est érigé en sauvegarde contre l'indiscrétion d'une raison qui voudrait scruter les mystères ; les choses sensibles ne sont plus, comme chez Bonaventure, des signes à interpréter pour y voir la présence divine, mais de simples effets par lesquels nous remontons, au moyen d'un pénible raisonnement, jusqu'à une cause que nous ne saisissons pas en elle-même, mais en ses relations à ses effets.

Enfin le principe même de cette conception des rapports de la raison et de la foi supprime un des moteurs les plus puissants de la pensée philosophique dans les siècles précédents ; nous voulons parler de ces contradictions entre la raison et la foi d'où résulte, pour ajuster l'une à l'autre, un effort vers l'accord, qui est générateur de pensée philosophique. Saint Thomas part de ce principe que la vérité ne saurait être contraire à la vérité ; il s'ensuit que nulle vérité de foi ne saurait infirmer une vérité de raison, ou inversement. Mais, comme la raison humaine est débile, comme l'intelligence du plus grand philosophe, comparée à l'intelligence d'un ange, est bien inférieure à ce qu'est l'intelligence du paysan le plus simple comparée à la sienne propre, il s'ensuit que lorsqu'une vérité de raison nous paraît contredire une vérité de foi, nous pouvons être sûrs que la prétendue vérité de raison n'est qu'une erreur et qu'une discussion plus serrée nous en montrera la fausseté. La philosophie reste donc servante de la foi, non pas que la foi fasse appel à elle comme à une auxiliaire pour s'éclairer elle-même, non pas qu'elle mêle ses affirmations au tissu des argumentations rationnelles (car la philosophie est pleinement autonome, en tant que mode de connaissance), mais parce que la théologie la domine en la déclarant incapable de prouver tout ce qui serait contraire à la foi. Une hiérarchie de ce genre paraît rendre inutile tout effort d'ajustement réciproque ; aucun véritable conflit n'est en principe à craindre entre la foi et la raison, pas plus qu'entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel qui, d'en haut et du dehors, donne au premier ses conditions et les limites de son office.

12. *Summa contra Gentiles*, I, 3.

X. – Saint Thomas *(suite)* : La théorie de la connaissance

Pourtant il faut bien l'entendre : entre la théorie thomiste des rapports de la raison et de la foi et la théorie thomiste de la réalité, il y a, sinon une opposition, du moins un contraste qui explique le développement de la philosophie. Entre le mode de connaître par raison et le mode de connaître par révélation, la discontinuité est complète, et le premier ne nous fera jamais monter ni même aspirer au second ; en revanche, dans l'être même, dans la réalité, il y a, comme les néo-platoniciens l'ont toujours enseigné et comme saint Thomas le croit aussi, continuité complète, si bien que, en soi, dans le réel, il n'y a aucune séparation ni coupure entre les aspects du réel qui nous sont donnés par la raison, et la réalité qui nous est connue par la révélation, ou celle qui est atteinte par la connaissance des anges et par la vision béatifique. Or, du moment que la connaissance, si humble qu'elle soit, atteint d'emblée l'être même et que l'être est d'un seul tenant, il est impossible qu'il n'y ait point une portion commune entre les vérités de raison et les vérités de foi, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas certaines vérités (telles que l'existence de Dieu) qui soient rationnellement démontrables autant que révélées.

Ces considérations abstraites peuvent s'éclairer historiquement de la manière suivante ; on connaît le contraste entre la théologie d'Aristote et celle de néo-platoniciens : Aristote saisit Dieu uniquement comme le premier moteur du monde sensible ; il le saisit d'ailleurs ainsi par une démonstration rationnelle, et en employant les principes communs de sa physique et de sa métaphysique ; la démonstration de l'existence de Dieu est dérivée de l'application du principe directeur de toute sa conception du monde, la priorité de l'acte sur la puissance : la connaissance de Dieu comme premier moteur ou acte pur est donc une connaissance tout aussi rationnelle que n'importe quelle connaissance physique. La théologie néo-platonicienne ne part pas du sensible : elle se place d'abord en une réalité intelligible qu'elle prétend saisir par une intuition spéciale, donnant d'ailleurs un nom différent à cette intuition suivant la hauteur qu'elle atteint dans

la réalité divine. Ainsi Aristote saisit Dieu comme achèvement de l'explication rationnelle de l'univers ; c'est ce que peut en atteindre une raison qui est assujettie à partir des données sensibles ; mais elle ne peut aller plus loin.

Encore peut-elle y arriver parce que la connaissance, nous l'avons déjà dit, atteint l'être. La théorie thomiste de la connaissance peut s'envisager à un double point de vue. Par un aspect, elle est universelle et, s'étendant à tous les modes de la connaissance quels qu'ils soient, elle indique les conditions de toute connaissance ; par un autre aspect, elle est critique et détermine les limites et les conditions spéciales à la connaissance humaine. Sous le premier aspect, elle s'inspire d'une formule d'Aristote, que Plotin et Proclus (dans les *Éléments de théologie*, identiques au *De Causis*) avaient développée avec abondance : « L'âme est en quelque manière toutes choses » ; elle est en quelque manière les choses sensibles, qu'elle perçoit par les sens, puisque la sensation, acte commun du sentant et du senti, laisse dans l'âme la forme des choses, sans leur matière, mais avec tous les accidents qui les individualisent ; d'autre part, l'intelligence en acte est identique à la chose même qu'elle comprend ; il n'y a pas de différence entre la science et la chose sue. Et, qu'il s'agisse de la connaissance sensible ou de la vision béatifique, la connaissance est une certaine présence, impossible à analyser, de l'objet connu dans le sujet connaissant. Elle n'est donc point, comme on le dit souvent par erreur, une assimilation. Il faut dire seulement (et c'est là le second aspect) que, en vertu du principe suivant : « Le connu est dans le connaissant selon le mode du connaissant », il peut y avoir des cas où l'assimilation, c'est-à-dire l'opération par laquelle le connu est rendu semblable au connaissant, est une condition préalable de la connaissance ; par exemple, quand le sujet et l'objet sont aussi différents que l'âme et la chose sensible, la connaissance intellectuelle ne peut avoir lieu que par une « espèce », qui est à la fois une forme propre de l'intellect, et une image ou similitude de la chose comprise ; c'est l'« espèce impresse », par laquelle l'intellect, comprenant la chose, commence son opération qu'il termine à la définition ou « espèce expresse ». Mais aucune opération de ce genre n'est utile dans la vision béatifique ou dans la connaissance que Dieu a de sa propre essence ; elle ne définit donc pas

toute connaissance ; la connaissance, prise en général, est bien une présence directe de l'être[13].

XI. – Saint Thomas *(suite)* : Les preuves de l'existence de Dieu

Mais il suit des limites de la connaissance humaine que les régions de l'être que la raison peut atteindre ne dépassent pas les bornes dessinées par Aristote, c'est-à-dire le monde physique terminé par une théologie envisageant Dieu comme premier moteur : croire que l'on peut connaître l'existence de Dieu directement et par évidence, sans passer par le monde sensible, croire qu'on ne peut l'atteindre que par la foi, voilà deux erreurs inverses l'une de l'autre, mais qui reposent sur le même principe ; c'est ce faux principe qu'on ne peut parler de l'existence de Dieu que lorsqu'on a d'abord connu ce qu'il est. Les uns disent (comme saint Anselme) que, le nom de Dieu signifiant l'être tel qu'on ne puisse pas en concevoir de plus grand, il s'ensuit que Dieu existe. Ils disent aussi que, l'être de Dieu étant identique à son essence, poser l'essence de Dieu c'est le poser existant. Mais les autres, se défiant des forces de la raison, et voyant que la quiddité de Dieu ni même la signification du nom de Dieu ne peuvent être atteintes, en concluent que toute démonstration de son existence est impossible.

Les seconds ont raison en ce qu'ils nient : notre raison est trop faible pour saisir dans la perfection et la grandeur de Dieu la raison de son existence ; mais s'ils concluent que son existence ne peut être démontrée, c'est qu'ils ignorent qu'il y a deux genres de démonstrations, la démonstration *propter quid*, qui prend la quiddité comme moyen et va de l'essence à ses propriétés, ou de la cause à l'effet, et la démonstration *quia*, qui procède de l'effet à la cause, et peut déterminer la cause en son rapport à l'effet[14]. Or, non seulement lorsqu'il s'agit de l'existence de Dieu, mais d'une manière absolument générale, saint Thomas considère la démonstration *propter quid* comme inaccessible à l'homme. L'on se rappelle qu'une des difficultés de la théorie d'Aristote était l'impossibilité de

---

13. Cf. sur ce point spécial, TONQUEDEC, « Notes d'Exégèse thomiste », *Archives de philosophie*, I, 1.

14. *Summa contra Gentiles*, I, 12.

découvrir un procédé rationnel pour atteindre la quiddité des êtres : nul, plus que saint Thomas, ne se rend compte de cette lacune du péripatétisme, dont il fait une lacune de la raison humaine : « Même dans les choses sensibles, les différences essentielles nous sont inconnues ; et c'est pourquoi elles sont désignées par des différences accidentelles qui proviennent des différences essentielles, de la même manière que la cause est signifiée par son effet ; par exemple on pose *bipède* comme différence d'*homme.* »

Le genre de démonstration qui va de l'effet à la cause, de l'accident à l'essence, démonstration qui nous permet de poser l'existence d'une chose sans connaître préalablement la nature de cette chose et sans rien en savoir sinon qu'elle produit l'effet qui nous a amené jusqu'à elle, c'est là le domaine normal de l'esprit humain dans toutes ses recherches ; et les cinq voies qui nous conduisent à poser l'existence de Dieu ne supposent aucun mode spécial de connaissance, mais ne font qu'appliquer à cette question les procédés de raisonnement les plus ordinaires.

La première est empruntée au huitième livre de la *Physique* d'Aristote : « Tout ce qui est mû est mû par autre chose ; ce moteur, à son tour, ou bien est mû, ou bien ne l'est pas ; s'il ne l'est pas, nous avons ce que nous cherchions, un premier moteur immobile, et c'est ce que nous appelons Dieu ; s'il est mû, il est mû par un autre, et il faut alors ou bien procéder à l'infini (ce qui est impossible) ou bien en venir à un moteur immobile. »

La deuxième est empruntée au second livre de la *Métaphysique* : « Dans toutes les causes efficientes ordonnées, le premier terme est cause du moyen, et le moyen cause du dernier, qu'il y ait d'ailleurs un ou plusieurs moyens ; la cause supprimée, ce dont elle est la cause est aussi supprimé ; donc, le premier terme supprimé, le moyen ne pourra être cause. Mais, si l'on procède à l'infini dans les causes efficientes, nulle cause ne sera la première : donc toutes les autres, qui sont les termes moyens, seront supprimées, ce qui est manifestement faux ; donc il faut poser une cause première efficiente qui est Dieu. »

La troisième voie part de l'expérience que nous faisons de la naissance et de la corruption des êtres ; de ce qu'ils se corrompent, nous concluons qu'ils sont seulement possibles, c'est-à-dire qu'il y a un temps où ils ont été amenés à l'exis-

tence par un être déjà existant. Mais si tous les êtres étaient seulement possibles, il suit qu'il y aurait un moment où aucun être n'aurait existé ; mais il serait alors impossible qu'aucun d'eux commençât à exister, et il n'y aurait rien, ce qui est manifestement faux. Il faut donc poser un être nécessaire par soi, que l'on appelle Dieu.

La quatrième voie emploie à nouveau le second livre de la *Métaphysique*. Nous pouvons comparer deux affirmations au point de vue de leur vérité, et voir qu'elles sont l'une plus fausse, l'autre moins fausse : comparaison qui n'est possible qu'en se référant à un vrai absolu ou un être absolu qui est Dieu.

La cinquième voie est empruntée à Jean Damascène et à Averroès au second livre de la *Physique* : « Il est impossible que des choses contraires et discordantes concordent en un seul ordre, sinon grâce au gouvernement d'un être qui attribue à tous et à chacun sa tendance vers une fin déterminée : or nous voyons dans le monde des choses de nature diverse concorder en un ordre unique et non pas rarement mais le plus souvent ; il faut donc un être par la providence de qui le monde soit gouverné ; c'est lui que nous appelons Dieu. »[15]

Il y a, dans toutes ces preuves, une évidente affectation à ne faire intervenir aucun sentiment religieux, aucun élan de l'âme à Dieu, rien de ce qui regarde les rapports particuliers de l'homme à Dieu dans sa destinée surnaturelle : rien que les notions techniques de la physique aristotélicienne ; aussi, de bonne heure déjà, des critiques se sont demandé si la valeur de ces preuves n'était pas solidaire de celle de la physique d'Aristote ; c'est peut-être une critique de ce genre que saint Thomas nous indique dans la *Summa contra Gentiles*[16] : « Deux raisons paraissent infirmer ces preuves ; la première c'est qu'elles procèdent de la supposition de l'éternité du monde, qui, chez les catholiques, est supposée être fausse [...] ; la seconde c'est qu'il est supposé, dans ces démonstrations, que le premier mû, à savoir le corps céleste, est mû de lui-même : d'où il suit qu'il est animé, ce que beaucoup n'accordent pas. » L'éternité du monde avec tout ce qu'elle implique (un monde sans histoire, donc sans rédemption ni consomma-

15. *Summa contra Gentiles*, I, chap. XIII, et *Summa theologica*. I, qu. 2, art. 3.
16. Concernant la première et la seconde, voir I, chap. XIII.

tion), l'animation du ciel avec tous les dangers de l'astrologie, est-ce donc au prix de ces erreurs que la raison pouvait arriver à établir l'existence de Dieu ?

XII. – Saint Thomas *(suite)* : Interprétation chrétienne d'Aristote

Cette critique, justifiée ou non, est propre à nous faire comprendre la situation particulière de saint Thomas aux yeux de ses contemporains et les problèmes qui s'imposaient à lui. Il s'agissait de faire valoir dans la philosophie péripatéticienne une philosophie vraiment autonome et indépendante du dogme et qui pourtant s'accordât avec lui.

Or, l'univers aristotélicien présentait des traits qui semblent peu aisément conciliables avec la croyance chrétienne : d'une part, un Dieu qui est seulement le moteur des cieux, qui produit ce mouvement en une matière qui existe indépendamment de lui ; d'autre part, un Dieu tout-puissant, créateur d'un monde qui a commencé dans le temps et qui doit finir.

Même contraste dans la notion des créatures spirituelles, intelligences séparées ou âmes. Chez Aristote, commenté par les Arabes, les intelligences séparées sont les moteurs des sphères célestes, et ces intelligences ont même nature et même fonction que le Dieu suprême, si bien qu'on comprend mal leur dépendance à son égard : dans l'univers chrétien, les anges sont des créatures capables de déchoir.

Les âmes, aussi, sont bien différentes : chez Aristote, l'âme est la forme du corps organisé, et le principe des fonctions biologiques ; elle n'a son individualité que par ce rapport avec son corps, qui est sa matière. Dans le drame chrétien, l'âme est un individu créé, complet par lui-même, sujet d'une destinée surnaturelle, et qui, de la mort à la résurrection, peut subsister hors du corps.

De la conception aristotélicienne de l'âme comme forme du corps, il semble résulter qu'elle est détruite avec le corps ; il semble aussi que, si elle a une connaissance indépendante des objets sensibles et des organes corporels, telle qu'est en fait la connaissance intellectuelle, c'est par une intelligence qui n'a plus aucun rapport avec le corps, qui est au-dessous de l'âme impassible et appartient en commun à tous les hommes. L'éternité de cette intelligence impersonnelle est

tout autre chose que l'immortalité personnelle et réduit à néant l'image de sa destinée surnaturelle.

Même contraste d'ailleurs dans la morale. Le mérite, chez Aristote, repose sur des vertus qui sont des acquisitions volontaires, qui tirent parti du fonds naturel du caractère et qui s'accroissent grâce aux offices civils de l'homme et à ses rapports politiques ou sociaux avec les membres de la cité. L'idéal de la mystique chrétienne est au contraire de dépouiller l'homme et de l'isoler pour offrir l'âme toute nue aux effluves de la grâce divine.

Devant ces contrastes indéniables, les adversaires de saint Thomas font ressortir les divergences doctrinales : et toute la tactique de saint Thomas consiste à transformer toutes ces divergences de doctrine en une divergence fondamentale et définitive, mais acceptable à tout fidèle, une divergence de méthode. « La philosophie humaine considère les créatures en tant qu'elles sont telles ou telles, d'où les parties de la philosophie qui correspondent aux genres des choses ; mais la foi chrétienne les considère non en tant qu'elles sont telles ou telles, par exemple elle considère le feu non pas en tant que feu, mais en tant qu'il représente la hauteur divine et s'ordonne en quelque manière à Dieu lui-même. [...] Le philosophe considère dans les créatures ce qui leur convient selon leur nature propre, par exemple dans le feu le mouvement vers le haut ; le fidèle considère en elles ce qui leur convient en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, par exemple qu'elles sont créées par lui, qu'elles lui sont soumises, et choses de ce genre. »[17]

Voyons maintenant comment saint Thomas emploie cette tactique dans les quatre problèmes que nous avons indiqués. D'abord du Dieu moteur au Dieu créateur : d'une manière générale, la physique aristotélicienne comme telle n'envisage que des causes déterminées produisant des effets déterminés ; c'est pourquoi elle ne connaît que des agents capables, par leur action, de tirer d'une matière extérieure et antérieure à cette action l'être qui y est contenu en puissance ; ces agents produisent uniquement un changement ou mouvement, c'est-à-dire le passage d'un être en puissance, mal déterminé, à un être en acte, bien déterminé ; enfin leur action n'est pas instantanée,

17. *Summa contra Gentiles*, II, 4.

mais doit se dérouler dans le temps. Or, toutes les « voies » doivent, dans la pensée de saint Thomas, nous amener à conclure à une cause universelle, c'est-à-dire à un agent dont toutes les choses, quelles qu'elles soient, sont uniformément effets, donc une cause d'être, une cause produisant *ex nihilo* et agissant instantanément. C'est là un point de toute importance, mais qui suppose une interprétation nouvelle de la pensée d'Aristote : « la première voie », telle qu'on la trouve dans la *Physique*, est en effet une solution du problème du mouvement circulaire des sphères célestes ; le moteur immobile reste donc une cause déterminée au sens ci-dessus, c'est-à-dire une cause qui fait passer de la puissance à l'acte le mouvement circulaire contenu dans la matière des cieux. Or, toute mention des sphères célestes a disparu dans la preuve thomiste ; et saint Thomas la présente de telle manière que le premier moteur fasse figure de *causa essendi* ou cause créatrice : les cieux que meut le premier moteur, fait-il remarquer (*Contra Gentiles*, II, 6), sont cause de génération pour les choses de la région sublunaire, ce qui prouve que le premier moteur est cause d'être. Grâce à cette considération, saint Thomas peut accepter en toute tranquillité les objections. Cette preuve, dit-on, implique l'éternité du monde ; car le premier moteur toujours en acte doit produire éternellement les mouvements des cieux. L'objection perd toute sa force si l'on s'aperçoit d'abord que l'éternité du monde n'implique pas l'indépendance du monde et la négation de sa création ; il suffit, comme l'a déjà fait Avicenne, de concevoir que Dieu ait créé le monde dès l'éternité ; donc, qu'il soit éternel ou qu'il ait commencé dans le temps, le monde reste un effet et une créature de Dieu. De plus, les raisons qu'a données Aristote en faveur de l'éternité du monde ne sont pas, selon saint Thomas, convaincantes ; le fait pour Dieu d'être moteur du monde est une relation qu'il a aux créatures et qui, par conséquent, n'appartient pas nécessairement à son être. En cette matière, la raison ne peut conclure avec certitude ni pour ni contre ; et il reste à s'en rapporter à la foi, qui nous révèle avec certitude que le monde a été créé dans le temps. Dans la deuxième voie, il entend cause efficiente, non pas au simple sens de cause motrice, comme c'est le cas en général chez Aristote, mais au sens de cause qui « conduit ses effets à l'être » ; et c'est ainsi que cette voie peut le conduire à une cause créatrice.

Pour la troisième voie, la spéculation qu'elle introduit sur le nécessaire et le possible, sur l'essence et l'être, est tout à fait étrangère à l'esprit d'Aristote, et c'est elle qui lui permet, comme nous allons voir, de conclure à une cause universelle. L'on ne peut en effet trouver chez Aristote l'origine du problème de la distinction entre l'être et l'essence. Sans doute Aristote recommande de rechercher si un être existe avant de rechercher sa quiddité ; c'est que la quiddité d'un être qui n'existe point n'est rien ; la quiddité du bouc-cerf n'est rien, si cet animal fantastique n'existe pas. Or la manière dont les Arabes, puis ensuite saint Thomas se posent la question des rapports de l'essence à l'être, loin d'être une suite ou une extension des indications d'Aristote, en prend juste le contre-pied : il ne s'agit pas de chercher si une chose existe avant de déterminer sa quiddité, mais, à l'inverse, de savoir si la quiddité peut avoir un sens déterminé avant toute question sur l'existence, de savoir, pour employer la terminologie de saint Thomas, si l'essence est réellement différente de l'être. Or à cette question, bien abstraite et technique d'apparence, est sous-jacente une préoccupation théologique : dire que l'être d'une chose est identique à son essence, c'est dire qu'elle existe par soi, qu'elle est nécessaire ; c'est lui donner un privilège qui n'appartient qu'à Dieu : il appartient à toutes les autres natures d'être seulement possibles ; leur être leur vient d'autre chose ; l'essence elle-même n'est que possible et peut être pensée sans son être, sauf s'il s'agit de l'être unique dont l'essence est d'exister. Il n'est toutefois pas surajouté à l'essence comme un accident ; il est plutôt l'accomplissement du pouvoir en quoi consiste l'essence. Il s'agit donc bien d'affirmer entre l'essence et l'existence un abîme béant dont la négation rendrait Dieu inutile : esprit bien opposé à celui d'Aristote à qui Averroès a été plus fidèle lorsqu'il a dit qu'il n'y avait entre l'essence et l'existence qu'une différence de raison : on peut toujours, dit-il, penser l'essence sans la concevoir existante ; mais une essence qui n'existerait pas effectivement est chose tout à fait imaginaire. En posant inversement comme seul nécessaire l'être dont l'essence est d'être, on met à la racine des choses la forme la plus universelle qui soit, forme dont toutes les choses qui posséderont l'être ne seront que participations et effets.

La quatrième voie aboutit au même résultat : en effet, il est de règle que chaque chose agisse et produise son effet

selon ce qu'elle est en acte ; or, la quatrième voie nous amène à un être qui, étant l'être en acte, doit être universellement pour toutes les autres choses la cause de leur être. Enfin, la cinquième voie nous conduit à exiger une cause qui est différente des causes naturelles particulières.

On voit par quel détour le Dieu créateur et transcendant a pris la place du premier moteur, sur l'injonction d'une foi qui exigeait de la raison qu'elle trouvât des preuves.

Si oiseuse que paraisse la question à un lecteur moderne, la théorie des anges se trouvait être une des pierres d'achoppement les plus graves pour l'aristotélisme thomiste. Pour saisir le sens de cette question, il faut se rappeler que la preuve du premier moteur que donnait Aristote à la fin de la *Physique* conduisait assez naturellement à une multiplicité de moteurs immobiles, à autant d'intelligences motrices qu'il y avait dans son système astronomique de sphères, puisque chacune de ces sphères est supposée animée d'un mouvement propre et distinct. Le rapport qui peut exister entre ces intelligences motrices est d'ailleurs laissé dans l'ombre par Aristote, et son système est aussi viable, qu'on le conçoive comme un monothéisme où toutes les intelligences dépendent d'une seule, ou comme un polythéisme où elles agissent de concert, mais indépendamment. Quoi qu'il en soit, les intelligences séparées, que Denys l'Aréopagite, suivant une tradition déjà ancienne, assimilait aux anges de la hiérarchie céleste, étaient dans l'aristotélisme, comme premiers moteurs d'une sphère céleste, des sortes de dieux.

On sait déjà comment l'école franciscaine, suivant non seulement Avicébron, mais Hugues de Saint-Victor, avait résolu la question : ces substances séparées ne sont pas des formes pures, mais elles sont composées de matière et de forme ; partout où il y a indétermination, partout où il y a pluralité et finitude, il y a matière ; c'est ainsi qu'il y a une matière commune à toute substance qui, selon qu'elle est déterminée par telle forme ou telle autre, devient esprit ou corps ; et la multiplicité des intelligences prouve qu'elles ont un fond commun déterminé par des formes diverses.

Mais saint Thomas nie complètement cette composition hylémorphique des substances spirituelles. Un de ses arguments atteint la conception générale qu'Avicébron se fait de la matière et de son rapport à la forme. Chez lui, la génération

consiste en ce que la forme s'ajoute à la matière comme un accident à une substance ; dès lors, il n'y a aucune véritable génération ni aucune véritable unité dans l'être composé ainsi produit ; il est une simple somme ou addition. Mais si, avec Aristote, l'on conçoit la matière comme un être en puissance (marbre) qui devient être en acte (statue) à la suite de mouvements ou d'altérations diverses, on comprendra comment la composition hylémorphique ne peut appartenir qu'au corps. Que les intelligences soient, au contraire, des formes pures et sans matière, c'est ce que prouvent les caractères de la connaissance intellectuelle, telle que l'a décrite Aristote ; en effet, selon lui, dans l'acte de comprendre, l'intelligence est identique à l'intelligible qu'elle comprend : or l'intelligible n'est nullement reçu dans l'intelligence comme une forme dans une matière[18]. Reçue dans une matière, une forme se divise ; elle s'individualise en se liant à des accidents ; elle exclut la présence de la forme contraire ; elle s'introduit dans la matière par suite d'un mouvement. Objet de l'intellect, la forme est au contraire simple et indivisible, universelle et libre d'accidents, mieux connue grâce à la présence de son contraire, d'autant mieux comprise que l'intelligence est moins mobile.

Mais si les intelligences séparées sont de pures formes, comment éviter les inconvénients de la thèse ? C'est qu'un être peut être une pure forme sans pour cela égaler la simplicité de Dieu. Nous savons déjà qu'il y a en toute créature un mode de composition bien différent de celui de la forme et de la matière, celui de l'essence et de l'être, deux termes qui, en Dieu seul, sont identiques. Au contraire, dans toute chose créée, il faut distinguer l'essence ou substance, c'est-à-dire ce qu'est cette chose *(quod est)*, et son être même, ou ce par quoi elle mérite le nom d'être *(quo est)*, ou si l'on aime mieux, sa puissance et son acte. C'est cette distinction qui, importée dans l'aristotélisme, servira, comme chez Albert le Grand, à séparer l'ange de Dieu : distinction qui n'est que l'énoncé abstrait de ce que l'on veut prouver ; car dire que l'ange est une créature, dire que son essence n'a pas d'elle-même la puissance d'être, dire que ce qu'il est est distinct de ce par quoi il est, ce sont formules identiques. Cette composition, pourtant, n'en fait pas un véritable individu, puisque,

18. *Contra Gentiles*, II, 50.

on le verra, l'individualité n'appartient qu'à une forme engagée dans la matière ; les anges, pures formes, diffèrent entre eux comme des espèces et non comme des individus, et cela en vertu même du raisonnement dont usait Aristote en faveur d'un ciel unique et d'un seul premier moteur[19].

La troisième difficulté est dans le rapport particulier que l'aristotélisme affirme entre l'âme et le corps : « L'individualité de l'âme, dit un interprète récent, doit être expliquée de manière à sauvegarder à la fois son immortalité personnelle et sa fonction de forme substantielle. »[20]

Voilà bien, en effet, le problème : pour saint Thomas qui suit Aristote, l'âme est la forme du corps organisé ; l'âme et le corps ne sont pas deux substances indépendantes ; mais de l'union des deux se forme l'homme, qui est un être unique : union naturelle sans laquelle l'âme ne peut se saisir ; l'âme ne peut en effet se connaître par elle-même, et, ce que saint Augustin a pu déclarer sur ce point, en disant que « l'âme a par elle-même des notions de choses incorporelles », revient à dire que l'âme perçoit qu'elle est parce qu'elle perçoit ses propres actions (*Contra Gentiles*, III, 46).

S'il en est ainsi, le problème de l'individualité de l'homme se résout selon la règle générale qui s'applique à l'individuation des êtres composés de forme et de matière. On sait que la forme, en elle-même, est spécifique, et que, pour une même espèce d'êtres, c'est une forme spécifiquement identique qui est dans tous les individus de l'espèce : ce qui sépare les individus les uns des autres, c'est donc la matière à laquelle s'unit la forme. Pour bien comprendre comment la matière est principe d'individuation, il faut pourtant distinguer ; ce n'est pas le fait d'être uni à la matière en général qui fait l'individualité ; l'homme, comme espèce, renferme déjà la matière puisqu'on le définit un composé d'âme et de corps, sans être pour cela individu ; ce qui fait l'individu, c'est la matière désignée *(materia signata)*, c'est-à-dire celle qui est considérée sous des dimensions déterminées ; c'est elle qui individualise la forme et qui produit la diversité numérique dans une même espèce, non seulement parce qu'elle donne à la forme une position exclusive de tout autre dans le temps et dans l'espace, mais encore

19. *Métaphysique*, Λ, 8, 1074 *a*, 36.
20. ROLAND-GOSSELIN dans son édition du *De Ente*, p. 117.

parce que, en raison de sa débilité, elle ne peut recevoir la forme que d'une manière déficiente et imparfaite.

Devenir un individu pour une forme engagée dans la matière, c'est donc de toute manière une limitation, un affaiblissement, une diminution. L'âme humaine, comme forme du corps, est soumise à ces conditions et n'acquiert l'individualité qu'à raison du corps dont elle est la forme et qui a, avec elle, une parfaite correspondance. Il semblerait qu'il faille en conclure que cette individualité doit suivre la destinée du corps et disparaître avec lui. Or, tel n'est pas l'enseignement de saint Thomas : « L'âme humaine, dit-il, est une forme qui, selon son être, ne dépend pas de la matière. D'où il suit que les âmes sont bien multipliées selon que sont multipliés les corps, mais que pourtant la multiplication des corps n'est pas cause de la multiplication des âmes ; et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que, les corps une fois détruits, la pluralité des âmes cesse » (*Contra Gentiles*, II, 81.)

L'on voit ici comment la foi chrétienne vient, comme du dehors, limiter le biologisme aristotélicien. Mais il convient de voir de plus près comment procède saint Thomas pour encadrer dans le péripatétisme cette doctrine de l'individualité permanente de l'âme. Il n'a, pour accepter la permanence de l'individualité de l'âme humaine en dehors de son corps, qu'une seule raison philosophique, c'est qu'il existe dans l'âme humaine, outre les opérations qui exigent des organes corporels, une intelligence qui connaît ses objets sans l'intermédiaire ni l'assistance de la matière : « L'âme intelligente n'est donc pas totalement saisie par la matière ou immergée en elle, comme les autres formes matérielles » *(Contra Gentiles,* II, 68, *fin.)*

Mais cette solution amène une autre difficulté et fort grave ; c'est celle qui concerne les rapports de l'intelligence avec le reste de l'âme humaine. L'on connaît déjà toute la suite des interprétations que les commentateurs grecs et arabes avaient données de la pensée d'Aristote sur ce point, leur accord quasi unanime à voir dans l'indépendance de l'opération intellectuelle vis-à-vis des organes du corps la preuve que l'intellect n'était pas compris dans la définition de l'âme comme forme du corps ; d'autre part, l'intelligence, quand elle pense actuellement, est identique à son objet ; or cet objet, ce sont les universaux ou formes spécifiques ; l'intelligence ne peut par

suite être qu'une forme universelle, indépendante de la matière ; elle n'est donc pas susceptible d'individuation ; identique chez tous les hommes, elle n'est pas quelque chose de l'âme.

C'est autour de ce problème que se joue la destinée de l'aristotélisme thomiste dans sa rivalité avec le péripatétisme arabe ; Albert le Grand en avait déjà vu toute l'importance et, à vrai dire, sous des formes techniquement différentes, il ne cessera de préoccuper l'homme occidental.

Chez tous les péripatéticiens, chrétiens ou arabes, il y a un point de départ commun, c'est la manière dont ils se représentent l'opération intellectuelle comme une opération d'abstraction par laquelle les formes spécifiques, comprises en puissance dans les données sensibles et dans les images plus ou moins élaborées de ces données, sont tirées de ces images ou phantasmes. Saint Thomas réduit à deux le nombre des intellects nécessaires à cette opération : l'intellect agent et l'intellect possible ; l'intellect agent tire les formes spécifiques des phantasmes ; l'intellect possible, qui est comme une table rase et qui est apte à tout devenir, reçoit les formes ainsi abstraites. Ces intellects ne fonctionnent donc jamais que dans leur rapport avec des opérations qui ont elles-mêmes besoin d'organes corporels ; ils ne donnent point par eux-mêmes de connaissances.

La difficulté, c'est, une fois ces opérations décrites, de savoir quel en est le sujet ; ces intellects sont-ils « séparés » ou bien l'un d'eux seulement, l'intellect agent, tandis que l'intellect possible est une partie de l'âme, ou enfin les deux intellects appartiennent-ils à l'âme ? Le premier parti est celui d'Averroès, le second celui d'Avicenne, le troisième celui de saint Thomas ; mais la thèse d'Avicenne est en elle-même illogique ; car il y a un tel rapport et une telle proportion entre l'acte de l'intellect agent et la puissance de l'intellect possible, que le premier doit appartenir au même sujet que le dernier. Le véritable adversaire est donc Averroès, qui avait d'ailleurs tant de partisans à l'Université de Paris (*Contra Gentiles*, II, 76.).

Il suffisait contre lui de démontrer qu'une substance intellectuelle peut être la forme d'un corps ; saint Thomas ne trouve chez Aristote nul secours pour cette démonstration ;

tout au plus[21] peut-il donner en exemple les âmes des sphères célestes, qui meuvent leur sphère par le désir qu'elles ont du bien. Il a donc affirmé, bien plus qu'il ne l'a démontré, qu'« une substance intellectuelle peut être un principe formel d'être pour une matière » (*Contra Gentiles*, II, 58).

Mais, cela supposé démontré, il faut encore prouver que l'adjonction de l'intelligence aux autres puissances de l'âme ne compromet pas à son tour l'unité et l'indivisibilité de l'âme : la puissance intellectuelle n'est-elle pas à ce point différente de la puissance nutritive et sensitive que chacune paraisse former une âme à part ? C'est ici qu'intervient le problème technique de la pluralité des formes : les augustiniens, en accord sur ce point avec Avicébron, soutenaient que, dans un composé matériel, la matière est informée par plusieurs formes ; à mesure qu'on s'élève d'êtres moins parfaits à des êtres plus parfaits, à une forme vient s'ajouter une forme supérieure ; le corps est déterminé par la simple forme de la corporéité ; dans l'élément s'ajoute la forme de l'élément ; dans le mixte des éléments, la forme du mixte ; dans la plante, l'âme nutritive ; dans l'animal, l'âme sensitive et ainsi de suite, la forme supérieure ne faisant que s'ajouter à la forme inférieure. « Les formes inférieures sont embrassées dans les formes supérieures, jusqu'à ce que toutes soient ramenées à la première forme universelle, qui unit en elle toutes les formes. »[22] Cette thèse déjà critiquée par Avicenne paraît inacceptable à saint Thomas : la pluralité des formes en un être est incompatible avec son unité ; une pluralité de formes ne peut créer une vraie substance ; car si un composé doué d'une seule forme, comme un corps, est déjà une substance, une forme nouvelle ne pourra que s'ajouter à une substance déjà existante, à titre d'attribut accidentel.

Il est aisé de voir, dans cette discussion, le conflit entre l'image d'un univers fait d'une suite de formes hiérarchisées, dont chacune est pour ainsi dire avide de celle qui viendra la compléter (l'unité n'étant en effet jamais dans l'individu, mais seulement dans le tout), et l'image péripatéticienne d'un univers fait d'individus ayant chacun en soi le principe de ses opérations. À cette seconde inspiration se rattache la thèse de

21. *Contra Gentiles*, II, 76.
22. AVICEBRON, *Fons Vitae*, éd. Bauemker, p. 143, 13.

l'unité de la forme en chaque individu. Mais grâce à cette thèse aussi, le danger qui menaçait l'unité de l'individu humain est tout à fait écarté ; car non seulement l'intelligence est la forme du corps organisé, mais encore elle est la seule et unique forme de ce corps, et c'est d'elle que découlent toutes les facultés, sensitive ou végétative, dont les opérations sont exécutées par les organes du corps. De cette manière, la forme du corps humain est tout entière une âme intelligente qui tire son individualité de sa relation au corps et son indépendance du caractère immatériel de ses opérations de connaissance.

Toutefois, il reste un argument très fort contre cette individualisation de l'intelligence ; l'intelligence en acte étant identique à son objet, et son objet étant une forme universelle, l'intelligence ne peut être multipliée en individus divers. C'est par un vrai coup de force théologique que répond saint Thomas[23]. « On argumente fort grossièrement, dit-il, pour montrer que Dieu ne peut faire qu'il y ait plusieurs intellects de même espèce, parce que, croit-on, cela implique contradiction. Mais, même en admettant qu'il ne fût pas de la nature de l'intellect d'être multiplié, il ne s'ensuivrait pas nécessairement que cette multiplication impliquât contradiction. Rien n'empêche qu'une chose n'ait pas dans sa nature la cause d'un caractère qu'elle possède pourtant en vertu d'une autre cause ; ainsi, par nature, le grave n'a pas ce caractère d'être en haut, et pourtant il peut être en haut, sans que cela implique contradiction. De même si l'intellect de tous était unique parce qu'il ne contient pas de cause naturelle de multiplication, il pourrait pourtant admettre la multiplication sans contradiction, en vertu d'une cause surnaturelle. Soit dit non tant pour notre actuel propos que pour que cette manière d'argumenter ne s'étende pas à d'autres sujets ; car ainsi on pourrait conclure que Dieu ne peut faire que des morts ressuscitent et que des aveugles recouvrent la vue. » L'on voit, par ce texte si expressif, que saint Thomas n'hésite pas à enjoindre à la raison de reconnaître ses limites en face de la toute-puissance divine affirmée par la foi.

Comme il y a une physique rationnelle du monde sensible qui permet de remonter par raisonnement jusqu'à Dieu en

23. *De unitate intellectus contra Averroistas*, chap. VII.

tant que cause du monde, et une théologie révélée qui excède les forces de la raison, il y a, pour diriger la conduite humaine, une morale naturelle appuyée sur la direction spontanée de la volonté vers le bien et le bonheur, et une destinée surnaturelle dans laquelle l'homme n'est conduit que par une grâce sanctifiante qui n'appartient pas d'elle-même à la volonté éclairée par la raison.

Les idées fondamentales de la morale naturelle sont empruntées par saint Thomas à Aristote. De l'*Éthique à Nicomaque* il retient que notre volonté se dirige naturellement et spontanément vers le bien qui est sa fin, que notre libre arbitre consiste non pas à choisir notre fin, qui n'est pas libre, mais à choisir, par délibération raisonnée, les moyens qui nous conduisent à cette fin. Il faut donc qu'il y ait une lumière naturelle qui nous donne les prémisses de nos raisonnements pratiques ; cette lumière naturelle se manifeste par la *syndérésis* qui est, pour saint Thomas, un habitus (état stable) naturel et immuable, qui se divise en préceptes particuliers ; d'elle vient la rectitude de la volonté. Les vertus sont des habitudes acquises, venant de ce que, grâce à notre libre arbitre, nous sommes capables de choisir les moyens les meilleurs. Cette vue suppose que les lois de la morale et du droit sont fondées sur la raison de Dieu, à laquelle se soumet sa propre volonté. « La loi éternelle n'est que la raison de la sagesse divine ; la volonté divine, étant raisonnable, est soumise à cette raison et par conséquent à la loi éternelle. » Cette immutabilité du droit en raison, contre quoi protesteront plus tard les ockhamistes, restera pourtant à la base de toute une partie des théories modernes du droit ; et c'est de saint Thomas que la reçoit au XVIIe siècle Grotius, par l'intermédiaire du scolastique Vasquez (mort en 1506) [24].

Mais cette lumière naturelle ne donne aucun moyen de passer aux vertus supérieures, à la charité et à la béatitude des élus qui consiste en une connaissance de Dieu, impossible en cette vie, et qui, seule, est capable de satisfaire tous les désirs humains.

On a reconnu l'inauthenticité partielle du *De Regimine principum*, autrefois attribué à saint Thomas ; écrit, au moins en

24. GURVITCH, « La Philosophie du droit de H. Grotius », *Revue de Métaphysique*, p. 369, 1927.

sa dernière partie, par Ptolémée de Lucques vers 1301, il représente admirablement, en matière politique, l'esprit thomiste tel que nous le voyons se dégager de sa philosophie : un pouvoir civil, qui recherche le bien de la cité, avec la même autonomie que la raison recherche la vérité en matière spéculative ; mais en même temps la certitude absolue que, si ce pouvoir civil vient à s'opposer d'une manière quelconque aux buts du pouvoir spirituel qui a reçu de Dieu la mission de conduire l'homme au salut, il est dans l'erreur et doit être redressé. De là résulte le caractère tout rationnel, presque réaliste, de cette politique d'inspiration thomiste en matière temporelle. « Le royaume n'est pas fait pour le roi, mais le roi pour le royaume. » Le roi n'a d'autre raison d'être de son pouvoir que la recherche du bien de tous ; et, s'il sacrifie le bien de ses sujets à son bien propre, ceux-ci sont dégagés de toute obligation à son égard et ont le droit de le déclarer déchu de son pouvoir. Mais, d'autre part, il est entendu que cet État rationnel ne peut être qu'un État chrétien. « Car c'est la loi divine qui marque le vrai bien, et son enseignement appartient au ministère de l'Église »[25] : et c'est pourquoi l'Église a le droit d'excommunier et de déposer les rois. Cette sorte de théocratie tempérée, qui laisse au pouvoir temporel une autonomie correspondant à celle que la théologie laisse à la philosophie rationnelle, fait contraste avec le *De Regimine Christiano*, écrit vers la même époque (1301-1302) par Jacques de Viterbe, un ermite augustin qui, dans l'esprit augustinien, soutient une théocratie bien plus stricte contre les prétentions croissantes des royautés nationales.

XIII. – L'averroïsme latin : Siger de Brabant

Il n'est pas douteux que l'introduction du péripatétisme à l'Université de Paris eut pour effet de rompre l'unité de la culture médiévale telle qu'on l'avait rêvée jusqu'au XIIe siècle : d'une part, l'étude des sept arts, destinés à donner toutes les connaissances élémentaires nécessaires au commentateur ; d'autre part, une théologie, faite avant tout des commentaires de l'Écriture et des Pères ; interdiction d'ailleurs d'un empié-

25. *De Regimine principum*, I, 13.

tement, puisque la Faculté des Arts devait exclure de son programme toute matière théologique. Mais où la philosophie d'Aristote pouvait-elle trouver place ? À la Faculté des Arts, puisqu'il ne pouvait être question de faire d'Aristote une autorité théologique, et, de fait, vers le milieu du siècle, le programme de la Faculté comprend l'étude de toute l'encyclopédie d'Aristote, en commençant par l'*Organon*, en continuant par l'*Éthique*, la *Physique* et la *Métaphysique*, etc.[26] C'était introduire à la Faculté des Arts beaucoup de questions extérieures aux sept arts et touchant à la théologie.

Situation périlleuse : car à la Faculté des Arts, l'on avait à commenter purement et simplement la philosophie d'Aristote, sans s'occuper en aucune manière de la discorde possible de ses doctrines avec la foi. « Nous cherchons ici, dit Siger de Brabant, en exposant contre Albert et saint Thomas son interprétation des textes d'Aristote sur l'intellect, l'intention des philosophes et principalement d'Aristote, quoique peut-être le philosophe ait eu une opinion qui n'est pas conforme à la vérité, et que la révélation nous donne sur l'âme des enseignements qui ne peuvent être conclus par la raison naturelle ; mais nous n'avons rien à faire maintenant des miracles divins, puisque nous discutons en physicien des choses naturelles. »[27]

La synthèse thomiste donnait sans doute un principe d'accord : ce que la raison nous enseigne ne peut être contraire à ce que la foi nous révèle, et, s'il y a une apparente contradiction, c'est que la raison a été mal conduite. Les maîtres ès arts soumettaient ce principe à une épreuve expérimentale : la raison y était interrogée indépendamment de la foi, et c'était une simple question de fait de savoir si ses conclusions s'accordaient ou non avec la foi. Or, la chose n'est pas douteuse pour Siger de Brabant, le célèbre maître ès arts, qui, de 1266 à 1277, enseigna à l'Université de Paris l'interprétation averroïste d'Aristote et qui fut l'initiateur de ce mouvement que l'on a appelé l'averroïsme latin : les thèses d'Aristote contredisent les doctrines révélées. C'est là pour lui, semble-t-il, une simple constatation de fait, dont il ne déduit pas du tout, comme on l'a dit, qu'il y ait une « double vérité », une pour les philosophes et une pour les théologiens ; il n'hésite

26. *Cartulaire de l'Université*, cité par É. GILSON, *Études*, p. 56.
27. Éd. MANDONNET, II, p. 153-154.

pas à affirmer que c'est la foi qui dit vrai ; et « pourtant quelques philosophes ont eu une opinion contraire ».

L'identité de l'intellect chez tous les hommes, la nécessité des événements, l'éternité du monde, la destruction de l'âme avec le corps, la négation de la connaissance des choses singulières en Dieu, la négation de la providence divine dans la région sublunaire, tels sont les principaux articles, par où l'averroïsme de Siger s'oppose à la foi chrétienne, et que Gilles de Lessines recueillait en 1270 dans l'enseignement de Siger pour les soumettre à Albert le Grand[28].

On y a reconnu à peu près toutes les thèses qu'Averroès prêtait à Aristote et que niait saint Thomas. Un traité, comme le *De Anima intellectiva* (p. 152) de Siger, contient d'ailleurs la discussion de l'interprétation d'Albert le Grand et de saint Thomas, désignés par leurs noms, sur les textes d'Aristote relatifs à l'intellect. Il est faux, selon Aristote, que les facultés végétative et sensitive appartiennent au même sujet que la faculté intellectuelle ; sans doute, l'intelligence est unie au corps dans son opération, parce qu'elle ne peut rien saisir que dans l'image qui implique l'organe corporel de l'imagination ; mais c'est elle seule qui comprend, et lorsque l'on dit que l'*homme comprend*, on ne veut pas parler de l'homme comme composé d'âme et de corps, mais de son intellect seul.

Même avec les précautions qu'employait Siger, cet enseignement fut jugé dangereux par l'autorité ecclésiastique ; en 1270 l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamna treize propositions de l'enseignement averroïste sur la connaissance de Dieu, l'éternité du monde, l'identité des intellects humains, la fatalité, celles mêmes que Gilles de Lessines avait soumises à Albert ; en 1277, sur l'invitation du pape Jean XXI, l'évêque de Paris ouvre une enquête, et porte une nouvelle condamnation de 219 propositions ; la condamnation débute en attribuant aux averroïstes la doctrine de la double vérité : « Ils disent que ces choses sont vraies selon la philosophie, mais non selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires et comme s'il y avait, dans les paroles de gentils qui sont damnés, une vérité contraire à la vérité de la

28. Cf. *La Demande de consultation* et *La Réponse d'Albert*, publiés par MANDONNET, II, p. 29.

Sainte Écriture. »[29] Siger, cité par l'inquisiteur de France, en appela au Saint-Siège. Parti pour l'Italie afin d'y soutenir son appel, il semble qu'il y soit mort tragiquement, poignardé par son secrétaire, devenu fou.

Le mouvement averroïste, qui, dès lors, était mené, non pas seulement par Siger, mais par Boèce de Dacie et Bernier de Nivelles, condamnés avec lui, continua malgré ces mesures. Son principal représentant à Paris fut Jean de Jandun, maître ès arts vers 1315, ami de Marsile de Padoue et mort en 1328 à la cour de Louis de Bavière. Même protestation chez lui d'attachement à la foi : « Il est certain que l'autorité divine doit faire foi plus que n'importe quelle raison d'invention humaine. »[30] Il veut soutenir des opinions de foi contraires à la raison, « en accordant comme possible auprès de Dieu ce que tous nos raisonnements nous conduisent à déclarer impossible ». Il est donc amené logiquement à une sorte de fidéisme. « J'affirme la vérité de tous ces dogmes, dit-il en parlant des dogmes contredits par Aristote, mais je ne sais pas les démontrer ; tant mieux pour ceux qui le savent ; mais je les tiens et les confesse par la foi seule. » Nous retrouverons plus tard l'averroïsme qui jouera un grand rôle à la Renaissance.

XIV. – Polémiques relatives au thomisme

La condamnation portée par Tempier en 1277 marquait une grande inquiétude causée non seulement par l'averroïsme, mais par le péripatétisme en général. Saint Thomas, sans doute, compris de son propre point de vue, était l'adversaire des averroïstes ; toute sa théorie de l'intellect n'est qu'une longue réponse à l'averroïsme, et le *De Unitate intellectus contra Averroistas* a peut-être été écrit en 1270 pour réfuter Siger. Mais, vue de l'extérieur, sa philosophie était péripatéticienne, et il était bien difficile de saisir exactement où s'arrêtait le danger de l'aristotélisme importé à l'Université de Paris. Aussi certaines des 219 propositions condamnées visent non pas Siger lui-même, mais bien les innovations du thomisme :

29. MANDONNET, II, p. 175.
30. Cité par GILSON, *Études*, p. 71.

impossibilité de la pluralité des mondes (27), individuation par la seule matière (42-43), nécessité, pour la volonté, de poursuivre ce qui est jugé bon par l'intellect (163), voilà quelques-unes des thèses thomistes qui paraissaient suspectes. Saint Thomas rencontrait des contradicteurs dans son ordre même : les dominicains qui l'avaient précédé à l'Université de Paris, Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher, étaient augustiniens. Un de ses plus ardents adversaires fut le dominicain Robert Kilwardby qui, maître de théologie à l'Université d'Oxford de 1248 à 1261 et archevêque de Canterbury en 1272, enseignait les idées de saint Bonaventure sur la matière et la forme ; il soutenait que la matière contient les raisons séminales qui expliquent la production des choses ; et, contrairement à la thèse de l'unité de la forme, il enseignait que l'âme n'était pas simple mais composée des parties végétative, sensitive et intellectuelle. Aussi fit-il condamner à Oxford en 1277 la thèse de l'unité de la forme : condamnation qui fut répétée à plusieurs reprises par son successeur au siège de Canterbury, le franciscain Jean Peckham. Celui-ci condamne en bloc toute la philosophie nouvelle, dans une lettre de 1285 où il réprouve « les nouveautés profanes du vocabulaire, introduites depuis vingt ans dans les profondeurs de la théologie contrairement à la vérité philosophique, et en injure aux saints ». Et il cite notamment l'abandon de la doctrine augustinienne « des règles éternelles et de la lumière immuable, des puissances de l'âme, des raisons séminales insérées dans la matière et quantité d'autres ». Le passage vise évidemment les thèses correspondantes du thomisme : l'intellect agent, l'unité des formes, la théorie de l'éducation des formes.

XV. – Henri de Gand

Sous ces sèches formules, il faut bien saisir les deux visions de l'univers qui s'opposent : d'une part, l'univers augustinien où la raison est déjà une illumination ; où l'être déjà informé aspire à de nouvelles formes, où la matière est grosse des déterminations que va engendrer la forme ; d'autre part, l'univers péripatéticien où toute connaissance intellectuelle est abstraction, où l'individu est complet par lui-même, où la

matière attend passivement la forme. L'augustinisme antithomiste est particulièrement représenté à Paris par le maître séculier Henri de Gand, le *doctor solemnis*, maître de théologie à Paris en 1277 et mort en 1293. Contrairement à ce principe péripatéticien : la forme donne l'être à la matière, il admet que la matière existe par soi et subsiste en acte ; acte imparfait sans doute et qui la laisse capable de recevoir la forme qui l'achève et l'accomplit. C'est que, pour lui, contrairement au principe thomiste, l'essence n'est pas réellement distincte de l'être ; chez saint Thomas, chaque essence recevait, on se le rappelle, de l'être universel son actualisation et, pure puissance, n'y avait aucun droit par elle-même : pour Henri, l'essence a par elle-même son être et à des essences diverses correspondent autant d'êtres divers ; principe qui laisse en chaque essence quelque chose du pouvoir de Dieu. Sa théorie de l'individuation est également antithomiste ; l'individuation est due non pas à la matière mais à la négation ; l'individu est l'être qui, terme inférieur de la division, devient incapable de se diviser à son tour, et qui est également incapable de s'identifier aux autres individus et de communier avec eux. Cette théorie des essences et des individus devait l'amener, semble-t-il, à placer en Dieu lui-même les objets de notre intelligence, du moins à leur niveau le plus élevé ; aussi est-il d'avis « que l'homme ne peut atteindre, en partant des choses naturelles, les règles de la lumière éternelle que Dieu offre à qui il veut et enlève à qui il veut ». Nulle théorie où l'on voie mieux l'opposition à l'esprit thomiste : continuité dans l'être, *mais* discontinuité dans la connaissance, telle pourrait être la somme de la sagesse thomiste, qui dessine d'une manière précise les limites de la raison ; continuité dans l'être, *donc* continuité dans la connaissance, telle est la somme de la sagesse augustinienne pour qui la raison se continue en illumination. De cette opposition découlent deux conceptions bien différentes de la vie spirituelle ; pour Henri de Gand, la fin de cette vie n'est pas, comme chez saint Thomas, la connaissance de Dieu, mais l'union avec Dieu ou l'amour ; la volonté qui est la faculté de désirer ou d'aimer a donc une fin qui est supérieure à celle de l'intelligence et qui seule vaut par elle-même ; ce n'est donc point, comme le veut saint Thomas, l'intelligence qui impose à la volonté la fin qu'elle poursuit.

XVI. – Gilles de Lessines

Pourtant le thomisme, après la condamnation de 1277, trouvait d'ardents défenseurs ; au *Correctorium fratris Thomae* que Guillaume de La Mare écrit en 1278 répondent beaucoup de réfutations : on publie notamment de nombreuses dissertations destinées à montrer la cohérence intime du thomisme. Le dominicain Gilles de Lessiness, mort en 1304, écrit notamment un traité *De Unitate formae* (1278), dans lequel il expose sous tous les aspects possibles le même argument : « Bien que les formes abstraites par l'entendement (par exemple la ligne dans la surface, la surface dans le corps) soient vraiment plusieurs et différentes en tant que formes, pourtant dans l'unique sujet dont elles sont des parties ayant chacun leur rôle, elles n'ont qu'un être unique qui provient de cette forme dont elles ont leur être physique et d'où découlent leurs fonctions, comme les actes seconds découlent de l'acte premier. »[31]

De plus, on voit un séculier, Godefroy de Fontaine, mort en 1308, élève d'Henri de Gand qui, sur quelques points du moins, prend contre son maître la défense des thèses thomistes. Il admet, contre saint Thomas, que l'être ne diffère pas de l'essence. Dieu est aussi bien cause de l'essence d'une chose que de son existence ; avant que la chose soit créée, elles sont l'une et l'autre en puissance ; après que la chose est créée, elles sont l'une et l'autre en acte ; mais il est manifestement faux que l'essence soit en puissance par rapport à son existence[32]. Godefroy est contraire aussi à la théorie thomiste de l'individuation, qui, selon lui, ne permettrait d'admettre entre les individus que des différences accidentelles, « ce qui est un inconvénient manifeste ». En revanche il défend, contre l'illuminisme, la théorie de la connaissance intellectuelle par abstraction, et, contre le volontarisme, la thèse thomiste selon laquelle la volonté est soumise à l'entendement.

Enfin l'on assista au début du XIVe siècle, sauf dans l'ordre franciscain, à la diffusion d'un certain thomisme, non exempt

31. Édition DE WULF, p. 57.
32. Éd. DE WULF et PELZER, p. 305-306.

de déviations. L'augustin Gilles de Rome, mort en 1316, défend la thèse de l'unité des formes, mais enseigne une doctrine personnelle sur les rapports de l'essence et de l'existence. On peut encore citer le cistercien Humbert de Prouilly et le carme Gérard de Bologne. Frère Thomas fut canonisé en 1323 par le pape Jean XXII, et l'on sait la place que Dante (1265-1321) lui a réservée dans la *Divine Comédie* : au quatrième ciel, Dante rencontre les théologiens philosophes, dont le plus grand est saint Thomas. On sait aussi que saint Thomas a, à sa gauche, Siger de Brabant et que le poète fait prononcer par le saint des vers élogieux pour l'averroïste : passage qui a bien embarrassé les commentateurs et qui signifie peut-être que, pour les amis comme pour les ennemis de saint Thomas, la pensée thomiste présente au fond une tendance identique à celle de Siger : l'alliance d'Aristote et du Christ, contre l'ancienne tradition théologique.

XVII. – Les maîtres d'Oxford

Augustinisme et péripatétisme ne sont point les seuls courants de pensée qui traversent le XIIIᵉ siècle. Il est plus difficile de définir le troisième courant dont nous allons maintenant parler. À certains égards, il continue la pensée du XIIᵉ siècle plus que les mouvements que nous venons d'étudier, et il annonce la philosophie moderne d'une manière plus nette ; l'esprit chartrain qui unissait au goût des sciences positives, mathématiques et sciences expérimentales, l'érudition classique et la recherche de l'intuition métaphysique de la nature considérée comme un tout intuition qui trouvait sa satisfaction dans l'attachement au platonisme, cet esprit à la fois positif, naturaliste et hanté du désir d'intuition universelle, se retrouve chez les penseurs dont nous allons parler et auxquels la brièveté de cette *Histoire* ne nous permet pas de donner la place qui leur serait due.

D'abord le groupe des oxfordiens : leur esprit s'annonce chez Alexandre Neckham, mort en 1217, qui connaît le *De Coelo* et le *De Anima* d'Aristote, plus nettement chez son contemporain Alfred l'Anglais (ou Alfred de Sareshel) qui voyage en Espagne où il apprend l'arabe ; il traduit de l'arabe en latin le *De Vegetabilibus* de pseudo-Aristote, et un *Liber de*

congelatis, qui est un supplément aux *Météores* ; il écrit un *De Motu cordis* ; il connaît les *Aphorismes* d'Hippocrate et l'*Art médical* de Galien. Michel Scot, mort vers 1235, est celui qui traduisit de l'arabe la *Sphère des astronomes* d'Al Petragius, des ouvrages d'Averroès et d'Avicenne, et l'*Histoire des Animaux* d'Aristote, qu'il dédie à l'empereur Frédéric II ; c'est cet astronome et cet alchimiste que Dante a plongé dans l'enfer.

Cet esprit s'épanouit enfin chez Robert Grosseteste, professeur aux écoles d'Oxford, évêque de Lincoln depuis 1235 et qui mourut en 1253. Les vingt-neuf traités de lui qu'a édités Baur comprennent surtout des écrits scientifiques, en particulier des traités d'optique *(De la lumière ou de l'ébauche des formes, De l'arc-en-ciel ou De l'arc-en-ciel et du miroir, De la couleur, Du mouvement corporel et de la lumière)*, mais aussi des traités d'acoustique, d'astronomie, de météorologie, et en outre des écrits métaphysiques sur l'homme microcosme, sur les intelligences, sur l'ordre d'émanation des choses causées à partir de Dieu. En somme, une conception de l'univers physique dont le centre est l'étude de la lumière, une conception de l'univers métaphysique dont le centre est l'idée d'émanation des formes à partir de l'unité, et une liaison intime et profonde entre cette physique, qui nous décrit les lois de la diffusion de la lumière, et cette métaphysique, qui décrit l'émanation des êtres.

La lumière joue un rôle analogue, par quelques côtés, à celui que jouait le feu dans la cosmogonie stoïcienne. « Première forme corporelle », elle explique, par son expansion, sa condensation, sa raréfaction tous les corps de l'univers. Elle a cette propriété d'être immédiatement présente en tout lieu ; « elle se propage en effet de tout côté, de telle sorte que d'un point lumineux, s'engendre immédiatement une sphère de lumière aussi grande qu'on le veut, à moins que l'ombre n'y fasse obstacle » ; propagation sphérique et vitesse infinie arrêtée dans son expansion par l'obscurité, Robert ne demande pas autre chose pour l'explication du cosmos et de ses sphères. « Tout est un, issu de la perfection d'une lumière unique, et les choses multiples ne sont multiples que grâce à la multiplication de la lumière même. »

Mais il faut saisir le noyau positif que contiennent ces aventureuses recherches : c'est en effet au sein de cette métaphysique de la lumière que prend naissance la physique

mathématique de la nature : l'optique est inséparable de la considération des lignes, des angles et des figures qui se réalisent en quelque sorte dans la propagation de la lumière ; et cette ébauche de physique mathématique aboutit à affirmer l'existence d'un ordre rigoureux et rigoureusement concevable par l'esprit dans la nature : « Toute opération de la nature s'accomplit de la manière la plus déterminée *(modo finitissimo)*, la plus ordonnée, la plus brève et la plus parfaite possible. »[33]

De l'école de Robert Grosseteste sort une *Summa philosophiae* qui comprend 19 traités dont les sujets vont de l'histoire de la philosophie à la minéralogie. Malgré le fantastique de cette histoire où, avec Isidore, Bérose, Josèphe et saint Augustin, l'auteur voit les premiers philosophes en Abraham, Atlas et Mercure, il fait pourtant preuve d'esprit critique en relevant la manière dont les traducteurs arabes en ont pris à leur aise avec le texte d'Aristote, lui faisant citer Ptolémée dans le *De Coelo*, ou le montrant dans les *Météores* s'adressant à l'empereur Hadrien. Il nous dit aussi que, en matière de choses naturelles indifférentes au salut, les théologiens ont pu se tromper. Dans les questions métaphysiques, la *Somme* est défavorable au thomisme ; il refuse, avec presque tous les augustiniens, d'admettre l'existence de ces espèces intelligibles que saint Thomas déclarait indispensables à la connaissance intellectuelle (p. 298) ; l'essence de la chose s'unit à l'intellect sans aucun intermédiaire, « sans quoi ce ne seraient pas les essences mêmes, mais leurs images qui mettraient l'intellect en mouvement, et ce seraient plutôt leurs images *(idola)* que les formes mêmes qui seraient comprises ». Il maintient aussi la tradition augustinienne dans la question de la connaissance de l'intellect par lui-même : « L'âme, en se comprenant, ne reçoit pas sa propre espèce, mais a plutôt l'intuition *(contueri)* d'elle-même » (p. 463). Comme au caractère intuitif de la connaissance intellectuelle des essences des choses ou de nous-mêmes, il est attaché à l'idée que l'âme intellectuelle est individuelle par elle-même même sans relation au corps.

33. Édit. BAUR, *De luce*, p. 75.

XVIII. – Roger Bacon

Mais le plus remarquable des oxfordiens est Roger Bacon, le *doctor mirabilis*, chez qui l'on voit un esprit fougueux, ardent, indomptable, qui se traduit dans sa vie comme dans ses écrits ; nul moins que lui n'a ménagé l'ignorance et la fatuité des « philosophes parisiens », et en particulier leur négligence en matière d'études du langage, des mathématiques et des sciences de la nature. Né entre 1210 et 1214, il avait d'abord été à Oxford l'élève de Robert Grosseteste à qui il témoigna toujours la plus vive admiration ; avant 1240, il enseigna à la Faculté des Arts de Paris, puis, devenu franciscain, retourna vers 1252 à Oxford et continua son enseignement jusqu'en 1257. Il composa de 1266 à 1268 l'*Opus majus*, divisé en sept parties se rapportant aux causes de l'ignorance humaine, aux rapports de la philosophie et de la théologie à la science des langues, à l'utilité des mathématiques dans la physique, l'astronomie, la réforme du calendrier et la géographie, à l'optique, à la science expérimentale et à la philosophie morale. Cet ouvrage, écrit sur une demande faite par le pape Clément IV, fut composé en même temps que deux autres ouvrages qui contenaient des travaux préliminaires : l'*Opus minus* et l'*Opus tertium*. En 1278, Roger Bacon écrivit dans le *Speculum astronomiae* (faussement attribué à Albert le Grand) une défense de l'astrologie judiciaire ; il y mettait en question la condamnation de l'astrologie, prononcée dans la 170 e des propositions condamnées en 1277 par l'évêque Tempier : « On peut connaître par des signes les intentions des hommes et les changements de ces intentions. » Cet écrit fut sans doute sa perte : le général des franciscains qui, depuis 1277, suivait la politique qui avait abouti à une paix complète avec les dominicains le condamna, en 1278, à la peine de l'incarcération.

C'est bien, en effet, l'esprit thomiste qui est atteint au fond par toute l'œuvre de Roger, cet esprit de prudent cloisonnement qui prescrit à chacun les limites dont il ne doit pas sortir. Roger est, par excellence, le partisan de l'unité de la sagesse ; il n'y a qu'une seule sagesse contenue tout entière dans les écritures. La philosophie et le droit canonique ne font que « présenter sur la paume de la main » *(velut in palmam)* ce que

la sagesse divine concentre « comme dans le poing » *(velut in pugnum)*. Roger rappelle cette ancienne manière de concevoir l'unité spirituelle que tout le Moyen Âge avait empruntée à saint Augustin et à Bède : les arts libéraux mis au service de l'interprétation de l'Écriture, la philosophie païenne servant à la réfutation des erreurs des gentils : c'est au point que « la philosophie, considérée en elle-même », à part de cette œuvre totale, « n'est d'aucune utilité ». Aristote lui-même, interprété par les Arabes, est appelé en garant de cette unité ; il admet que la connaissance intellectuelle nous est impossible sans l'aide d'un intellect agent qui contient toutes les formes ; c'est dire qu'il sait tout, mais « s'il sait tout, cela ne convient ni à une âme, ni à un ange, mais à Dieu seul ». Et si Bacon ne va pas jusqu'à dire, comme certains franciscains, que nous voyions immédiatement les essences en Dieu, il affirme du moins que nous ne connaissons intellectuellement que sous l'influence immédiate d'un intellect agent qui est identique au Verbe, auteur de notre salut. Aussi les philosophes chrétiens, loin de limiter et de rétrécir le domaine de leurs recherches, « doivent rassembler dans leurs traités toutes les paroles des philosophes au sujet des vérités divines, et même aller bien au-delà sans devenir pour autant des théologiens ». L'unité de l'esprit est prouvée, on le voit, par un recours à son origine divine, origine démontrée aussi, selon les vues de Bacon, par la fantastique histoire de la philosophie, qu'il emprunte aux Pères de l'Église : la philosophie, révélée aux patriarches, a été transmise par divers intermédiaires aux philosophes païens, et elle est, de là, revenue aux chrétiens. Et l'Écriture est aussi la somme de cette sagesse, l'Écriture « où se trouve toute créature en soi ou dans son image, dans son type universel ou dans sa singularité, du haut des cieux à leurs confins, de telle sorte que, comme Dieu a fait les créatures et l'écriture, il a voulu mettre les créatures dans l'Écriture, qu'on la comprenne tant au sens littéral qu'au sens spirituel ».

Cette conception de la sagesse aboutit, pratiquement, à la théocratie la moins modérée ; « car par la lumière de la sagesse est ordonnée l'Église de Dieu et disposée l'Église des fidèles ». Comme elle régit le monde, « nulle autre science n'est requise pour l'utilité du genre humain ». La cité baconienne rappelle la cité platonicienne : au sommet les clercs, au-dessous les savants, au-dessous encore les militaires, en der-

nier lieu les artisans ; un droit ecclésiastique, uniquement fondé sur les Écritures, qui domine le droit civil ; les papes et les princes prenant pour conseillers les sages qui, détenant le savoir, doivent seuls détenir le pouvoir ; enfin l'unité religieuse du monde obtenue par un apostolat fondé sur ce savoir.

Il y a un contraste des plus étranges entre ces caractères de la pensée baconienne et les traits de sa doctrine que l'on est habitué à mettre au premier plan et où l'on voit sa principale signification historique. Roger Bacon est celui qui, dans les sciences, a prôné l'expérience comme la seule méthode possible : « Nous avons, dit-il, trois moyens de connaître, l'autorité, l'expérience et le raisonnement ; mais l'autorité ne nous fait pas savoir si elle ne nous donne pas la raison de ce qu'elle affirme [...] ; le raisonnement de son côté ne peut distinguer le sophisme de la démonstration à moins d'être vérifié dans ses conclusions par les œuvres certificatrices de l'expérience. Il se trouve pourtant que personne de nos jours n'a cure de cette méthode [...], c'est pourquoi tous les secrets, ou peu s'en faut, et les plus grands de la science, sont ignorés de la foule de ceux qui s'adonnent au savoir. » Partisan de la méthode expérimentale, il a en même temps l'idée de la physique mathématique qui en est inséparable, physique liée comme chez Robert Grosseteste à l'optique de Ptolémée connue par l'Arabe Alhazen, aux constructions géométriques de l'optique dans la réflexion, la réfraction et la théorie de l'arc-en-ciel ; la construction mathématique du point de combustion derrière une lentille convexe éclairée par le soleil paraît à Bacon donner « la cause propre et nécessaire du phénomène ». En même temps qu'à l'expérience et aux mathématiques, Bacon s'attache aux problèmes techniques, tant à la technique des ingénieurs qui lui fait imaginer des machines automotrices ou des machines volantes qu'à la technique sociale, comme le problème de l'organisation du travail et de l'assistance publique.

Cet esprit expérimental, mathématique et technique, n'a certes jamais été absent chez les ingénieurs, les architectes ou les artisans du Moyen Âge ; mais, transporté dans le domaine spéculatif, il paraît faire de Bacon le véritable ancêtre de la philosophie moderne. Il ne faut pourtant pas oublier en lui le théocrate illuminé, celui qui voyait en Clément IV le pape prédit par les astres pour la conversion de la terre au catho-

licisme. Illuminisme et expérience, ce sont les deux traits dont l'union fait la physionomie de Bacon. Union inexplicable, s'il s'agissait de la méthode expérimentale telle qu'on la comprend aujourd'hui. Mais, en fait, ce n'est pas d'elle qu'il s'agit ; on ne rencontre chez lui aucune méthode précise, ni pour instituer des expériences, ni pour en tirer des lois.

Le mot *experimentum* est intimement lié, pour un homme du XIIIe siècle, à des idées qu'il ne nous suggère plus. L'*expert*, chez Bacon, est essentiellement celui qui sait dégager et utiliser des forces occultes qui sont inconnues au reste des hommes ; c'est l'alchimiste qui crée l'élixir de vie et la pierre philosophale ; c'est l'astrologue qui connaît les pouvoirs des astres ; c'est le magicien qui connaît les formules qui dominent la volonté des hommes. L'image de l'univers que donne l'*expérience* est bien différente de celle que donne la physique du philosophe : celle-ci déduit les phénomènes naturels des propriétés des quatre éléments ; celle-là connaît, par ses procédés, des forces cachées irréductibles à celles des éléments, telles que celle que Pierre de Mariscourt mettait en œuvre dans ses recherches sur l'aimant. Lorsque Bacon parle de la science expérimentale, il songe donc à une science secrète et traditionnelle, consistant dans l'investigation des forces occultes et dans la domination que leur connaissance assure à l'expert. L'univers de ces *experts* est essentiellement celui qu'avait décrit Plotin, un ensemble de forces qui s'entrecroisent, fascination, paroles magiques, forces émanées des astres et auxquelles on est soumis sans le savoir ; le type et le modèle de cette diffusion de chacun de ces forces à partir de leur point d'origine, Bacon le prend dans la perspective, si étudiée de son temps, qui donne, dans la diffusion de la lumière, un exemple de la « multiplication des espèces ». Cette multiplication est comme la loi générale des forces qui s'enchevêtrent dans l'espace.

Partant de là, Bacon attache bien moins d'importance au contrôle des faits qu'à la découverte des secrets ou des faits étonnants que les experts se transmettent d'une génération à l'autre. Il accueille avec une incroyable crédulité (la *credulitas* est pour lui la première vertu de l'expert) les racontars de Pline l'Ancien sur le diamant attaqué par le sang de bouc (Pline 20, 1 ; 37, 15), sur l'emploi des glandes de castor en

médecine (Pline 32, 13) et tant d'autres faits controuvés qu'il emprunte à l'expérience des rustres et des vieilles femmes.

À l'expérience de la nature ainsi comprise correspond l'expérience intérieure en matière de choses spirituelles, les illuminations reçues par les patriarches et les prophètes ; elle aussi, à son plus haut degré, elle est tout à fait secrète : au-dessus des vertus, des dons du Saint-Esprit et de la paix du Seigneur, il y a « les ravissements et leurs diverses espèces, qui, chacune à sa manière, font voir bien des choses qu'il n'est pas permis à l'homme de dire ». Celui qui détient ces secrets spirituels possède d'ailleurs par là même les sciences humaines.

La doctrine de Bacon, avec tous ses défauts et par ses défauts mêmes, est un admirable témoin de l'impatience avec laquelle certains hommes du XIIIe siècle supportaient les cadres dans lesquels la « philosophie des Parisiens » voulait enfermer l'homme et l'univers. Ils ont le sentiment que la réalité véritable est en dehors de ces cadres, dans un abîme de puissances merveilleuses, où quelques hommes rares, illuminés d'une sagesse supérieure, savent seuls se guider.

XIX. – Witelo et les perspectivistes

D'un esprit analogue viennent les travaux de Witelo, né en Pologne entre 1220 et 1230 et qui, résidant en Italie, fut, en même temps que saint Thomas, l'ami de l'helléniste Guillaume de Moerbeke ; c'est sur la demande de ce dernier qu'il écrivit une *Perspectiva*, simple compilation des travaux d'Euclide, d'Apollonius de Perge, et de l'*Optique* de Ptolémée, traduite en latin dès le XIIe siècle, mais surtout de l'*Optique* de l'Arabe Alhazen dont il traduit les remarquables considérations sur les perceptions visuelles acquises, base de toute la psychologie moderne de la perception.

Entre la métaphysique néo-platonicienne et la perspective, il y a chez lui la même affinité que chez Robert Grosseteste. Le symbolisme lumineux pour marquer l'action de l'Un est sans doute appuyé sur saint Augustin et l'*Épître aux Romains* ; mais il le développe par des considérations de perspectiviste : la lumière est à la fois un corps simple et par là même capable de se multiplier ; « au corps le plus simple est due la plus

grande extension ; à l'eau est due une plus grande extension qu'à la terre, à l'air qu'il n'en est dû à l'eau, au feu qu'à l'air ». La lumière, qui est le plus subtil des corps, a donc la plus grande extension ; elle loge en elle les corps ; elle permet aux modèles de se refléter dans la matière et elle est ainsi le principe de la connaissance. À cette métaphysique néo-platonicienne correspond un trait déjà remarqué plusieurs fois qui l'oppose au thomisme : c'est la prépondérance de l'amour sur la connaissance : « Dans le même être, l'amour précède naturellement la connaissance [...] ; et l'amour est achevé par la connaissance, non pas que la connaissance soit le complément de l'amour, mais parce que, du fait de la connaissance, il se multiplie et vit en lui-même. [...] La connaissance n'est pas la perfection de l'amour ; mais plutôt, tout au contraire, la connaissance s'ordonne par rapport à la délectation et à l'amour. »

Nous trouvons enfin en Dietrich de Vriberg , né vers 1250, maître de théologie à Paris en 1297, et qui mourut après 1310, cette même union des études expérimentales, surtout de l'optique, et de la métaphysique néo-platonicienne. Auteur d'une théorie mathématique de l'arc-en-ciel où il explique le phénomène par une double réfraction suivie d'une réflexion sur les gouttes de pluie, il adhère, quoique appartenant à l'ordre des prêcheurs, à une philosophie augustinienne et néo-platonicienne, bien différente de la doctrine officielle de l'ordre. Suivant les *Éléments de théologie* de Proclus et la doctrine des trois hypostases, il accepte les images de la production des choses par émanation et de leur conversion, bien qu'il les concilie avec la création. S'il emprunte, d'autre part, à Aristote la notion de l'intellect agent, c'est pour l'identifier à la partie cachée de l'esprit *(abditum mentis)*, à la profondeur de la mémoire *(profunditas memoriae nostrae)*, image de Dieu, à laquelle sont immédiatement présentes sans recherche les règles éternelles et l'immuable vérité, tandis que l'abstraction relève seulement de la faculté cogitative.

XX. – Raymond Lulle

L'œuvre immense et encore incomplètement étudiée de R. Lulle est un témoignage des préoccupations qui dominent

le XIIIe siècle finissant. Ses ouvrages, écrits en catalan ou en latin (si elles ont existé, ses œuvres arabes ont disparu), sont tous au service du même but pratique, qu'il visa aussi par ses actes et par une propagande inlassable : établir sur la terre entière la catholicité, considérée comme identique à la raison. Né à Majorque en 1235, il quitte en 1265 femme et enfants pour se donner tout à sa mission : pendant neuf ans, il apprend à Majorque la langue et la science des Arabes ; vers 1290, il propose aux papes un plan de croisade et de mission dans les pays des infidèles. En 1288, et plus tard en 1298 et en 1310-1311, il est à Paris où il écrit un grand nombre de traités (encore manuscrits) contre les averroïstes. En 1311, il assiste au concile de Vienne et y demande que l'on crée des enseignements de langues arabe et hébraïque à Rome et dans plusieurs universités pour préparer les missionnaires. Parti lui-même pour l'Afrique du Nord, afin de convertir pacifiquement les infidèles, il y fut finalement maltraité et revint à Majorque où il mourut en 1315 ou 1316.

Cet homme si ardemment dévoué à sa tâche pratique, ce mystique dont l'activité eut pour point de départ une vision et qui écrivit des *Dialogues et cantiques d'amour entre l'ami et l'aimé*, est l'auteur de ce fameux *Grand Art*, qui a, conformément au dessein général de sa vie, un caractère pratique bien plus que théorique. Comme tous ceux qui, au Moyen Âge, voulurent combattre les infidèles ou les hérétiques, et selon la tradition du XIIe siècle tout entier, R. Lulle entend « prouver les articles de foi par des raisons nécessaires ». C'est au service de ce but qu'il met son *Ars generalis* ou *Ars magna*, art de raisonner qui doit, dans son intention, être assez populaire et facile d'accès pour donner, même aux gens du commun, les moyens de défendre la foi : une religion universelle, appuyée sur une méthode de penser également universelle, voilà l'idée que Lulle se fait de la catholicité.

En quoi consiste ce Grand Art ? On se rappelle que la logique d'Aristote s'achoppait à deux problèmes, qui étaient l'un et l'autre des problèmes techniques : en premier lieu, la découverte de prémisses nécessaires ou principes qui pussent donner à la conclusion du syllogisme un caractère démonstratif et scientifique ; en second lieu, étant donné les termes extrêmes, la découverte du moyen terme qui les unira. Ce sont ces deux problèmes que le Grand Art se vante de résou-

dre ; cet art n'est pas à proprement parler un art de raisonner mais un art de la découverte. Le titre même de quelques-uns de ses traités le dit : « *De venatione* medii inter subjectum et praedicatum, Ars compendiosa *inveniendi* veritatem, seu ars magna et major, ars *inveniendi* particularia in universalibus, Quaestiones per artem demonstrativam *seu inventivam* solubiles, Ars *inventiva* veritatum. »

« Chaque science a ses principes propres et différents des principes des autres sciences ; aussi l'entendement requiert qu'il y ait une science générale avec des principes généraux dans lesquels soient impliqués et contenus les principes des autres sciences particulières comme le particulier dans l'universel », tels sont les premiers mots de l'*Ars magna generalis et ultima.* Rappelons-nous la méthode qu'Aristote avait indiquée pour découvrir le moyen terme permettant de résoudre une question, c'est-à-dire de savoir si un prédicat était ou non vrai d'un sujet donné : en cherchant, pour un sujet donné tous les prédicats possibles, pour un prédicat donné tous les sujets possibles, on arrivait nécessairement à découvrir entre ce sujet et ce prédicat tous les moyens possibles. Le Grand Art est une généralisation de ce procédé. Lulle pense d'abord découvrir tous les prédicats possibles d'un sujet quelconque en énumérant les attributs suivants : « bonitas, magnitudo, aeternitas ; potestas, sapientia, voluntas ; virtus, veritas, gloria ; differentia, concordia, contrarietas ; principium, medium, finis ; majoritas, aequalitas, minoritas », dont les neuf premiers désignent des attributs divins, et les neuf derniers des relations ; tout prédicat est, selon lui, réductible soit à un de ces attributs, soit à une combinaison de ces attributs, combinaison qui se fait selon certaines règles. D'autre part, à propos d'un sujet, on peut se poser dix questions : s'il est, ce qu'il est, de quoi il est fait, pourquoi il est, combien grand *(quantum)*, quel *(quale)* il est, quand il est, où il est, avec quoi il est.

Ces préliminaires suffisent pour montrer que le Grand Art ne pouvait parvenir à dépasser le cercle de la logique d'Aristote : ce prétendu art d'invention n'est qu'un art de classer et de combiner des concepts donnés, non pas du tout de les découvrir. Il semble parfois que Lulle confonde l'ordre avec l'invention : il donne par exemple à « l'artiste », qui traite de la physique, le conseil « d'appliquer successivement le concept sur lequel il est en doute (celui de la nature) aux dix règles »,

c'est-à-dire de se poser à son propos les dix questions ci-dessus, et il ajoute (fol. 78 *b*) : « Comme un cristal placé en une couleur rouge se dispose relativement à cette couleur et de même dans une couleur verte, ainsi, quand un terme inconnu est promené *(discurritur)* à travers les règles et les espèces des règles, ce terme inconnu est coloré ou éclairci par les règles dans lesquelles on le place », éclaircissement, on le voit, purement formel, qui consiste à savoir ce que l'on doit demander d'une chose, qui permet de chercher la chose sous divers aspects, mais qui ne sera jamais suffisant pour découvrir les réponses.

Tels sont les courants de la pensée du XIIIe siècle. On aura remarqué un trait commun à ces pensées si diverses : ce n'est pas en vain que la période que nous étudions a été inaugurée par Innocent III, qui défendit, plus qu'aucun pape, la primauté du spirituel, et que les réguliers, dépendant immédiatement du pape, ont pris dans les Universités une place considérable. Partout on rêve d'organisation hiérarchique et d'unité spirituelle : les systèmes que nous avons décrits viennent du même esprit qui a produit les croisades : étendre partout la catholicité. On projette dans la réalité métaphysique cette unité spirituelle, et tout le monde, sans exception, accepte que la métaphysique néo-platonicienne (facilement conciliable avec l'idée de la création), avec son unité et sa hiérarchie, représente exactement cette réalité. On construit une politique idéale, où le pouvoir temporel est ou bien absorbé par le pouvoir spirituel, ou bien subordonné à ce pouvoir ; si, pour certains, la raison et la cité terrestre sont autonomes, c'est de la manière dont on peut appeler autonome une fonction dont les limites ont été précisément marquées par un pouvoir supérieur.

Or, cette aspiration à l'unité aboutit à un complet échec : au XIVe siècle, tandis que, dans les affres de la guerre de Cent ans, naît l'idée de nationalité qui va écarter pour toujours l'idée d'une unité politique de la chrétienté, la représentation de l'univers se disloque. N'est-il pas vrai d'ailleurs que les éléments que les penseurs du XIIIe siècle avaient reçus dans leur construction travaillaient sourdement à la miner ? Platonisme, aristotélisme, expérience, mathématiques, traditions antiques, toutes ces forces, qui nous ont apparu momentanément participant à la construction d'un système de pensée

chrétienne, vont se faire voir maintenant sous leur véritable jour comme des forces complètement indépendantes de la croyance chrétienne à une destinée surnaturelle.

BIBLIOGRAPHIE

I. – H. DENIFLE et A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I (1200-1286), Paris, 1889.

P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, 2 vol., Paris, 1933-1934.

V. DOUCET, *Maîtres franciscains de Paris*, supplément au *Répertoire* de P. GLORIEUX, *Arch. Franc. hist.*, 1934.

H. RASUDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, rééd. par F. M. POWICKE et A. B. EMDEN, Oxford, 1936.

II. – M. GRABMANN, I : *I divieti ecclesiatici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* ; II : *Guglielmo di Moerbecke, P. P., il traduttore delle opere di Aristotele, Miscellanea historiae pontificiae*, 2 vol., Rome, 1941.

D. A. CALLUS, « Introduction of Aristotelician Learning to Oxford », *Proceedings of the British Academy*, XXIX, Londres, 1944.

O. PEDERSEN, « Du quadrivium à la philosophie », *Artes liberales*, Leyde-Cologne, 1959.

H. ROOS, Die Stellung der Grammatik im Lehrbetrieb des 13. Jahrhunderts, *Artes liberales*, Leyde-Cologne, 1959.

III. – GUNDISALVI, *De divisione philosophiae*, éd. par. L. BAUR, Dominicus Gundissalinus, *Beiträge zur Geschichte...*, Münster i. Westf., 1903.

A. SCHNEIDER, « Die abendländische Spekulation des zwölften Jarhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie », *Beiträge...*, Münster, 1916.

Cl. BAÜMKER, « Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller », *Beiträge...*, Münster, 1927.

A. H. CHROUST, The Definitions of Philosophy in the « De divisione Naturae » of Dominicus Gundissalinus, *New Scholasticism*, Washington, 1951.

IV. – GUILLAUME D'AUVERGNE, *Opera*, Paris-Orléans, 1674 (2 vol.).

– De immortalitate animae, *Beiträge...*, 1897.

– Deux Tractatus de bono et malo, *Mediaeval Studies*, 1946 et 1954.

N. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne*, Paris, 1880.

M. BAUMGARTNER, « Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne », *Beiträge...*, 1895.

J. KRAMP, « Das Wilhelm von Auvergne "Magisterium divinale" », *Gregorianum*, 1920 et 1921.

A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso*, 3 vol., Milan, 1945-1946.

É. GILSON, « La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne », *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1946.

V. – D. E. SHARP, *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIII. Century*, Oxford, 1936.

E. FARAL, « Les Responsiones de Guillaume de Saint-Amour », *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1950-1951.

G. BONAFEDE, *Il pensiero francescano nel secolo 13.*, Palerme, 1952.
M. D. CHENU, *La Théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 1957.

VI. – ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, 3 vol., Quarracchi, 1924-1930.
– *Glossa in IV Libros Sententiarum*, 4 vol., *ibid.*, 1951-1957.
– *Questiones disputatae « Antequam erat frater »*, 3 vol., *ibid.*, 1960.
E. GOSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung bei der Summa Halensis*, Munich, 1964.
JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, Paris, éd. P. Michaud-Quantin , 1964.
Saint BONAVENTURE, *Opera*, 11 vol., Quarracchi, 1882-1891.
– (Editio minor, *ibid.*, 1934-1939).
– *Itinéraire de l'âme vers Dieu*, trad. DUMÉRY, Paris, 1960.
– *Anthologie* dans V. M. BRETON, *Saint Bonaventure*, Paris, 1943.
E. LUTZ, « Die Psychologie Bonaventuras », *Beiträge...*, Münster, 1909.
B. A. LUYKX, « Die Erkenntnislehre Bonaventuras », *Beiträge...*, 1921.
J.-M. BISSEN, *L'Exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929.
P. ROBERT, *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, Montréal, 1936.
É. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1943.
J.-G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Paris, 1961.
K. PETER, *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*, Werl, 1964.
C. BIGI, « La dottrina della temporalità e del tempo in S. Bonaventura », *Antonianum*, 1964 et 1965.
MATHIEU D'AQUASPARTA, *De productione rerum*, Quarracchi, 1956 ; *De fide et cognitione*, *ibid.*, 1957 ; *De anima*, Paris, 1961.
Jean PECKHAM, *Quodlibet romanum*, Rome, 1938 ; *De anima*, Florence, 1949.
H. SPETTMANN, « Johannis Pechami quaestione de anima tractantes », *Beiträge...*, Münster, 1918.
D. L. DOUIE, *Archbishop Pecham*, Oxford, 1952.

VII. – ALBERT LE GRAND, *Opera*, 21 vol., Lyon, 1651 ; 38 vol., Paris, 1890-1899.
– Éd. critique en cours, Münster, 1951 *sq.* (6 vol. parus).
G. MEERSMAN, *Introductio in opera Omnia beati Alberti Magni*, Bruges, 1931.
M. LAURENT et Y. CONGAR, « Essai de bibliographie albertinienne », *Revue thomiste*, 1931.
H. FRONOBER, *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen*, Breslau, 1909.
W. ARENDT, *Die Staats und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt*, Iena, 1929.
R. LIERTZ, *Albert der Grosse als Naturforscher und Lehrer*, Munich, 1931.
U. C. SCHEEBEN, *Albertus Magnus*, Bonn, 1932.
U. DÄHNERT, *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus gemessen au den Stufen der « Abstractio »* (avec une bibliographie critique), Leipzig, 1934.
M. GRABMANN, « Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben », *Mittelalterliches Geistesleben*, II, Munich, 1936, p. 324-412.
É. GILSON, « L'Âme rationnelle selon Albert le Grand », *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1945.
P. MICHAUD-QUANTIN, *La Psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris, 1966.

VIII-XII. – Saint THOMAS D'AQUIN, *Opera*, Rome, éd. léonine, 1882 *sq.* (en cours).
– Éditions manuelles, Turin, Marietti, et Paris, Lethielleux, dates diverses.
– *Summa contra Gentiles*, Rome, éd. léonine manuelle, 1934.
– *De ente et essentia*, Paris, éd. Roland-Gosselin, 1926.
– *In Librum de Causis Expositio*, Freiburg-Louvain, éd. Saffrey, 1954.
– Trad. fr. de la *Somme théologique*, Paris, 1925 *sq.*

– Trad. fr. de la *Somme contre les Gentils* (avec texte latin), 4 vol., Paris, 1951-1961.
Bibliographie critique et méthodique depuis 1924 dans le *Bulletin thomiste*, Soisy-sur-Seine, Le Saulchoir.
P. MANDONNET-J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, 2e éd. revue et complétée par H.-D. CHENU, Paris, 1960 (1re éd., Paris, 1921).
P. MANDONNET, *Des Écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910.
A.-D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, 1922.
A. FOREST, *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931.
A. MARC, *L'Idée de l'Être chez saint Thomas et la scolastique postérieure*, Paris, 1931.
S. MICHEL, *La Notion thomiste du bien commun*, Paris, 1932.
J. de FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1945.
G. VAN RIET, *L'Épistémologie thomiste*, Louvain, 1946.
R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Synthèse thomiste*, Bruges, 1947.
M. D. CHENU. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal, 1950.
– *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, 1962.
L.-B. GEIGER, *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1953.
É. GILSON, *Le Thomisme*, 5e éd., Paris, 1954.
T. LITT, *Les Corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963.
W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mayence, 1964.

XIII. – SIGER DE BRABANT, *De aeternitate mundi*, Louvain, 1937.
– *Questions sur la Métaphysique*, Louvain, 1948.
P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, I : *Étude critique*, Louvain, 1911 ; II : *Textes inédits*, Louvain, 1908.
F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, I : *Les œuvres inédites*, Louvain, 1931 ; II : *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, Louvain, 1942.
J.-J. DUIN, *La Doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954.
BOECE DE DACIE, *De aeternitate mundi*, Berlin, 1964.
– Édition en cours des Commentaires, dans le *Corpus philosophorum danicorum medii aevi*, Copenhague, 1955 *sq.*
M. CRABMANN, « Die Opuscula "De Summo Bono sive de Vita Philosophi" und "De Somniis" des Boetius von Dacien », *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1931 (Repris dans *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. 200-224.)
B. NARDI, « Note per une storia dell'averroismo latino », *Rivista Stor. Filos.*, 1947-1948.
É. GILSON, « Boèce de Dacie et la double vérité », *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1955.

XIV. – F. EHRLE, « Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1913.
P. GLORIEUX, « Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford (1284-1286) », *Revue thomiste*, 1927.
J. KOCH, « Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329 », *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, II, p. 259-291.
D.-A. CALLUS et L.-J. BATAILLON, Bibliographie et mises au point sur les « Correctoires », *Bulletin thomiste*, 1956 et 1959.

XV. – HENRI DE GAND, *Summa Theologica*, Paris, 1520 (reprod. Saint-Bonaventure, U.S.A., 1953).
– *Quodlibeta*, Paris, 1518 (reprod. Heverle-Louvain, 1961).
J. PAULUS, *Henri de Gand*, Paris, 1938.

XVI. – GILLES DE LESSINE, *De unitate formae*, Louvain, 1902.
GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibets*, 5 vol., Louvain, 1904 *sq.*
M. de WULF, *Un Théologien-philosophe du XIIIe siècle. Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles, 1904.

M.-H. LAURENT, « Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277 », *Revue thomiste*, 1930.
J. HOFFMANS, « La Table des divergences et innovations doctrinales de Godefroid de Fontaines », *Revue néo-scolastique*, 1934.
P. MANDONNET, « La Carrière scolaire de Gilles de Rome (1276-1291) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, II, 1910.
G. BOFFITO, *Saggio di bibliografia egidiana*, Florence, 1911.
E. HOCEDEZ, Gilles de Rome et saint Thomas, *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, I, p. 385-409.
– « La Condamnation de Gilles de Rome », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, IV, 1932.
G. BRUNI, « Egidio Romano e la sua polemica antithrombine », *Rivista della Filosofia neoscolastica*, XXVI, 1934.

XVII. – ALEXANDRE NECKHAM, *De naturis rerum*, Londres, éd. Wright, 1863.
Alfred de SARESHEL (Alfredus Anglicus), *De motu cordis*, éd. Baümker, *Beiträge*... Münster, 1923.
G. BAÜMKER, Die Stellung des Alfredus von Sareshel und seiner Schrift « De motu cordis » in der Wissenschaft des Beginnen den XIII. Jahrhunderts, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1913 (n° 9).
Robert GROSSETESTE, *Philosophische Werke*, éd. Baur, *Beiträge*..., Münster, 1909 (y compris la *Summa philosophiae*, reconnue comme inauthentique).
R. GROSSETESTE, *Commentaire de la Physique*, Boulder, 1963.
D. A. CALLUS, *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Oxford, 1955.

XVIII. – Roger BACON, *Opus majus*, 3 vol., Oxford, éd. Bridges, 1897-1900.
– *Compendium studii theologiae*, Aberdeen, éd. Rashdall, 1911.
– *Opera hactenus inedita*, 16 vol., Oxford, 1905-1940.
– *Moralis philosophia*, Zurich, éd. Delorme-Massa, 1953.
A. G. LITTLE, édit. de *Roger Bacon, Essays Contributed by Various Writers*, Oxford, 1914.
R. CARTON, *L'Expérience physique chez Roger Bacon* ; *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon* ; *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, 3 vol., Paris, 1924-1929.
T. CROWLEY, *Roger Bacon, The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, Louvain, 1950.
E. HECK, *Roger Bacon, Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*, Bonn, 1957.

XIX. – WITELO, *De intelligentiis* (et extraits de la *Perspectiva*), éd. de Nuremberg, 1535, *in* C. BAÜMKER, « Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts », *Beiträge*..., Münster. 1908.
A. BIRKENMAJER, « Études sur Witelo », *Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie*, 1918-1922.
DIETRICH DE VRIBERG, *De intellectu et intelligibilis. De habitibus*, dans E. KREBS, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg), *Beiträge*..., Münster, 1906.
– *De iride et radialibus impressionibus*, éd. Würschmidt, *Beiträge*..., Münster, 1914.
E. KREBS, Le traité « De esse et essentia » de Thierry de Fribourg, *Revue néo-scolastique de philosophie*, XIII, 1911.
F. STEGMÜLLER, Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein, *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1940-1942.
A. MAURER. The « De quidditatibus entium » of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics, *Mediaeval Studies*, 1956.
W. A. WALLACE, *The Scientific Methodology of Theodoric of Freiberg*, Fribourg, 1959.

XX. – Raymond LULLE, *Opera omnia*, Mayence, 1721-1742 (8 vol. parus sur 10 prévus).
– *Opera omnia latina*, sous la direction de F. STEGMÜLLER, 1 vol. paru, Palma de Majorque, 1959.
– *Obres* (œuvres en catalan), 1 vol. paru, Palma, 1901.
– *Obres essencials*, 2 vol., Barcelone, 1957-1960.
– *Livre de l'ami et de l'amie*, trad. fr. par A. MARIUS, Bruxelles, 1912.
– *Livre des bêtes*, trad. fr. par A. LLINARES, Paris, 1964.
– *Livre du gentil*, ibid., 1966.
O. KEICHER, « Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie », *Beiträge...*, Münster, 1909.
C. OTTAVIANO, *L'Ars Compendiosa de R. Lulle, avec une Étude sur la Bibliographie et le Fond ambrosien de Lulle*, Paris, 1930.
E. W. PLATZECK, *Raimund Lull*, 2 vol., Düsseldorf, 1962 (avec une bibliographie exhaustive).
– *Das Leben des seligen Raimund Lull*, Düsseldorf, 1964.
A. LLINARES, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Paris, 1963 (contient un catalogue des œuvres manuscrites et éditées et une bibliographie méthodique).

Chapitre VI
Le XIVe siècle

I. – Duns Scot

Le premier symptôme de cette désagrégation se trouve dans le mouvement d'idées inauguré par Duns Scot, le docteur subtil. Il eut une carrière fort courte : né en Écosse vers 1265, il étudia les « arts » et la théologie dans diverses universités, dont Oxford et Paris. Il commenta les *Sentences* à Cambridge avant 1300, puis à Oxford et à Paris, où il devint docteur en 1306. Il mourut à Cologne en 1308. Le seul texte authentique de son commentaire des *Sentences* est l'*Ordinatio* (en cours de publication), la meilleure *reportatio* étant celle d'Oxford. On lui doit des *Questions* sur Porphyre et plusieurs œuvres logiques d'Aristote, ainsi que sur la *Métaphysique*, ainsi que le *De primo principio* et les *Theoremata* et des *Quodlibets*. La *Grammatica speculativa* et le *De rerum principio*, qui figurent dans l'édition Wadding-Vivès, ont pour auteurs Thomas d'Erfurt et Vital du Four.

Duns Scot ne rentre dans aucun des courants que nous avons suivis ; à ceux qui en font un augustinien, l'on doit objecter la critique très vive qu'il fait des théories les plus chères à l'école : celle de la connaissance intellectuelle comme illumination, celle des raisons séminales contenues dans la matière et des connaissances innées contenues dans l'âme. Mais il est encore moins thomiste : ses doctrines les plus célèbres, l'existence actuelle de la matière, l'indivi-

duation par la forme (haeccéité), la priorité de la volonté, sont en opposition consciente et voulue avec celles de saint Thomas.

Un des traits essentiels qui le distingue et l'isole, c'est l'affirmation sans réticence de ce que l'on pourrait appeler le caractère historique de la vision chrétienne de l'univers : création, incarnation, imputation des mérites du Christ, ce sont, de la part de Dieu, des actes libres au sens le plus plein du mot, c'est-à-dire qui auraient pu ne pas avoir lieu et qui dépendent d'une initiative de Dieu qui n'a d'autre raison que sa propre volonté. Le *credo ut intelligam* de saint Anselme, l'effort pour scruter les motifs de Dieu sont à l'opposé direct de ce nouvel esprit. Et c'est pourquoi il a singulièrement allongé la liste des purs objets de foi, des *credibilia,* « qui sont d'autant plus certains pour les catholiques qu'ils ne s'appuient pas sur notre entendement aveugle et souvent vacillant, mais trouvent un soutien ferme dans la plus solide des vérités » : toute-puissance, incommensurabilité, infinité, vie, volonté, toute-présence, vérité, justice, providence, c'est-à-dire presque tous les attributs divins que saint Thomas déduisait de la notion de Dieu comme cause du monde, sont pour Duns Scot des objets de foi. Il admet sans doute pourtant une preuve rationnelle de l'existence de Dieu, la preuve *a contingentia mundi* qui nous force à passer, non point de l'être changeant dont nous avons l'expérience, mais de la mutabilité comme telle à l'être nécessaire qui a en lui sa raison d'être. Cette preuve ne saurait partir, comme le veut saint Anselme, de la notion de « l'être le plus grand que l'on puisse penser » ; car cette notion qui n'est point une idée simple et innée a été formée par nous en partant des êtres finis, et il faudrait d'abord montrer qu'elle n'est pas contradictoire.

On pourrait résumer ces vues en disant que toute trace de l'esprit néo-platonicien, c'est-à-dire d'affirmation de la continuité et de la hiérarchie entre les formes du réel, a presque disparu chez Duns Scot. Si l'augustinisme affirmait continuité dans l'être *donc* continuité dans la connaissance, et le thomisme continuité dans l'être *mais* discontinuité dans la connaissance, le scotisme pourrait avoir pour formule : discontinuité dans l'être *et* discontinuité dans la connaissance. Duns Scot emploie, en effet, tous les concepts que nous avons vu s'imposer au XIIIe siècle : intellect possible et intellect agent,

matière et forme, universel et individuel, volonté et entendement ; mais tandis que, chez les penseurs précédents, ces concepts s'appelaient, se liaient, se hiérarchisaient, s'organisaient, le but de Duns Scot paraît être d'y faire voir des termes indépendants dont chacun à part a une réalité pleine et suffisante, qui s'ajoutent sans doute, mais sans s'exiger.

Duns Scot paraît d'ailleurs abandonner le principe d'analogie universelle qui, chez Bonaventure et même chez saint Thomas, était le grand moteur de la continuité. En déclarant que l'*être* a un sens univoque et non pas équivoque au regard de Dieu et des créatures (c'est-à-dire qu'il signifie la même chose), il enlève tout fondement au rapport d'analogie qui permet de passer d'un terme (la créature), être au sens dérivé, à un autre, Dieu qui est être en un plus noble sens ; car la créature et Dieu se rapportent au même titre à la notion d'être, qui ne donne ainsi aucun moyen de les distinguer en les rapprochant.

Ce discontinuisme se marque d'abord par la théorie de la matière : elle est hostile à la fois à l'augustinisme et au thomisme ; à l'augustinisme parce que Duns Scot nie l'existence d'une raison séminale au sein de la matière ; au thomisme parce qu'il nie le principe péripatéticien selon lequel aucune puissance ne permet à la matière d'exister sans la forme ; il nie en un mot ce qu'il y a de commun à deux théories par ailleurs si opposées, à savoir le lien entre matière et forme qui fait que, dans la première, la matière contient un principe interne qui la fait aspirer à la forme et que, dans la seconde, la matière n'a d'existence que relative à la forme qui l'actualise[1]. Duns Scot pense (comme Henri de Gand) que la matière, puisqu'elle a une idée distincte, est quelque chose d'actuel par soi ; il n'est pas arrêté par cette objection d'Aristote que, s'il en est ainsi, le composé de matière et de forme est fait de deux êtres en acte qui s'ajoutent et qu'il n'a plus d'unité.

Inspirée d'Avicenne, la théorie de la substance « indifférente » de soi à l'universel et à l'individuel n'est ni thomiste ni augustinienne. On sait que, le tableau des genres et des espèces étant tracé jusqu'aux espèces inférieures ou spécialissimes, le péripatétisme refusait de trouver quoi que ce soit

1. *In II Sententiarum, dist. XII,* éd. Wadding, VI, p. 664-699.

d'intelligible dans les individus où se distribuait la forme spécifique, attribuant cette division purement numérique à la matière, à l'adjonction des accidents à la forme spécifique. On se rappelle d'autre part que l'augustinisme, voyant dans l'âme individuelle le sujet de la destinée surnaturelle, conférant d'ailleurs à l'âme une connaissance de soi par soi qui la rend, quoique singulière, intelligible à elle-même, répudiait, au nom de la foi, la théorie de l'individuation par la matière. Et il reste bien, chez le franciscain Duns Scot, quelque chose de cet esprit augustinien : admettre la thèse thomiste, croire que la nature ou forme spécifique reste la même dans tous les individus d'une même espèce, c'est en revenir au « maudit Averroès »[2] ; c'est croire que la nature humaine, d'elle-même indivise, se divise seulement par la quantité comme de l'eau homogène qu'on distribuerait en différents vases. Mais la doctrine de Duns Scot vise à un résultat bien plus général : il veut donner à l'individu comme tel une intelligibilité analogue à celle que le péripatétisme donne à l'espèce, c'est-à-dire une détermination par des caractères positifs et essentiels et non plus par des caractères négatifs et accidentels ; la socratité est quelque chose de positif, même avant l'existence de Socrate dans la matière, et elle persiste, quels que puissent être les changements de quantité et d'accidents, dans le Socrate réel. C'est l'unité de l'individu, unité admise par tous qui, pour Duns Scot, exige une entité déterminée qui est l'*haeccéité* : la forme spécifique (équinité) n'inclut pas cette entité, la matière à laquelle elle se lie (la structure corporelle commune à tous les corps de chevaux) non plus ; il faut donc la chercher en dehors de la forme, de la matière et par conséquent de leur composé, dans une réalité ultime. Mais il faut faire attention que le passage de l'espèce aux individus ne s'opère pas comme celui du genre aux espèces[3] : dans le passage du genre aux espèces, le genre est à la différence comme un être en puissance est à une forme qui le détermine, et c'est pourquoi genre et différence s'unissent en une réalité unique. L'espèce spécialissime au contraire est entièrement définie : elle n'exige point, pour se compléter, l'individualité ; il s'ensuit que dans un seul et même être individuel (ce cheval) « l'entité

2. T. VI, p. 405.
3. T. VI, p. 413.

singulière (haeccéité de ce cheval) et l'entité spécifique restent des réalités formellement distinctes ». C'est dire que l'individualité s'ajoute simplement en fait à l'espèce, sans qu'il y ait aucun lien de continuité intelligible de l'un à l'autre. Trait important qui se manifeste dans la critique que Duns Scot fait de la connaissance angélique d'après saint Thomas ; celui-ci pense, selon la tradition néoplatonicienne, que les anges connaissent les choses singulières non pas comme nous, mais parce qu'ils possèdent un intellect, supérieur au nôtre, où la connaissance des singuliers est contenue en celle des universaux : continuité à tout jamais impossible pour Duns Scot.

Comme il fait de la matière une réalité actuelle même sans la forme, de l'individu une réalité positive distincte de l'espèce, Duns Scot donne à l'intellect possible une activité qui est, en une certaine mesure, autonome, vis-à-vis de l'intellect agent : le rôle propre de l'intellect agent est de séparer la forme spécifique de l'image sensible où elle est en puissance ; mais celui de l'intellect possible est l'acte de comprendre, et de cet acte il est cause totale ; l'espèce intelligible, produit de l'abstraction, est requise non pour produire l'acte de comprendre, qui dérive de l'intellect possible seul, mais pour déterminer cet acte à tel ou tel objet[4]. Encore croit-il que la distinction des actes est seulement rendue manifeste par celle des objets, bien que, en elle-même, elle découle de la puissance intellectuelle toute seule. On voit aussi à quel point cette théorie écarte Duns Scot de l'illuminisme augustinien ; à la thèse d'Henri de Gand, que les objets sensibles ne peuvent éclairer l'âme et qu'il y faut un rayon divin, il réplique en citant la certitude des premiers principes qui sont appréhendés avec évidence, dès que les termes le sont, la certitude par expérience, enfin la certitude intérieure des faits de conscience, autant d'exemples de certitudes directes et autonomes.

C'est dans le même esprit qu'il affirme contre les thomistes le primat de la volonté sur l'entendement. Encore qu'elle ne dédaigne aucunement le *dictamen* de la droite raison, la volonté peut « commander à l'entendement », en le dirigeant à la considération de tel ou tel objet ; « l'entendement, s'il est

4. T. III, p. 362 et 365.

cause de la volition, est donc une cause asservie à la volonté ». Ce que vise Duns Scot, ce n'est pas de substituer au thomisme la vue augustinienne qui fait de l'amour plutôt que de la connaissance le but final des choses, c'est d'affranchir la volonté de l'entendement, comme il a affranchi la matière de la forme, l'individu de l'espèce, l'intellect de l'illumination divine ; car ces considérations aboutissent avant tout à déclarer que la volonté est entièrement libre : « Rien, autre que la volonté, n'est cause totale de la volition dans la volonté. »

Ce sont ces vues psychologiques que Duns Scot transporte dans la théologie. Nul asservissement, chez Dieu non plus, de sa volonté à un bien conçu par son entendement. Sans doute, les possibles que Dieu conçoit par son entendement ne sont pas des décisions arbitraires de son vouloir, et Duns Scot n'a jamais enseigné la création des idées éternelles au sens cartésien. Il tient que la volonté divine est toujours raisonnable. Mais les essences ne préexistent pas au vouloir comme des règles inconditionnelles : « De ce que sa volonté a voulu telle chose, il n'y a aucune cause sinon que la volonté est la volonté », et « nulle règle n'est droite sinon en tant qu'elle est acceptée par la volonté divine ».

Thèse qui a des conséquences importantes sur l'esprit de la morale scotiste. Les préceptes moraux qui nous font connaître le bien dépendent d'une loi divine ; mais ce bien vient d'abord de ce qu'ils ont été voulus par Dieu ; et, comme la toute-puissance divine *(potentia absoluta)* – qui est une donnée de foi – n'a d'autre limite que la non-contradiction, ne sont de soi nécessaires (et exclusifs de toute *dispensatio*) que les premiers commandements du Décalogue. Les autres, qui concernent les devoirs envers des créatures contingentes, auraient pu être différents et ne valent que par leur notification expresse. Obligatoires de *potentia conditionata*, ils ont pu et pourront encore être modifiés par décision divine, en vue d'un plus grand bien.

Cette discontinuité radicale que Duns Scot introduit jusque dans la réalité divine commande sa conception de la politique. Seule la famille est pour lui une société de « droit naturel ». Les autres groupes humains reposent sur un libre contrat *(electio* et *consensus)*. La communauté originelle des biens ayant été abrogée après le péché, les autorités instituées par le pacte social peuvent réglementer le régime de la propriété et la loi

des échanges dans l'intérêt commun, sans référence à une « loi de nature » supposée immuable. Cette doctrine fait une large place à la liberté et à l'*industria* humaine, et annonce de plusieurs façons les théories démocratiques modernes.

Le volontarisme de Duns Scot prendra une forme beaucoup plus radicale chez un oxfordien du XIVe siècle, Thomas Bradwardine qui, né avant 1290, mourut archevêque de Canterbury en 1349. Mathématicien et goûtant comme tel la preuve anselmienne de l'existence de Dieu qu'il veut seulement compléter en démontrant que le concept de l'être souverainement parfait n'implique pas contradiction, il fut surtout l'antipélagien qui en arrivait presque à nier tout autre causalité que la causalité divine ; non seulement il n'y a pas pour lui « de raison ni de loi nécessaire en Dieu antérieurement à sa volonté », mais encore « la volonté divine est la cause efficiente de toute chose quelle qu'elle soit, cause motrice de tout mouvement », et l'acte le plus libre que l'homme puisse faire, c'est Dieu qui le nécessite.

Cette théorie du serf arbitre, si sèche, si éloignée du mysticisme, puisque, loin d'unir l'homme à Dieu par la méditation et l'amour, il le fait dépendre de lui de façon extérieure comme un serf dépend de son maître (« L'homme est serf de Dieu, serf spontané, dis-je, et non contraint »), se répandit au XIVe siècle ; elle est représentée à l'Université de Paris par le cistercien Jean de Mirecourt qui vit, en 1347, condamner quarante de ses thèses, parmi lesquelles celles qui disaient que « Dieu veut que quelqu'un pèche et qu'il soit pécheur, qu'il veut, en voulant son bien, qu'il soit pécheur, qu'il est cause du péché comme péché, du mal de coulpe comme mal de coulpe, auteur du péché comme péché ». Déterminisme théologique qui, par l'Anglais Jean de Wiclef, influa sur Luther. Le scotisme qui, au XIVe siècle et au XVe siècle, compta tant de commentateurs et même de chaires destinées à l'enseigner dans les principales universités de l'Europe, contribua ainsi de plusieurs manières à la création d'un esprit nouveau.

II. – Les Universités aux XIVe et XVe siècles

Il est difficile d'exagérer le rôle social des Universités au XIVe et au début du XVe siècle ; au XVe siècle, la *Pragmatique*

Sanction, confirmée encore par une ordonnance de Louis XII en 1499, réservait aux gradués des Universités de grands avantages dans la collation des bénéfices ; de longues études universitaires (trois années de théologie et de droit canon) étaient une condition indispensable pour être nommé curé dans les paroisses des villes. Nul milieu plus libre d'ailleurs que ces Universités : « Oracle de l'esprit et guide de l'opinion européenne, puissance la plus redoutable érigée en face des pouvoirs légaux. Aucun corps n'a été plus libre, aucune organisation plus démocratique. Des assemblées de compagnies, facultés ou nations, et des assemblées générales ; le droit de statuer sur toutes les affaires, administration, enseignement, justice ; dans quelques-unes même [...] une représentation accordée aux étudiants [...] ; des maîtres se recrutant eux-mêmes ; des pouvoirs élus, et pour un temps court (recteur et procureur pour trois, quatre ou six mois, un an tout au plus) [...] ; contre l'ingérence du pouvoir central ou des pouvoirs locaux, l'armure solide de privilèges incontestés ; exemption fiscale, droit d'être jugé par ses pairs, et, pour rendre ces garanties efficaces, le pouvoir de suspendre ses cours [...], telle est la charte que la faveur des papes et des rois a reconnue et consacrée. »[5]

Cette floraison des Universités s'étend jusqu'au milieu du XVe siècle, où diverses circonstances leur enlèvent force et influence au profit de pouvoir central, où la spéculation est abandonnée, où la préparation aux grades devient l'unique affaire : alors les Universités cessent pour longtemps d'être les centres actifs qu'elles étaient, et nous verrons la vie spirituelle continuer dans des conditions nouvelles.

Mais, aux XIVe et XVe siècles, cette indépendance se manifeste par des spéculations hardies et nouvelles qui se rattachent, bien plutôt qu'à la tradition du XIIIe siècle, à celle du XIIe siècle. Toute l'époque est dominée par le conflit des *antiqui* et des *moderni*. Or les Anciens, ce sont en réalité les novateurs du XIIIe siècle, tout empêtrés dans les discussions qui sont nées des concepts venus d'Aristote et de ses commentateurs arabes, forme et matière, principe d'individuation, intellect agent et intellect possible, espèces intelligibles et sensibles, intelligences motrices des cieux ; les modernes, ce sont ceux

5. IMBART DE LA TOUR, *Les Origines de la Réforme*, I, p. 347, p. 527 *sq.*

qui tendent à rejeter ces questions au profit d'une vision nouvelle, assez proche parfois de celle que nous avions vu s'ébaucher aux XIe et XIIe siècles : nominalisme de Roscelin et d'Abélard, atomisme de Guillaume de Conches. On ne cherche plus ni à rationaliser la foi, comme saint Anselme, ni à illuminer la raison, comme saint Bonaventure, ni à lui prescrire les limites de son domaine, comme saint Thomas : la spéculation philosophique gagne en liberté, mais s'adosse généralement à un certain fidéisme.

Au milieu de quelles agitations, on le sait ; rien ne tient plus dans la vieille chrétienté ; le pouvoir de l'empereur anéanti par la dissociation de l'Empire en plus de trois cents principautés qui minent le pouvoir central : « Comme les princes dévorent l'Empire, le peuple dévorera les princes », prédira en 1433, Nicolas de Cues[6]. Le pouvoir des papes n'y gagne pas ; il est déchiré par le grand schisme (1348), qui a pour issue le concile de Constance (1414-1418) et le concile de Bâle (1433) qui ne font l'un et l'autre que rendre plus aigu le conflit entre les conciliaires, partisans de la suprématie du concile sur le pape, considérant le pape comme un administrateur de l'Église, et les ultramontains affirmant la puissance illimitée du pape. Dans cette décadence des pouvoirs traditionnels, les royautés nationales prennent une vigueur incomparable.

À ces conflits, qui mettent en jeu tant d'intérêts pratiques et qui forcent à réfléchir sur tant de conceptions juridiques, les maîtres du XIVe et du XVe siècle prennent une part active, et ils sont presque tous des juristes et des politiques en même temps que des philosophes. Le grand initiateur du nominalisme, Guillaume d'Ockham, est aussi un opposant au pape Jean XXII ; excommunié en 1328, il est reçu à la cour de l'empereur Louis de Bavière, où il trouva déjà Jean de Jandun, un autre ennemi du pape, dont l'ami intime, Marsile de Padoue, avait soutenu en son *Defensor Pacis* que « seule l'universalité des citoyens était le législateur humain », et qui avait été excommunié en 1327 ; Guillaume y écrivit pendant plus de vingt ans des pamphlets contre le pape, tels que le *Compendium errorum papae Johannis XXII*, et un vaste ouvrage de politique, le *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperato-*

6. Cité par VAN STEENBERGHE, *Nicolas de Cues*, p. 47.

rum et pontificum potestate. Le grand schisme est l'occasion, de la part du mathématicien et de l'astronome Henri de Hainbuch, de nombreux ouvrages sur les conditions de la paix dans l'Église, écrits après 1378 ; mais le même est l'auteur d'écrits économiques et politiques. Au XVᵉ siècle, on voit le cardinal Pierre d'Ailly soutenir au concile de Constance le parti des conciliaires, tandis que, au concile de Bâle, Nicolas de Cues passera au parti du pape et, devenu cardinal, prendra une part prépondérante à toutes les affaires ecclésiastiques de son temps, la réforme intérieure du clergé en Allemagne, la négociation avec les Hussites et les Grecs, la réforme de la Curie romaine et l'administration des États pontificaux.

III. – Les débuts du nominalisme

Nous avons donc devant nous, aux XIVᵉ et XVᵉ siècles, à côté de spirituels et de mystiques que nous retrouverons, une série de praticiens et de logiciens à l'esprit froid et sobre, qui ont perdu l'enthousiasme religieux qui animait les générations des grandes croisades, et qui ont acquis, dans la diplomatie compliquée qu'exige à cette époque la moindre affaire, cet esprit net et positif qui caractérise leur doctrine. Le nominalisme de cette époque est tout autre chose qu'une solution particulière du problème spécial des universaux : c'est un esprit nouveau qui se méfie des réalités métaphysiques que croyaient avoir découvertes les péripatéticiens et les platoniciens, qui se tient aussi près que possible de l'expérience et qui, sans rejeter les vérités de foi, les considère en général comme hétérogènes et inaccessibles à la raison.

Le dominicain Durand de Saint-Pourçain, mort en 1334 évêque de Meaux, n'accepte l'autorité d'aucun docteur, « si célèbre ou solennel soit-il ». Bien qu'il ne professe pas lui-même un véritable nominalisme, il refuse l'entremise d'« espèces » sensibles et intelligibles et tend à désubstantialiser l'intellect agent. Pour lui, l'universel ne naît dans l'esprit que d'une certaine manière de considérer l'image sensible en ne tenant pas compte de ce qu'il y a d'individuel en elle ; l'universel ne préexiste pas à cette considération, il diffère de l'individu comme l'indéterminé du déterminé. Faux problème par conséquent, le problème de l'individuation qui

suppose que l'espèce existe avant l'individu, puisque l'on demande ce qui l'individualise ; or rien n'existe que l'individuel, qui est le premier objet de notre connaissance.

De même le franciscain Pierre Auriol qui, après avoir été maître de théologie à Paris en 1318, mourut à Avignon, en 1322, à la cour du pape Jean XXII, dont il était le protégé, soutient, dans son commentaire sur les *Sentences*, qu'« il est plus noble de connaître une réalité individuelle et désignée *(demonstratant)* que de la connaître de manière abstraire et universelle »[7]. On comprendra mieux cette formule en suivant l'analyse de la connaissance que tente Pierre Auriol : les choses produisent dans l'intellect des « impressions » qui peuvent être différentes en force et en précision ; en suite de quoi il se produit dans l'intellect « une apparence » que Pierre appelle aussi un être intentionnel *(esse intentionale)*, un reflet *(forma specularis)*, un concept ou une conception, une apparence objective, tous mots synonymes qui désignent, non pas comme la *species* du thomisme, l'intermédiaire à travers lequel l'âme connaît la chose, mais l'objet propre de la connaissance ; ajoutons même que cette apparence n'est pas du tout pour lui comme une image de la chose ayant une réalité distincte de ce qu'elle représente ; c'est la chose elle-même, « présente » en l'esprit, mais en ce qu'elle a d'actuellement visible par lui. Dès lors, on dit qu'il y a connaissance du genre, lorsque la « conception » est tout à fait imparfaite et indistincte, connaissance de l'espèce lorsqu'elle devient plus parfaite et plus distincte. Le progrès de la connaissance va donc de l'universel au singulier, ce qui veut dire du confus au clair et au distinct.

IV. – Guillaume d'Ockham

Le plus grand des nominalistes, celui qui déduisit toutes les conséquences de la théorie, est le franciscain anglais Guillaume d'Ockham, qui fut étudiant à Oxford (né entre 1280 et 1290, mort en 1349 ou 1350). N'ayant pas accédé au grade de docteur, il ne fut qu'*inceptor*. Jouant sur le sens de ce terme, on l'appela le vénérable initiateur *(venerabilis inceptor)* du

7. T. I, 816 *b*.

nominalisme, le monarque ou porte-étendard *(antesignanus)* des nominaux, et l'on désignait indifféremment ses partisans comme nominaux *(nominales)*, terministes ou conceptistes.

Les arguments de Guillaume contre l'existence des universaux ne sont pas nouveaux ; ce sont ceux qui, déjà employés aux XIe et XIIe siècles, remontent par Boèce à la discussion que fit Aristote des idées de Platon : l'universel étant supposé existant en soi, il sera un individu, ce qui est contradictoire ; d'autre part, poser l'universel pour expliquer le singulier, c'est non pas expliquer mais doubler les êtres (application du célèbre principe d'économie qu'employait déjà Pierre Auriol et que Guillaume énonce ainsi : *nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate*) ; enfin, mettre l'universel dans les choses singulières, d'où l'esprit le tirerait par abstraction, c'est aussi le rendre individuel.

Pourtant Guillaume, en cela encore très fidèle à Boèce et à tous les commentateurs antiques des *Catégories*, ne place pas plus les universaux dans les mots eux-mêmes que dans les choses, mais soit dans les significations d'un mot *(intentio animae, conceptus animae, passio animae)*, soit dans les mots en tant qu'ils signifient quelque chose : au second sens, ils sont conventionnels puisque les mots sont d'institution humaine ; mais au premier sens, ce sont des universaux naturels *(universalia naturalia)*.

En désignant les universaux comme des signes ou significations, Guillaume, comme d'ailleurs Abélard l'avait fait, a transposé la question de la nature des universaux en celle de leur usage dans la connaissance ; cet usage, qui fait tout leur être, est de remplacer dans la proposition les choses mêmes qu'ils désignent *(supponere pro ipsis rebus)* : loin d'être une fiction, comme une chimère, ce sont des images qui représenteront indifféremment l'une quelconque des choses singulières contenues dans leur extension, et pourront les remplacer comme le signe remplace la chose signifiée. Il faut seulement ne jamais perdre de vue cette référence aux choses ; il faut se rappeler que l'universel n'est jamais qu'un prédicat qui peut se dire de plusieurs choses, qu'il n'est donc pas une chose, en vertu de l'axiome : *res de re non praedicatur.*

La connaissance primitive est donc pour Guillaume l'intuition des choses singulières, « acte appréhensif » qui, à la manière de la compréhension stoïcienne, inclut toujours un

jugement d'existence ; cette intuition est ou bien extérieure, et elle atteint les choses sensibles, ou bien intérieure, et alors « notre intellect connaît en particulier et intuitivement certains intelligibles qui ne tombent aucunement sous le sens, tels que les intellections, l'acte de volonté, la joie, la tristesse et choses de ce genre que l'homme peut expérimenter être en lui »[8]. L'opposition du sensible à l'intelligible persiste donc pour ce nominaliste ; mais elle n'est plus du tout celle du concret à l'abstrait, ni celle des données des sens aux réalités métaphysiques qui en sont l'origine ou le modèle ; elle est l'opposition de deux expériences, l'expérience externe et l'expérience interne. Il s'ensuit qu'elle ne donne plus aucun motif pour compléter les données de l'expérience par une réalité métaphysique à laquelle elles auraient à se rapporter ; c'est ainsi que nous ignorons entièrement par la raison et par l'expérience si notre âme est une forme incorruptible et immatérielle, si l'acte de comprendre implique une telle forme, si l'âme ainsi comprise est la forme du corps[9]. Au contraire l'opposition de la sensibilité à la raison porterait Ockham, contrairement à saint Thomas, à séparer, comme l'a fait Aristote, l'intellect de l'âme sensible, et à leur ajouter une troisième forme, la *forma corporeitatis*. Dieu et ses attributs ne sont pas davantage connus ; comme Dieu ne nous est pas connu intuitivement, nous nous efforçons d'en composer une idée ; mais ce n'est pas avec cette idée, faite de traits empruntés aux choses de notre expérience, que nous pourrons, comme le voulait saint Anselme, passer à son existence ; ce n'est pas, non plus, comme saint Thomas, en remontant des effets à la cause ; le principe de cette démonstration : « Tout ce qui est mû est mû par autre chose », n'est lui-même ni évident ni démontré (et nous verrons bientôt quelles attaques il a subies de la part des ockhamistes) ; l'autre principe, qu'il faut s'arrêter en remontant dans la série des causes, à une cause première, est probable, mais ne peut être strictement prouvé. À plus forte raison, l'unité de Dieu, son infinité, la trinité des personnes sont de purs articles de foi.

Une foi ainsi conçue conduit à des conclusions beaucoup plus radicales que celles du scotisme : tous les commande-

8. *In Sententias*, Prologue, qu. 1.
9. *Quodlibet* I, quaest. 10.

ments du Décalogue sont de purs actes de la volonté de Dieu, à qui nous devons obéissance sans avoir d'autres raisons que cette volonté. « Dieu n'est obligé à aucun acte ; c'est donc ce qu'il est juste de faire. »

V. – Les nominalistes parisiens du XIVe siècle : la critique du péripatétisme

Les théories d'Ockham furent interdites à la Faculté des Arts de l'Université de Paris en 1339 et en 1340 ; plus d'un siècle après, en 1473, un édit du roi Louis XI interdit à nouveau l'ockhamisme, et les maîtres doivent s'engager par serment à enseigner le réalisme. Entre ces deux dates, tandis que la science d'Oxford languit, il s'est produit à l'Université de Paris ce mouvement nominaliste, si important pour l'histoire des sciences et de la philosophie, que P. Duhem est le premier à avoir bien étudié et à avoir estimé à sa juste valeur. Le pape Clément VI, en 1346, ne voyait pas sans inquiétude les maîtres ès arts se tourner vers ces « doctrines sophistiques »[10]. On sait déjà qu'il condamna l'année suivante les thèses du cistercien Jean de Mirecourt qui déclarait que Dieu est la seule cause et que la haine du prochain n'est déméritoire que parce qu'elle est défendue par Dieu.

En 1346, il condamna les thèses d'un autre docteur, un maître ès arts, Nicolas d'Autrecourt, qui dut les abjurer publiquement l'année suivante devant l'Université rassemblée. Une physique corpusculaire où tout changement se réduit à un mouvement local, un monde où la seule cause efficace est Dieu et où l'on nie toute causalité naturelle, telle est l'image simple de l'univers que Nicolas proposait pour remplacer la physique et la métaphysique aristotéliciennes qui, à son avis, ne contenaient pas une seule démonstration, et que l'on devrait bien abandonner pour étudier son *Éthique* et sa *Politique*.

Et cette négation, il la démontre en attaquant les deux grandes notions qu'utilisent la physique et la métaphysique, à savoir celle de causalité et celle de substance. La méthode de ces critiques, qu'on a comparées à celles de Hume, mais

10. *Chartularium Universitatis parisiensis*, II, 1, p. 588.

qu'on doit rapprocher surtout des tropes sur les causes de Sextus Empiricus, dont les *Hypotyposes* étaient connues depuis la traduction de Guillaume de Moerbeke, consiste essentiellement à appliquer comme critère de vérité le principe de contradiction, tel qu'il se trouve énoncé dans la métaphysique. Dès lors, il montrera aisément que « de ce qu'une chose est connue comme existence, il ne peut être inféré avec évidence (d'une évidence réductible au premier principe ou à la certitude du premier principe) qu'une autre chose existe ». De ce que la flamme s'approche de l'étoupe, on ne peut en conclure avec évidence qu'elle sera brûlée. Je puis conclure seulement avec probabilité, de ce que ma main s'est réchauffée en l'approchant du feu, qu'elle se réchauffera dans les mêmes conditions. Une pareille critique était l'effondrement de la physique péripatéticienne, qui tenait le lien de causalité comme parent du lien d'identité (toute causalité étant en principe la production du semblable par le semblable) et qui assurait ainsi l'unité du devenir, l'unité du monde et par elle le monothéisme, tandis que, chez Nicolas, le devenir devient une succession de moments sans liaison.

La même critique s'exerce sur la notion de substance ; la substance qu'Aristote pose comme sujet des apparences données par les sens n'est connue ni intuitivement (puisque tous la connaîtraient), ni par raisonnement discursif, puisque les apparences sont une chose et la substance une autre chose, et qu'il n'est pas permis de conclure d'une chose à une autre chose. Il suit de là que « je ne suis certain avec évidence que des objets *(objectis)* de mes sens et que de mes actes ». Parmi les *Impossibilia* dont Siger de Brabant offrait, par jeu logique, de fournir la démonstration, se trouvait la proposition suivante : « Tout ce qui nous apparaît n'est que simulacre et songe, si bien que nous ne sommes certains de l'existence d'aucune chose. »[11] Et Siger s'appuyait sur l'argument suivant : ce ne sont pas les sens, qui nous donnent les apparences, mais c'est une autre faculté qui peut seule juger si ces apparences sont vraies. Nicolas ne fait que compléter l'argument en montrant que le principe de contradiction ne peut servir à passer des apparences à la réalité. Et il s'attaque de même à la notion de facultés de l'âme, affirmant que l'on n'a pas le

11. Éd. Mandonnet, II, p. 77.

droit de conclure de l'acte de volonté à l'existence de la volonté.

VI. – Les nominalistes parisiens et la dynamique d'Aristote

Voilà donc le monde d'Aristote mis en pièces : il restait à attaquer ce qui fait le fond même de son système, à savoir sa dynamique. Le principe de cette dynamique, rappelons-le, était : « Tout ce qui est mû est mû par autre chose » ; il faut entendre ce principe en ce sens que, non seulement à son moment initial, mais à chacun de ses moments successifs, le mouvement est produit par un moteur qui contient en acte ce qui, dans le mobile, est en train de se réaliser. De là deux théories des plus singulières que nous avons précédemment exposées : celle du mouvement des projectiles qui ne peut se continuer que grâce à une poussée incessamment renouvelée, celle du mouvement des cieux qui n'est possible que grâce à des intelligences motrices éternellement existantes. Or cette théorie des intelligences motrices des cieux avait été liée par les Arabes et par les philosophes du XIIIe siècle à une conception théologique de l'univers à laquelle elle offrait un appui indispensable : la hiérarchie angélique de Denys l'Aréopagite se réalisait en ces intelligences séparées sur la nature desquelles on spéculait tant. Ajoutons que ce principe dynamique servait aussi de soutien au thomisme, puisqu'il était la majeure de sa première preuve de l'existence de Dieu.

On voit donc quels puissants intérêts s'attachaient à ce principe ; or c'est lui qui est attaqué par les nominalistes parisiens (et par certains scotistes) qui font ainsi place nette pour le développement de la physique moderne, remplacent la mythologie des intelligences motrices par une mécanique céleste qui a des principes identiques à ceux de la mécanique terrestre, et en même temps rompent le lien de continuité que l'ancienne dynamique établissait encore la théorie physique des choses et la structure métaphysique de l'univers.

C'est d'abord Jean Buridan, né à Béthune vers l'année 1300, qui fut recteur de l'Université de Paris vers 1348 et mourut peu après 1358. S'inspirant du commentateur byzantin Jean Philopon, il reprend et précise la notion d'*impetus* (élan), qu'il faut comprendre comme l'opposé même du

principe de la physique d'Aristote. L'idée en est empruntée à ce mouvement des projectiles qui était la croix de la physique d'Aristote : si l'on jette une pierre en l'air, le moteur communique au mobile une certaine puissance qui le rend capable de continuer à se mouvoir de lui-même dans la même direction ; cet élan *(impetus)* est d'autant plus puissant que la vitesse avec laquelle la pierre est mue est plus grande ; et le mouvement durerait indéfiniment s'il n'était affaibli par la résistance de l'air et la pesanteur. Mais, si nous supposons des circonstances dans lesquelles cet affaiblissement n'ait pas lieu, le mouvement ne cesserait pas. Tel est, peut-on imaginer, le cas des cieux ; Dieu, au début des choses, a animé les cieux d'un mouvement uniforme et régulier qui se continue sans fin : thèse qui rend inutiles les intelligences motrices et même tout concours spécial de Dieu, qui assimile les mouvements des cieux au mouvement des projectiles, qui, en préfigurant le principe d'inertie, tend à dévaloriser la théorie des lieux naturels et, avec elle, comme nous le verrons bientôt, la finitude du monde et le géocentrisme. Mais ce principe n'a pas déroulé d'un coup toute la richesse de ses conséquences, et Buridan lui-même l'appliquait incorrectement lorsqu'il considérait le mouvement circulaire et uniforme d'une sphère comme pouvant se continuer, autant, et même mieux, que le mouvement rectiligne, en vertu d'une première impulsion.

C'est la même erreur que commet Albert de Saxe, recteur de l'Université de Paris en 1353 et mort évêque d'Halberstadt en 1390. Mais en même temps, il énonce une hypothèse qui posait d'une manière toute nouvelle le problème de la mécanique céleste : « La Terre se meut et le ciel est en repos. » Dès lors, en effet, que l'immobilité de la Terre n'a plus, comme chez Aristote, de raison physique, il ne s'agit plus que de savoir si la nouvelle hypothèse « sauvera les phénomènes ». Ainsi renaît la vieille vision pythagoricienne de l'immobilité des cieux, qui n'a jamais été inconnue du Moyen Âge, puisque certains interprètes la trouvaient dans le *Timée* de Platon, que Scot Érigène et Albert le Grand la mentionnaient, que le scotiste François de Meyronnes, vers 1320, lui donnait la préférence, mais qui trouve cette fois les notions de mécanique générale propres à lui donner son plein sens. D'autre part, et dans le même esprit, Albert de Saxe entreprend des recherches sur la pesanteur, en dehors de toute hypothèse sur les lieux

naturels ; et il donne une détermination, d'ailleurs encore inexacte, des rapports entre la vitesse, le temps et l'espace parcouru dans la chute des corps.

Nicolas Oresme, qui étudiait la théologie à Paris en 1348 et mourut en 1382 évêque de Lisieux, fut un de ceux qui propagèrent la nouvelle mécanique céleste. Dans son *Commentaire aux Livres du Ciel et du Monde* (qu'il écrivit en langue vulgaire ainsi que nombre de ses autres œuvres), il montre que nulle expérience et nulle raison ne prouvent le mouvement du ciel et il indique « plusieurs belles persuasions à montrer que la Terre est mue de mouvement journal et le ciel non » ; ce qui lui semble plus compatible avec le primat métaphysique du repos sur le mouvement (signe d'imperfection). C'est le même Nicolas Oresme qui invente, avant Descartes, l'emploi des coordonnées et espère mesurer le « flux » de la chaleur ; c'est lui qui, avant Galilée, trouve l'exacte formule de l'espace parcouru par un corps dans une chute en mouvement uniformément accéléré. En Marsile d'Inghem, qui mourut en 1396, en Henri de Hainbuch, qui fut recteur de l'Université de Vienne en 1393, et mourut en 1397, et dont les écrits astronomiques et physiques sont encore inédits, ces idées trouvèrent des propagateurs.

Cependant, chez le cardinal Pierre d'Ailly qui, né en 1350, fut chancelier de l'Université de Paris en 1389 et mourut en 1420 légat du pape à Avignon, l'esprit ockhamiste continuait. En raison de la *potentia absoluta*, il professe que l'existence du monde extérieur ne peut être prouvée puisque « toute chose sensible extérieure étant détruite, Dieu pourrait conserver en nos âmes les mêmes sensations ». L'existence de Dieu n'est démontrable que par des raisons probables et l'« ordre » du monde – lié à la *potentia determinata* – n'est en définitive qu'une « habitude de la nature ». Défendant en morale le volontarisme d'Ockham, Pierre d'Ailly est l'ennemi des juristes qui prétendent soumettre les décisions divines à une prétendue *lex naturae*.

VII. – Ockhamisme, scotisme et thomisme

L'histoire des Universités du XIVe siècle est surtout l'histoire de la lutte des anciens et des modernes. L'ockhamisme se

répand en particulier en Allemagne où il trouva un vulgarisateur sans originalité mais fidèle en la personne de Gabriel Biel qui enseigna en 1484 à l'Université de Tübingen et mourut en 1495 ; ce furent des élèves de Biel, des gabrielistes, comme Staupitz, qui, au couvent des augustins, initièrent Luther à cette théologie nominaliste, dont le Dieu ressemble plutôt à un Iahvè capricieux et arbitraire qu'à un Dieu qui soumet sa volonté à la loi de l'ordre et du bien conçue par son entendement.

Les *antiqui* restaient sans doute représentés dans les universités ; ce sont surtout des commentateurs : Jean Capreolus (1380-1444), à Paris et à Toulouse ; Antonin (1389-1459), à Florence ; Cologne, en particulier, reste une Université alberto-thomiste, d'où sort Denys le Chartreux (1402-1471). Au début du XVIe siècle, Cajetan, de 1505 à 1522, et François Silvestre de Ferrare, en 1516, commentent l'un la *Somme théologique*, l'autre la *Somme contre les Gentils*. Un franciscain de la première moitié du XIVe siècle, Jean de Ripa, se livre à de subtiles distinctions entre l'*immense* et l'*infini*. Un de ses disciples, Louis de Padoue, voit condamner en 1362, à Paris, des propositions sur le changement et la contingence dans le vouloir de Dieu, qu'il avait tirées de l'enseignement de son maître.

VIII. – Le mysticisme allemand au XIVe siècle : Eckhart

La contrepartie du mouvement nominaliste que nous venons d'analyser est le mouvement mystique qui se déroule vers la même époque, et surtout en Allemagne. Vers la fin du XIVe siècle, Gerson définissait la théologie mystique « l'intelligence claire et savoureuse des choses qui sont crues d'après l'Évangile » [12]. Cette théologie « doit être acquise par la pénitence plutôt que par l'investigation humaine » et l'on peut se demander « si Dieu n'est pas mieux connu par un sentiment de pénitence que par l'entendement qui recherche ». On voit

12. *Contra vanam curiositatem*, éd. Dulin, 1706, vol. I, p. 106. Bien entendu, la nuance du mysticisme gersonien, qui rapproche le chancelier de l'Université de Paris de saint Bonaventure et de saint Bernard plus que de l'Aréopagite et de l'Érigène, n'a rien des traits spécifiques que nous rencontrons chez les mystiques allemands (cf. A. COMBES, *Jean Gerson*, 1940, p. 469).

chez ce mystique français, ami de Pierre d'Ailly, l'influence des victorins pour qui le mysticisme est avant tout une méthode de méditation liée à l'avancement spirituel. La théologie scolastique prouve et démontre, et elle aboutit à un système d'idées bien classées ; la théologie mystique voit et savoure, et elle aboutit à une ineffable union avec Dieu.

Le milieu et les conditions dans lesquels se développe le mysticisme en Allemagne, les formes littéraires qu'il revêt, tout cela le distingue très profondément de la philosophie des Universités. Il est inséparable de la vie conventuelle, avec tout l'entraînement à la méditation spirituelle que comporte l'organisation monastique, des prédications en langue vulgaire qui s'adressent au sentiment plus qu'à l'intellect, enfin d'un mouvement général des esprits qui s'étend jusqu'aux gens du peuple et qui se manifeste surtout par la croyance millénariste, dont nous avons vu tant d'exemples au XIIe siècle ; elle aboutit au XIVe siècle à une extraordinaire éclosion de prophètes et de prophétesses qui annoncent que les temps sont révolus et que l'Antéchrist va paraître. Le mysticisme [13], même lorsqu'il est doctrinal, garde beaucoup de ces traits qui l'apparentent au peuple ; les mystiques allemands du XIVe siècle usent de préférence du langage vulgaire ; ils exposent surtout par affirmation, par vision ; leur but est toujours, comme le dit Eckhart, le plus spéculatif d'entre eux, de conduire l'âme à se séparer et à s'informer en Dieu, à se convaincre de sa noblesse et de la pureté de la nature divine [14].

Ce n'est pas autrement que parle Plotin, avec qui la pensée d'Eckhart a tant d'affinité, bien qu'elle n'en dépende pas directement ; le dominicain Jean Eckhart, né en 1260, était à l'Université de Paris en 1300 ; mais de 1304 jusqu'à sa mort en 1327, sauf un séjour à Paris en 1311, il résida à Strasbourg et à Cologne, où il acquit une haute réputation, enseignant, prêchant, visitant et surveillant les couvents de dominicaines ; les deux dernières années de sa vie furent assombries par les attaques des franciscains qui, en 1329, firent condamner à Avignon vingt-huit de ses thèses.

13. PASTOR, *Histoire des papes*, I, 166, cité par VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Lille, p. 33, 1920.

14. Ed. Pfeiffer, p. 191 ; comparer PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3, 1.

Il serait donc difficile de comprendre comment ce maître en théologie, qui fut à sa manière un homme d'action, est arrivé à des spéculations métaphysiques, où l'on voit, non sans raison, l'origine de la philosophie allemande, si l'on n'indique d'abord comment il concevait la vie chrétienne. C'est, semble-t-il, par tout un système d'interprétation spirituelle des préceptes évangéliques et des règles monastiques qui en sont issues : pauvreté, chasteté, obéissance, charité, prières, toutes ces règles, destinées à détourner l'homme de lui-même et du monde et à le rapprocher de Dieu, Eckhart les interprète en un sens purement spirituel ; la pauvreté, c'est l'état de l'homme qui ne veut rien et qui n'a rien en propre ; complètement dépouillé de lui-même et de toutes les créatures, le vrai pauvre n'a même plus la volonté d'accomplir la volonté de Dieu ; il est dans un état de passivité complète, où il laisse Dieu accomplir en lui son œuvre, aussi prêt à souffrir les tourments de l'enfer qu'à participer aux joies de la béatitude. Aussi inséparable de l'intelligence que le Saint Esprit l'est du Verbe, l'amour est une union totale qui n'a son but qu'en lui-même ; conformément à un trait permanent du mysticisme, il ne s'agit plus de l'*erôs*, toujours déficient, que décrit Platon, mais d'une plénitude, qui est identique à Dieu lui-même ; l'action de l'âme amoureuse n'a donc plus rien de déficient, et elle n'est asservie à aucune fin ; l'amour et les œuvres qu'ils inspire, loin d'être des acquisitions de l'âme, sont donc (comme Eckhart le dit après Plotin) l'être même de l'âme ; ils sont cette unité profonde où fusionnent, indissolublement unies, toutes les vertus, accomplies dès lors sans effort, et même sans volonté ni conscience, et qui ne comportent aucun degré ; les bonnes œuvres, aumônes ou jeûnes, sont sans valeur, si on ne considère la volonté d'où elles partent : la volonté, insoucieuse de toute réussite extérieure, supérieure par là même à toute circonstance, au temps et à l'espace, ne pouvant donc jamais être empêchée, est l'œuvre véritable, l'œuvre interne qui, seule, rapproche de Dieu. La véritable prière n'est pas davantage la prière extérieure, limitée à un but déterminé et momentané, c'est le constant abandon à la volonté de Dieu.

On voit ici reparaître dans toute sa force une manière de comprendre la vie intérieure qui, depuis Plotin, n'avait jamais trouvé une formule aussi nette et complète : le but de la vie spirituelle, consistant dans l'amour, toutes les vertus comprises

en une seule, la complète liberté atteinte en replaçant l'âme en son propre fond, c'est-à-dire en deçà des états où elle a une activité limitée et déterminée, c'est bien là la tradition plotinienne que nous avons vue maintes fois s'opposer à une autre tradition, d'après laquelle la vertu, au lieu d'être retrait sur soi et retour à soi, est une acquisition volontaire dépendant de contacts multiples et répétés avec les milieux extérieur et social. Pourtant il est à remarquer que la doctrine d'Eckhart, pas plus que le plotinisme, n'engendre cette abstention d'activité extérieure, que l'on appela au XVIIe siècle le quiétisme. Les activités inférieures de l'âme, celles qui aboutissent à l'action, volonté, raison, entendement, sens externes, ne sont pas supprimées par le retrait de l'âme en soi ; elles sont au contraire ordonnées et dirigées. Le problème, qui a si fort tourmenté le stoïcisme, est ici résolu : quand on possède le droit principe, les actions droites en résultent d'elles-mêmes.

C'est cette conception de la vie spirituelle dont le rythme domine la théologie et la métaphysique d'Eckhart. Ce rythme, nous le connaissons depuis longtemps : unité originaire des êtres, division, retour à l'unité, il n'est pas, depuis l'époque des stoïciens, une seule vision de l'univers, dont ce schème, plus ou moins déformé par suite de préoccupations diverses, ne fournisse le dessin général ; que l'on conçoive le passage de l'un au divers comme une émanation ou une création, la conception d'ensemble des choses reste toujours dominée par l'idée que la consommation de choses est un retour à l'unité avec Dieu, une véritable déification.

Le point de vue propre d'Eckhart, c'est que ce retour à l'unité serait tout à fait impossible, qu'il n'aurait même pas de sens, si l'on concevait les créatures finies et individuelles, posées en dehors de Dieu, comme douées d'une réalité véritable, au même sens que la réalité divine. Toute la métaphysique d'Eckhart est donc dans cette négation : « L'individualité est un pur accident, un néant ; supprime ce néant, toutes les créatures sont unes. » Il s'agit donc pour lui de montrer que cette unification avec Dieu, qui consomme la destinée, nous découvre en même temps la réalité des choses ; c'est en ce sens que le mysticisme d'Eckhart peut être dit spéculatif ; sa doctrine de la destinée est en même temps une doctrine de l'être.

L'unité de Dieu ne se perd point, dès que l'on conçoit toute la diversité des choses comme la *manifestation* ou *révéla-*

tion d'une unité plus profonde ; si une parole exprime une pensée intérieure, cette parole ne fait qu'un avec la pensée qu'elle exprime ; et il suffit que le divers nous apparaisse ainsi pour être immédiatement nié comme divers, comme être indépendant, et pour revenir à Dieu dont il est issu ; ainsi dès là même que je conçois les choses comme révélations de Dieu, je connais qu'elles reviennent à Dieu.

Cette méthode, Eckhart l'applique à ce qu'il y a de divers en Dieu, à la Trinité ; bien des vues augustiniennes sur la Trinité prêtaient à cette application : le Fils n'est-il pas le Verbe, la Parole ou l'Intelligence par où s'exprime le Père, et l'Esprit le lien d'amour qui unit le Fils au Père ? Mais, à l'exemple des triades dont les *Éléments de théologie* de Proclus, traduits par Guillaume de Mœrbeke, lui fournissaient le modèle, il conçoit d'abord au-dessus de la Trinité, la Déité *(Gottheit)* comme une unité imparticipée, une « nature non naturée », qui reste en elle-même, tandis que, au-dessous, les trois personnes forment la « nature naturée » ; la première, le Père, correspond à l'unité participée de Proclus ; il est l'unité absolue où s'identifient connu et connaissant ; le Fils exprime la pensée du Père et l'Esprit les unit.

La création du monde, ou procession des choses créées en dehors de Dieu, n'est pas strictement différente en nature de la génération du Fils par le Père ; car le monde créé n'est point autre chose qu'une expression de Dieu. Chaque chose a en Dieu son être éternel, compris dans le Verbe : la création est cet acte intemporel par lequel Dieu s'est exprimé en son Fils. Et c'est pourquoi, puisque Eckhart n'accepte d'autre causalité divine que cette causalité immanente, il ne peut guère concevoir l'existence individuelle de chaque créature, en un temps et en un espace déterminés, comme le résultat d'un acte positif de Dieu ; c'est même une impropriété de dire que Dieu ait créé à un certain moment le ciel et la terre ; cette existence finie des choses hors de Dieu, cette diversité qui les sépare ne peuvent se concevoir que comme un néant et une privation ; et c'est dire avec quelle force Eckhart adhère à la théorie plotino-augustinienne, qui fait du mal une simple privation et un défaut, liés à cette diversité.

Or, c'est par la connaissance même de cette unité originaire des créatures que le monde revient à son origine. L'âme n'a d'autres fonctions que cette connaissance. On voit

avec quelle complaisance Eckhart doit admettre ces affirmations aristotéliciennes que « l'âme est en quelque manière toutes choses », que, dans l'intelligence en acte, l'objet est identique au sujet, accepter aussi cette thèse néo-platonicienne que chaque hypostase, âme et intelligence, comprend toutes choses à sa manière. C'est là la véritable base de sa théorie de l'âme, qui ne peut être considérée ainsi qu'on le fait quelquefois, comme un point de départ de sa doctrine, mais tout au contraire, ainsi que chez Plotin, comme un dénouement : le fond de l'âme, ce qu'il appelle aussi *synteresis*, est comme le lieu où toute créature retrouve son unité. La connaissance au sens le plus haut (qui est connaissance suprarationnelle de cette unité ou foi) n'est donc point comme la représentation de choses qui lui seraient et lui resteraient extérieures ; elle est une transmutation des choses mêmes dans leur retour à Dieu ; elle est, pourrait-on dire, comme l'aspect spirituel de cette conflagration universelle, où certains stoïciens déjà voyaient plutôt une purification qu'un incendie matériel.

Dans le christianisme d'Eckhart, le Verbe incarné agit moins comme rédempteur que comme l'égalité de l'unité, en laquelle se réalise éternellement l'union entre la source et le flux qui émane d'elle et retourne à elle. L'aspect historique et juridique, sacramentel, de la doctrine chrétienne passe au second plan ; l'incarnation, qui aurait eu lieu même sans le péché d'Adam, n'a nullement pour raison d'être principale de donner satisfaction à Dieu pour une faute qui n'est en vérité – comme l'*ex-sistence* de la créature en tant que telle – qu'un moindre être et presque un « néant ». Le Christ est plutôt, d'après les textes les plus hardis, l'« image » *(Bild)* que l'ineffable Déité engendre en toute âme totalement dépouillée.

De la pensée d'Eckhart, les mystiques allemands du XIV[e] siècle recueillent moins la théorie métaphysique qu'une règle intérieure de vie : Jean Tauler (1300-1361), Henri Suso (1300-1365) sont surtout des prédicateurs ; le Flamand Jean Ruysbroeck (1293-1381), prieur du couvent de Groendael près de Bruxelles, par son goût pour l'interprétation allégorique de l'Écriture, fait songer à la piété de Philon beaucoup plus qu'au don spéculatif de Plotin : « Il faut, dit-il dans l'*Ornement des noces spirituelles*, que l'âme comprenne Dieu par Dieu ;

mais ceux qui voudraient savoir ce que Dieu est et l'étudier, qu'ils sachent que c'est défendu. Ils deviendraient fous. Toute lumière créée doit faillir ici ; cette quiddité de Dieu dépasse toutes les créatures ; on croira les articles de foi et on ne tentera pas de les pénétrer [...], voilà la sobriété. »[15]

Texte intéressant qui nous rend témoins de la profonde scission des esprits en cette fin du XIVe siècle ; plus rien de cet univers où le monde conduit à Dieu, et où la raison s'achève par la foi. D'une part le nominalisme, où la raison dirigée par l'expérience commence à connaître les lois naturelles des choses, mais où la foi renvoie à la puissance absolue d'un Dieu qui aurait pu créer de tout autres lois et reste libre de les modifier ; d'autre part le mysticisme qui va directement à Dieu sans passer par la nature, et ne retrouve ensuite la nature que toute pénétrée de Dieu et en quelque sorte résorbée en lui. Ce qui est plus grave peut-être, c'est que cette scission répond à la séparation de deux milieux intellectuels : d'une part, les Universités[16], où se crée à ce moment une véritable aristocratie intellectuelle, et où s'élaborent les méthodes de la science ; d'autre part, les couvents dont la vie spirituelle, beaucoup plus liée à celle des masses, comporte, à côté des spéculations de profonds mystiques, des mouvements populaires très étendus, plus sociaux qu'intellectuels.

BIBLIOGRAPHIE

A. DUFOURCQ, *Histoire moderne de l'Église*, t. VII : *Le Christianisme et la désorganisation individualiste*, 4e éd., Paris, 1924.
A. LANG, Die Wege der Glaubensbegründung bei des Scholastikern des XIV. Jahrhunderts, *Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 1930.
C. MICHALSKI, *Les Courants philosophiques à Oxford et à Paris*, Cracovie, 1922.
– *La Physique nouvelle et les nouveaux courants philosophiques au XIVe siècle*, Cracovie, 1928.
– *Les Sources du criticisme*, Cracovie, 1934.
– *Le Problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle*, Cracovie, 1937.
C. de LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Saint-Paul-les-

15. Traduction HELLO, p. 61.
16. Non pas, comme le fait remarquer A. COMBES, *Jean Gerson*, 1910 (p. 469), qu'il n'y ait des mystiques dans les Universités, tels que Gerson, chancelier de l'Université de Paris de 1395 à 1429.

Trois-Châteaux, 1934-1936, rééd. et remaniement, Paris, 1948 *sq.*, et Louvain, 1956 *sq.*
A. MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spätsscholastischen Naturphilosophie*, Rome, 1955.

I. – DUNS SCOT, *Opera*, éd. Wadding, 12 vol., Lyon, 1639.
– *Opera*, éd. Vivès, 26 vol., Paris, 1891-1895.
– *Opera*, éd. critique, 8 vol. parus, Rome, 1950-1966.
– *Philosophical Writings*, textes choisis traduits en anglais par A. WOLTER, Édimbourg, 1962.
E. LONGPRÉ, *La Philosophie du bienheureux Duns Scot*, Paris, 1924.
C. HARRIS, *Duns Scotus*, 2 vol., Oxford, 1927.
P. MINGES, *Johannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, Quaracchi, 1930.
S. SWIEZAWSKI, « Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot », *Archives d'histoire littéraire et doctr.*, 1934.
P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIVe siècle*, Paris, 1934.
É. GILSON, « Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot », *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1937-1938.
– *Jean Duns Scot*, Paris, 1952.
R. MESSNER, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, Fribourg-en-Brisgau, 1942.
E. BETTONI, *Vent'anni di studi scotisti*, Milan, 1943.
M. J. GRAJEWSKI, *The Formal Distinction of Duns Scotus*, Washington, 1944.
A. B. WOLTER, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Saint-Bonaventure (USA), 1946.
H. MÜHLEN, *Sein und Person nach J. Duns Scotus*, Werl, 1954.
O. SCHÄFER, *Bibliographia de vita, operibus et doctrina J. Duns Scoti*, Rome, 1955.
J. K. RYAN, B. M. BONANSEA, « John Duns Scotus, 1265-1965 », *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 3, Washington, 1965.
J.-F. LAUN, « Recherches sur Thomas de Bradwardine », *Revue d'histoire de philosophie religieuse*, 1929.
A. KOYRÉ, « Le Vide et l'espace infini au XIVe siècle, V : Thomas Bradwardine », *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1949.
H. L. CROSBY, *Thomas of Bradwardine, his Tractatus de proportionibus*, Madison, 1955.
H. A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine, A Fourteenth Century Augustinian*, Utrecht, 1957.
F. STEGMÜLLER, « Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1933.
A. FRANZINELLI, « Questioni inedite di Giovanni di Mirecourt », *Rivista critica della storia della filosofia*, 1958.

II. – G. RITTER, Studien zur Spätscholastik, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*, 1922.

III. – DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *Commentaire sur les Sentences*, Paris, 1508 (15 rééditions au XVIe siècle, Paris, Lyon, Venise).
– *Quaestio de natura cognitionis*, Münster, 1929.
J. KOCH, Durandus de S. Porciano, *Beiträge zur Geschichte...*, Münster, 1927.
M.-D. PHILIPPE, « Les processions divines selon Durand de Saint-Pourçain », *Revue thomiste*, 1947.
Pierre AURIOL, *Commentaire sur les Sentences et Quodlibets*, Rome, 1596-1600.
– Édition critique en cours de publication, Saint-Bonaventure, 1952-1956.
R. DREILING, « Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli, *Beiträge zur Geschichte...*, Münster, 1913.

P. BOEHNER, Notitia Intuitiva of Non-Existents According to Peter Aureoli, *Rivista della filosofia neoscolastica*, 1949.

IV. – OCKHAM, *Expositio aurea*, Bologne, 1496.
– *Summulae in libres Physicorum*, Bologne, 1494 ; Rome, 1637.
– *Commentaire des Sentences*, Lyon, 1495 (éd. critique de la *Questio prima principalis Prologi*, par BOEHNER, Zurich-Paderborn-New Jersey, 1939).
– OCKHAM, *Summa totius logicae*, Paris, 1488 ; Oxford, 1665 (éd. critique partielle, par BOEHNER, Saint-Bonaventure, 1951-1954).
– *Quodlibeta septem*, Paris, 1487 ; Strasbourg, 1491 (réimpression anastatique, Louvain, 1962).
– *Œuvres politiques et polémiques*, dans M. GOLDAST, *Monarchia sancti romani imperii*, II, Francfort, 1614 (réimpression anastatique, Turin, 1959), et R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, II, Rome, 1914. Édition en cours des *Opera politica* par J. G. SIKES et H. S. OFFLER, Manchester, 1956-1963).
– *Opera plurima*, Lyon, 1495 (réimpression partielle anastatique, Londres, 1962).
– *Philosophical Writings*, trad. anglaise de textes choisis par P. BOEHNER, Édimbourg, 1957.
G. M. MANSER, Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert, *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1912.
A. PELZER, Les 51 articles de Guillaume Occam censurés à Avignon en 1326, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1922.
E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin-Leipzig, 1927.
P. VIGNAUX, article « Nominalisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1931.
E. A. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, Londres, 1935.
R. SCHOLZ, *Wilhelm Ockham als politischer Denker*, Leipzig, 1944.
P. BOEHNER, « The Realistic Conceptualism of William Ockham », *Traditio*, 1946.
R. GHELLUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain, 1947.
L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam*, vol. I : *L'homme et les œuvres*, Paris, 1950.
– *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam*, Paris, 1958.
HOCHSTETTER, VIGNAUX, MARTINBOEHNER, etc., Contributions au numéro commémoratif des *Franziskanische Studien*, 1950.
O. FUCHS, *The Psychology of Habit According to William Ockham*, Saint-Bonaventure, 1952.
M. MENGÈS, *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham*, Saint-Bonaventure, 1952.
B. HAEGGLUND, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund, 1955.
M. FIASCONARO, *La filosofia morale di Ockham*, Milan, 1958.
L. CAZZOLA PALAZZO, *Osservazioni critiche sull' agnosticismo teologico di Guglielmo di Ockham*, Turin, 1961.
W. KÖLMEL, *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, Essen, 1962.

V. – H. RASHDALL, « Nicholas de Ultricuria, a Mediaeval Hume », *Proceedings of the Aristotelician Society*, 1907.
J. LAPPE, « Nikolaus von Autrecourt », *Beiträge zur Geschichte...*, Münster, 1908.
J. R. O'DONNELL, « The Philosophy of Nicholas of Autrecourt », *Mediaeval Studies*, 1942.
R. WEINBERG, *Nicholas of Autrecourt*, Princeton, 1948.
M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, Milan, 1951.

VI. – BURIDAN, *Summulae logicae*, Paris, 1487 ; Londres, 1740.
– *Commentaire de la Physique*, Paris, 1509.
– *Commentaire de la Métaphysique*, Paris, 1508.

– *Commentaire de l'Éthique*, Paris, 1489 ; Oxford, 1637.
– *Commentaire de la Politique*, Paris, 1500 ; Oxford, 1640.
– *Questiones supra libros quatuor De coelo et mundo*, Cambridge (USA), éd. Moody, 1942.
P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, II, Paris, 1909 ; III, Paris, 1913.
E. A. Moody, « John Buridan and the Habilitability of the Earth », *Speculum*, 1941.
J. Faral, « Jean Buridan », *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1946.
A. Meier, *Die Vorläufer Galileis im IX. Jahrhundert*, Rome, 1949.
M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, chap. 8-10, Madison, 1959.
Albert de Saxe, *Questiones super artem veterem*, Bologne, 1496.
– *Questiones super Analyticos post.*, Venise, 1497.
– *Questiones super Physicam*, Padoue, 1493 ; Venise, 1504.
– *Questiones et decisiones*, Paris, 1516-1518.
– *De quadratura circuli* (*in* H. Suter, *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, 1883).
M. Jullien, « Un scolastique de la décadence, Albert de Saxe », *Revue augustinienne*, 1910.
A. Dyroff, « Über Albertus von Sachsen », *Festgabe Baümker*, Münster, 1913.
G. Heidingsfelder, « Albertus von Sachsen », *Beiträge zur Geschichte...*, 1926.
Oresme, *Commentaires de la Politique et des Économiques*, Paris, 1486.
– *Commentaire de l'Éthique*, Paris, 1488 ; New York, 1940.
– *Traité de la monnaie*, Lyon, 1677 ; Paris, 1864.
– *Traité de la sphère*, Paris, 1508.
– « Livre du Ciel et du Monde », *Mediaeval Studies*, 1941-1943.
– *Livre de divination*, Cambridge (USA), 1952.
M. Curtze, *Die mathematischen Schriften des Nicolaus Oresme*, Berlin, 1870.
P. Duhem, « Un précurseur français de Copernic », *Revue générale des sciences pures et appliquées*, Paris, 1909.
C. Camenzind, *Die antike und moderne Auffassung vom Naturgeschehen mit besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Impetustheorie*, Langensalza, 1926.
E. Borchert, « Die Lehre von der Bewegung bei Nicolas Oresme », *Beiträge zur Geschichte...*, 1934.
A. Maier, « La doctrine de Nicolas d'Oresme sur les "configurationes intensionum" », *Revue des sc. phil. et théol.*, 1948.
– Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie (in *Die Vorläufer Galileis*, chap. V).
G. W. Coopland, *Nicole Oresme and the Astrologers*, Liverpool, 1952.

Pierre d'Ailly, *De anima*, Bruxelles, 1484 ; Paris, 1494.
– *Tractatus exponibilium*, Paris, 1494.
– *Commentaire de la Sphère d'Holywood*, Paris, 1503.
– *Commentaire des Sentences*, Bruxelles, 1478.
P. Tschackert, *Peter von Ailly*, Gotha, 1877.
L. Salembier, *Petrus de Aillaco*, Lille, 1886.
– *Le cardinal Pierre d'Ailly*, Tourcoing, 1932.
M. de Gandillac, « De l'usage et de la valeur des arguments probables dans les Questions du cardinal Pierre d'Ailly sur les Sentences », *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1933.
P. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences* (p. 78 *sq.*), Paris, 1935.
B. Meller, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Fribourg-en-Brisgau, 1954.

VII. – A. Combes, *Jean Gerson, commentateur dionysien*, Paris, 1940.
– *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, Paris, 1942.
– *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vol., Paris, 1945-1959.
– *La Théologie mystique de Gerson*, Rome, 1963.
P. Glorieux, « La vie et les œuvres de Gerson », *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1950.

– « Le chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement », *Mélanges Gilson*, Toronto-Paris, 1959.
L. MOURIN, *Gerson prédicateur français*, Bruges, 1952.
Jean de RIPA, *Conclusiones*, Paris, (éd. Combes-Vignaux), 1957.
– *Determinationes*, Paris, éd. Combes, 1957.
– *Prologue et deux premières questions du Commentaire sur les Sentences*, Paris, éd. Combes, 1961.
– *Quaestio de gradu supremo*, Paris, éd. Combes-Vignaux, 1964.
A. COMBES, « La métaphysique de Jean de Ripa », in *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, II), Berlin, 1963.

VIII. – Maître ECKHART, *Deutsche and lateinische Werke*, en cours de publication, Stuttgart, 1936 sq.
– Commentaire du Livre de la Sagesse, *Archives d'hist. litt. et doctr.*, éd. Théry, 1928-1929.
– *Deutsche Predigten und Traktate*, Munich, éd. Quint, 1955.
– *Sermons et Traités*, Paris, éd. Petit, 1942.
– *Traités et Sermons*, Paris, éd. Aubier, 1942.
H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* XIV*e* *siècle*, Paris, 1900.
O. KARRER, *Meister Eckhart*, Munich, 1928.
G. della VOLPE, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart*, Bologne, 1930.
H. EBELING, *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart, 1941.
J. KOPPER, *Die Metaphysik Meister Eckharts*, Sarrebruck, 1955.
V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960.
M. de GANDILLAC, J. ANCELET-HUSTACHE, J. A. BIZET, J. KOCH, etc., *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg, Paris, 1963.
TAULER, *Predigten*, Berlin, éd. Vetter, 1910.
– *Sermons*, trad. CORIN, 3 vol., Paris, 1930-1935.
M. de GANDILLAC, « De Johann Tauler à Heinrich Seuse », *Études germaniques*, 1950.
– *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, Montréal-Paris, 1956.
SEUSE (SUSO), *Deutsche Schriften*, Stuttgart, éd. Biehlmeyer, 1907.
– *Œuvres choisies*, par J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, 1943.
B. LAVAUD, *L'œuvre mystique de Henri Suso*, 4 vol., Fribourg, 1946-1947.
W. UHL, *Der Frankfurter, eyn deutsch Theologia*, Bonn, 1912.
J.-A. BIZET, « La querelle de l'Anonyme de Francfort », *Études germaniques*, 1948.
J. VAN RUYSBROECK, *Werken*, 6 vol., Gand, 1858-1868 ; 4 vol., Malines-Tielt, 1932-1948.
– *Noces spirituelles*, trad. MAETERLINCK, Bruxelles, 1891.
– *Œuvres choisies*, trad. BIZET, Paris, 1946.
A.-M. d'ASBECK, *La Mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1930.
F. HERMANS, *Ruysbroeck l'Admirable et son école*, Paris, 1958.

Chapitre VII
La Renaissance

I. – Caractères généraux

Dans les milieux humanistes du XVe siècle, si différents des Universités, sous la protection des princes ou des papes, se réunissent indifféremment laïques et ecclésiastiques, à l'Académie platonicienne dans la Florence de Laurent le Magnifique, comme à l'Académie aldine à Venise. En ces milieux nouveaux, il n'est aucune considération pratique qui puisse prévaloir sur le désir du savoir comme tel ; l'esprit, tout à fait libéré, n'est plus asservi, comme dans les Universités, à la nécessité d'un enseignement qui forme des clercs. Au siècle suivant est fondé le Collège de France qui, distinct de l'Université, est fait non pour classer le savoir acquis et traditionnel, mais pour promouvoir les connaissances nouvelles.

Cette liberté produit un pullulement de doctrines et de pensées, que nous voyions poindre pendant tout le Moyen Âge, mais qui, jusque-là, avaient pu être refoulées ; ce mélange confus, que l'on peut appeler naturalisme parce que, d'une manière générale, il ne soumet l'univers ni la conduite à aucune règle transcendante, mais en recherche seulement les lois immanentes, contient, à côté des pensées les plus viables et les plus fécondes, les pires monstruosités ; avant tout, on affecte de tourner le dos à tout ce qui s'est fait jusqu'ici : « Laurent Valla (écrit le Pogge, aussi humaniste et épicurien que l'était son ami) blâme la physique d'Aristote, il trouve barbare le latin de Boèce, il détruit la religion, professe des idées hérétiques, méprise la Bible. [...] Et n'a-t-il pas professé

que la religion chrétienne ne repose point sur des preuves, mais sur la croyance, qui serait supérieure à toute preuve ? »[1] Or, le Pogge est un fonctionnaire de la Curie romaine ; quant à Laurent Valla, le cardinal de Cues, en 1450, le recommandait au pape et voulait l'y faire entrer.

Ce désir intense d'une vie autre, nouvelle et dangereuse[2], est provoqué ou du moins accentué par l'énorme accroissement de l'expérience et des techniques qui, en un siècle, change les conditions de la vie matérielle et intellectuelle de l'Europe. Accroissement de l'expérience dans le passé, grâce aux humanistes qui lisaient les textes grecs, et qui, au XVIe siècle, s'initièrent aux langues orientales ; l'important est moins encore la découverte de nouveaux textes que la manière dont on les lit ; c'est le même *De officiis* de Cicéron que connaissent saint Ambroise et Érasme ; saint Ambroise y cherche des règles pour ses clercs ; Érasme y trouve une morale autonome et indépendante du christianisme ; il ne s'agit plus maintenant d'accommoder ces textes à l'explication des Écritures, mais de les comprendre en eux-mêmes. Accroissement de l'expérience dans l'espace, lorsque, dépassant les bornes de l'οἰκουμένη où la chrétienté, après l'Antiquité, avait tracé les limites de la terre habitable, l'on découvre non seulement de nouvelles terres, qui détournent les regards du bassin de la Méditerranée, mais de nouveaux types d'humanité dont la religion et les mœurs sont inconnues. Accroissement des techniques, non seulement par la boussole, la poudre à canon et l'imprimerie, mais par des inventions industrielles ou mécaniques dont plusieurs sont dues à des artistes italiens qui étaient en même temps des artisans. Les hommes de cette époque, même attachés à la tradition, ont l'impression que la vie, longtemps suspendue, reprend, que la destinée de l'humanité recommence : « Nous voyons partout, écrit le cardinal de Cues vers 1433, les esprits des hommes les plus adonnés à l'étude des arts libéraux et mécaniques retourner à l'Antiquité, et avec une extrême avidité, comme

1. Cité par H. BUSSON, *Les Sources et le Développement du rationalisme*, p. 55.

2. Dans *Un nouveau Moyen Âge*, 1927, N. BERDIAEFF est surtout frappé par l'individualisme : « L'homme ne peut supporter l'isolement dans lequel l'a précipité l'époque humaniste. »

si l'on s'attendait à voir s'accomplir bientôt le cercle entier d'une révolution. »[3]

Les esprits étaient naturellement portés à confronter avec cette expérience accrue les conceptions traditionnelles de l'homme et de la vie, fondées sur une expérience bien plus restreinte. Malgré toutes les divergences et toutes les diversités, il n'y a eu, durant le Moyen Âge tout entier, qu'une seule image ou, si l'on veut, un seul schème dans lequel viennent naturellement s'encadrer toutes les images possibles de l'univers ; c'est ce que nous avons appelé le théocentrisme : de Dieu comme principe à Dieu comme fin et consommation, en passant par les êtres finis, voilà une formule qui peut convenir à la plus orthodoxe des *Sommes* comme à la plus hétérodoxe des mystiques, tant l'ordre de la nature et l'ordre de la conduite humaine viennent se placer avec une sorte de nécessité entre ce principe et cette fin.

Une pareille synthèse n'était possible que grâce à une doctrine qui concevait toutes les choses de l'univers, par référence à cette origine ou à cette fin, tous les êtres finis comme des créatures ou des manifestations de Dieu, tous les esprits finis comme en train de s'approcher ou de s'éloigner de Dieu. Or, c'est cette référence qui, de plus en plus, devient impossible : déjà, au XIIe siècle, nous avons vu comment s'ébauchait un naturalisme humaniste qui étudiait en elles-mêmes la structure et les forces de la nature et de la société ; plus encore, au XIVe siècle, laissant délibérément tout ce qui regarde l'origine et la fin des choses, démontrant même que c'est par erreur qu'on a cru saisir dans l'opposition du ciel immuable et de la région sublunaire quelque chose du plan divin, les ockhamistes étudient la nature en et pour elle-même. Mais, aux deux siècles suivants, que de raisons nouvelles de s'écarter du théocentrisme ! Les étranges et mystérieuses profondeurs que l'on soupçonnait à peine dans l'histoire et dans la nature commencent à apparaître ; la philologie, d'une part, la physique expérimentale, d'autre part, donnent sur l'homme et sur les choses des enseignements nouveaux ; le drame chrétien, avec ses moments historiques, création, péché, rédemption, ne peut décidément servir de cadre à une nature dont les lois lui sont tout à fait indifférentes, à une humanité dont

3. Cité par VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, p. 17.

une partie l'ignore complètement, à une époque où les peuples chrétiens eux-mêmes, se rendant indépendants du pouvoir spirituel, font prévaloir dans leur politique des buts tout à fait étrangers aux fins surnaturelles de la vie chrétienne, ou même délibérément contraires à l'idée de l'unité de la chrétienté.

Un changement si vital a une infinité de répercussions. La plus importante pour nous est de mettre au premier plan les hommes de pratique, hommes d'action, artistes et artisans, techniciens en tout genre aux dépens des méditatifs et des spéculatifs ; la conception nouvelle de l'homme et de la nature est une conception que l'on réalise plutôt qu'on ne la pense ; les noms des philosophes proprement dits, de Nicolas de Cues à Campanella, ont alors bien peu d'éclat à côté de ceux des grands capitaines et des grands artistes ; tout ce qui compte est alors technicien en quelque sens que ce soit ; le type achevé est Léonard de Vinci, à la fois peintre, ingénieur, mathématicien et physicien ; mais il n'est guère de philosophe qui ne soit en même temps médecin, ou tout au moins astrologue et occultiste ; la politique de Machiavel est une technique destinée aux princes italiens ; les humanistes, avant d'être des penseurs, sont des praticiens de la philologie, soucieux des méthodes qui leur permettront de restituer les formes et les pensées des Anciens.

Pourtant, et c'est peut-être là le grand paradoxe de l'époque, la plupart des philosophes de la Renaissance s'efforcent d'organiser leur pensée autour de l'ancien schème de l'univers ; le retour au platonisme (qui n'exclut pas un syncrétisme assez confus), loin de les conduire à des idées neuves, ne fait que les persuader davantage que la grande tâche de la philosophie est d'ordonner les choses et les esprits entre Dieu comme principe et Dieu comme fin. Le contraste entre ce schème vieilli et la nouvelle philosophie de la nature qu'ils intègrent en leur système fait, nous le verrons, la grosse difficulté de leur doctrine.

II. – Les divers courants de pensée

Ces réflexions nous permettront de séparer, en cette période si confuse, plusieurs courants d'idées relativement

distincts : il y a d'abord le courant platonicien. On se souvient que le platonisme avait été, dès les premiers siècles chrétiens, bien accueilli par la nouvelle religion : les humanistes platoniciens du XV[e] siècle, comme Marsile Ficin, gardent encore un très sérieux espoir de trouver dans le platonisme une synthèse philosophique favorable au christianisme : ils continuent, tout en l'ignorant, la tradition des chartrains et d'Abélard. Le second courant est celui des averroïstes de l'Université de Padoue ; ceux-là suivent une tradition qui, depuis Siger de Brabant, est ininterrompue et se transmet à Padoue même, au début du XIV[e] siècle, par Pietro d'Abano : elle repose sur une interprétation d'Aristote, opposée à celle du péripatétisme chrétien, où l'on voit un Aristote naturaliste, négateur de la providence et de l'immortalité de l'âme, affirmant en revanche un rigoureux déterminisme : tradition où il faudrait se garder de voir l'aurore de la science moderne ; car les padouans sont des réactionnaires qui ont maintenu l'esprit de la physique d'Aristote. Le troisième courant est celui des savants véritables pour qui le modèle n'est ni Platon ni Aristote, mais Archimède, c'est-à-dire l'homme qui a su le premier unir la mathématique à l'expérience : Archimède, complètement ignoré du Moyen Âge, amène d'un bond à un état de la science beaucoup plus avancé que tout ce que pouvait enseigner la tradition. Un quatrième courant non moins original que le troisième, et qui n'aboutit à aucune formule fixe et déterminée, est celui des moralistes qui, de même que le savant cherche ce qu'est la nature indépendamment de son origine et de sa fin, se propose de décrire l'homme de la nature, abstraction faite de sa destinée surnaturelle ; en cette description de la nature humaine, les morales antiques, et en particulier la stoïcienne, sont véritablement les initiatrices.

Il semble que, sous réserve du premier courant, l'ockhamisme ait énoncé, dès le XIV[e] siècle, la supposition implicite en toutes ces doctrines : rien, dans la nature, ne peut nous amener aux objets de la foi ; la foi est un domaine fermé, réservé, incommunicable sinon par un don gracieux de Dieu. Mais n'est-ce pas aussi l'idée fondamentale de la Réforme ? Notre intelligence ni notre volonté ne peuvent être en rien disposées à la foi par des moyens naturels. La Réforme s'oppose autant à la théologie scolastique qu'à l'humanisme ; elle nie la théologie scolastique, parce qu'elle nie avec Ock-

ham que nos facultés rationnelles puissent nous conduire de la nature à Dieu ; elle renie l'humanisme moins pour ses erreurs que pour ses dangers, puisque les forces naturelles ne peuvent communiquer aucun sens religieux.

En revanche, la Réforme est aussi hostile que l'humanisme à la conception théocentrique de l'univers et à toutes les thèses morales et politiques qui y sont liées ; l'un et l'autre veulent ignorer cette synthèse du naturel et du divin, du monde sensible et de son principe, avec toutes les conséquences qu'avait rêvées le XIIIe siècle.

Ainsi de deux manières, opposées l'une à l'autre, l'on essaye de retrouver l'unité mentale perdue par la scission, que l'on sent définitive, entre la connaissance de la nature et la réalité divine : ou bien en s'efforçant d'organiser une vie morale autonome qui prend comme règle la nature, ou bien en enlevant à l'homme toute possibilité de se justifier autrement que par la grâce.

III. – Le platonisme : Nicolas de Cues

La lutte intestine entre l'ancien schème théocentrique de l'univers et la méthode humaniste se marque d'une manière précise chez le seul grand penseur du XVe siècle, le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). Il y a chez lui un mélange des plus curieux entre l'ockhamisme dont il a reçu la tradition de ses maîtres de Heidelberg et le néo-platonisme qui lui est familier, non seulement par Denys l'Aréopagite, mais surtout les grandes œuvres de Proclus, *Éléments de théologie, Commentaire sur le Parménide* et *Théologie platonicienne,* qu'il lit, comme les mystiques allemands du siècle précédent, dans la traduction de Guillaume de Moerbeke. Tout autre chose est le néo-platonisme des Arabes et même celui de Denys l'Aréopagite ; autre chose celui de Plotin et de Proclus. Le premier est, avant tout, soucieux de décrire la hiérarchie des êtres, depuis les anges ou intelligences jusqu'aux esprits inférieurs pour déterminer en quelque sorte la position métaphysique de chacun d'eux ; le second, beaucoup plus voisin de Platon, malgré les différences, veut montrer comment chaque degré de la hiérarchie contient toute la réalité possible, mais sous un aspect différent : l'Un contient toutes les choses, l'Intelligence aussi,

l'Âme également ainsi que le monde sensible, mais chaque hypostase à sa manière ; dans l'Un, elles sont indistinctes ; dans l'Intelligence, elles se pénètrent grâce à une vision intuitive qui voit toutes en chacune ; dans l'Âme, elles ne sont plus liées que par les liens de la raison discursive ; dans le monde, elles restent extérieures les unes aux autres ; la différence de l'une à l'autre peut donc s'exprimer en termes de connaissance plutôt qu'en termes d'être. Le néo-platonicien se représente le passage d'une hypostase à la supérieure moins comme le passage d'une réalité à une autre que comme la vision de plus en plus approfondie, de plus en plus une, d'un même univers.

Or, c'est cette idée néo-platonicienne qui, exprimée de mille façons dans le *De Docta ignorantia* (1440) et les autres œuvres du cardinal, forme véritablement le fond de sa pensée ; il cherche une méthode qui lui permettra de passer à un plan de vision de l'univers supérieur à celui de la raison et à celui des sens : saisir toutes choses *intellectualiter* et non pas *rationaliter*, tel est son premier but.

Donnons-en un exemple caractéristique dans sa manière d'envisager les mathématiques ; sans avoir eu de résultats féconds en ce domaine, sa pensée nous intéresse du moins par son orientation. Rappelons d'abord d'un mot ce qu'ont été les mathématiques pour Aristote : pour lui, on le sait, les caractéristiques géométriques d'un être de la nature, comme la stature de l'homme ou la configuration physique du ciel, dépendent de l'essence de cet être ; dès lors la géométrie, étude de ces configurations, ne saurait être qu'une science de réalités abstraites qui n'ont point en elles-mêmes leurs raisons ; le raisonnement mathématique enchaîne, l'une à l'autre, les propriétés de ces formes, qui sont statiquement données dans la définition : c'est la géométrie qui a occupé longtemps cette position inférieure que bien des penseurs de la Renaissance sont disposés à lui laisser ; Fracastor, par exemple, remarque que les mathématiques, bien que certaines, ont des objets trop humbles et trop bas, et cette réflexion a même encore son écho dans le *Discours de la méthode*. Or Nicolas de Cues, à côté de la mathématique sensible qui est l'art de l'arpenteur, de la mathématique rationnelle qui est celle d'Euclide, voudrait voir instituer une « mathématique intellectuelle » ; c'est ce qu'il appelle d'un

titre expressif l'art des « transmutations géométriques » (1450) qui traite les problèmes que les mathématiciens modernes appellent problèmes de limite, des cas où coïncident l'une avec l'autre des formes que le géomètre considère comme distinctes : ainsi l'on voit par intuition qu'un arc de cercle coïncide avec la corde, lorsque l'arc est minimum.

Cette coïncidence de l'arc et de la corde n'est qu'une application du principe général de la coïncidence des opposés qui est le principe de la connaissance intellectuelle des choses, tandis que le principe de contradiction est celui de la connaissance rationnelle. L'intelligence voit réunis des contraires que la raison oppose et déclare exclusifs. La connaissance tend donc vers l'irrationnel, c'est-à-dire vers l'intellectuel comme vers une limite ; la *docte ignorance* est l'état d'esprit de celui qui prend conscience des limites de la raison et reconnaît la coïncidence des opposés, c'est-à-dire cet état d'unité de toutes choses où les platoniciens voyaient le principe de l'être et de la connaissance ; mais, par cet aspect, elle peut donner prise à autant de problèmes concrets qu'il y a de couples de contraires : ainsi la courbe coïncide avec la droite ; le repos coïncidera avec le mouvement ; « le mouvement n'est qu'un repos ordonné en série *(quïes seriatim ordinata)* »[4]. Toutes les grandes oppositions sur lesquelles reposait la physique aristotélicienne sont ainsi dépassées et l'univers lui-même apparaît comme une réalité indéfinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Ce que les platoniciens appelaient état d'union, Nicolas de Cues l'appelle *complicatio*, et *explicatio* ce qu'ils appelaient état de dispersion. « Dieu est toutes choses » à l'état de *complicatio* ; le monde est toutes choses à l'état d'*explicatio* ; Dieu et l'univers sont l'un et l'autre un maximum contenant tout l'être possible ; mais Dieu est le maximum absolu, le *possest* où tout pouvoir *(posse)* est actuellement être *(est)* ; le maximum ne signifie pas d'ailleurs ici le plus grand des êtres, ce qui supposerait qu'on le compare à des êtres finis ; et il faut dire, pour concevoir cet excès qui le met hors de toute proportion avec les choses, qu'il est aussi le minimum, c'est-à-dire qu'il dépasse toute opposition. L'univers est le maximum *contract*, c'est-à-dire réduit, où la réalité, composée et successive, passe de la puissance à l'acte ; ou

4. *De Docta ignorantia*, II, 3.

encore : « Dieu est la quiddité absolue du monde ; l'univers en est la quiddité contracte. » Dans ce maximum contract qu'est l'univers, Nicolas montre l'*explicatio* en train de se faire bien plutôt qu'achevée ; en effet sa physique, comme celle de Plotin, cherche à montrer que tout est encore en tout ; ainsi les quatre éléments n'existent pas à l'état de pureté, comme chez Aristote ; ce sont des mixtes, et le feu lui-même contient, réunis en lui, les trois autres éléments. C'est la mathématique qui peut saisir ce devenir à partir d'une série systématique d'expériences.

La connaissance est le mouvement inverse de l'*explicatio*, par lequel, dans l'âme, la diversité se réduit à l'unité. Chez Nicolas, comme chez Aristote, l'âme est, à sa manière, toutes choses à l'état de complication, et la connaissance qu'elle produit peu à peu est l'*explication* de ce qui est en elle ; comme l'*explicatio* est un état de détente et de multiplicité, elle est, en principe, inférieure à la *complicatio*. Et cependant, la connaissance, actuation des puissances de l'âme, est en fait un enrichissement ; il semble bien que Nicolas de Cues ait perçu d'une manière assez vague qu'elle se fait par deux mouvements inverses l'un de l'autre, l'un d'analyse, l'autre de synthèse, mais qu'il nomme l'un et l'autre *explicatio*.

Comment le dogme s'arrange-t-il de ce platonisme ? L'esprit conciliateur de Nicolas de Cues (qui lui inspire un *Examen du Coran*, d'esprit très irénique, et un curieux dialogue, *De pace fidei*, que le XVIIIe siècle interprétera comme un appel à la religion naturelle) lui permet d'interpréter le christianisme à la fois dans une perspective de théologie négative et par une sorte d'intellectualisation des dogmes, la *fides* n'étant pour lui, dans certains textes, que la limite supérieure de l'*intellectus*. Reconnaîtra-t-on, par exemple, la création, acte positif et libre de la volonté divine, en cette formule : « Puisque la créature a été créée par l'être du maximum, et puisque, dans le maximum, c'est une même chose d'être, de faire et de créer, créer ne veut pas dire autre chose, sinon que Dieu est tout ? »[5] Cependant Nicolas de Cues n'admet aucun principe nécessaire qui force le multiple à sortir de l'un : il croit à jamais impossible « de comprendre comment une forme infinie unique est participée de manière diverse en des créa-

5. *De Docta ignorantia*, II, 2, p. 24.

tures diverses »[6]. L'on voit encore ici par où Nicolas de Cues est un moderne, essayant d'extraire du néo-platonisme moins une métaphysique expliquant en gros l'univers qu'une méthode et un esprit, aboutissant à des problèmes concrets et limités[7].

IV. – Le platonisme *(suite)*

Le platonisme de Nicolas de Cues, par bien des points, dépasse de beaucoup celui que nous allons maintenant exposer : le cardinal, accablé d'affaires, ne pouvait donner que peu d'instants à la méditation philosophique, et ses idées restent souvent vagues ; mais il a fait plus qu'entrevoir qu'il y a une méthode dans le platonisme. Au contraire, les platoniciens, depuis Marsile Ficin, veulent surtout accentuer le fonds religieux ou poétique immanent aux doctrines du maître ; et ils y cherchent non seulement l'accord avec le christianisme, qui, contre les averroïstes padouans, doit montrer que la philosophie, elle aussi, est chrétienne, mais encore l'unité d'une religion commune à toute l'humanité, que l'on rencontre plus ou moins obscurément dans les traditions de tous les peuples et dont le christianisme n'est peut-être qu'un aspect momentané : idée qui mettra les platoniciens humanistes en conflit avec la Réforme, mais aussi finalement avec la Contre-Réforme.

On voit par là le sens de la lutte entre aristotéliciens et platoniciens qu'ouvrit Pléthon , à Florence, en 1440, avec son pamphlet contre Aristote ; pour lui, comme pour le cardinal Bessarion et ses partisans, il s'agissait d'employer Platon à se défendre contre le fatalisme et la négation de l'immortalité de l'âme. C'est aussi le sens des travaux de Marsile Ficin, qui traduisit Plotin en 1492 et commenta Platon dans sa *Theologia platonica de immortalitate animorum* ; il voit dans ses recherches philosophiques un complément nécessaire à la prédication religieuse, qui est impuissante à détruire l'impiété d'Averroès. Il y faut « une religion philosophique que les philosophes

6. *Ibid.*, p. 25.

7. Nicolas eut un disciple français en la personne de Charles de BOUELLES (Bovillus), professeur de théologie à Saint-Quentin, auteur d'un *De nihilo* (1510), étudié par M. de GANDILLAC. *Revue d'Hist. de la philos.*, 1943, p. 43.

écouteront avec plaisir, et qui, peut-être, les persuadera. Avec quelques changements, les platoniciens seraient chrétiens »[8]. Ficin trouvait chez Platon un Dieu créateur, des âmes douées d'existence personnelle, de liberté et d'immortalité ; penseur peu original, mais habile traducteur et commentateur dont les livres (édités plusieurs fois à Paris au XVIe siècle) restent, pour toute la Renaissance, la source de la connaissance de Platon et de Plotin.

On trouve un état d'esprit analogue, avec une plus chaude imagination, chez Jean Pic de La Mirandole (1463-1494) qui recommence après tant d'autres dans son *Heptaplus* l'interprétation allégorique de la *Genèse* mosaïque, où il retrouve la métaphysique éblouissante et compliquée de la Kabbale et du Zohar ; il n'y a rien là que nous ne connaissions depuis Philon d'Alexandrie ; mais il faut signaler à nouveau cette union de l'allégorie avec l'idée d'une religion universelle.

Toute la fantasmagorie de la Kabbale reparaît, au XVIe siècle, dans les constructions métaphysiques des mystiques allemands. Dans leur monde, comme dans celui de Plotin, tout est symbole, tout est dans tout, et la science consiste à marquer les degrés d'affinité par la connaissance desquels on saura également comment les choses agissent les unes sur les autres. Tel est le but du médecin Paracelse (1493-1541) dont toutes les œuvres ne sont que la découverte de prétendues correspondances de ce genre entre les choses de la nature.

Nous nous contentons de signaler ces étrangetés, en marquant leur diffusion dans les pays de langue allemande, non sans protestation de la part de l'orthodoxie luthérienne. Prolongeant l'action souterraine des sectes médiévales, toutes sortes d'idées fermentent et s'expriment notamment dans les œuvres de Valentin Weigel (1533-1588), puis de Jacob Boehme (1575-1624), ces initiés qui, dépassant la lettre de l'Écriture, atteignent les mystères de la vie divine. Nous retrouverons plus tard les aboutissants de ce mouvement.

Nous verrons, à la fin de ce chapitre, comment le spiritualisme platonicien a produit de véritables systèmes philosophiques. Indiquons ici brièvement combien, sous une forme diffuse et non systématique, il s'est lié aux croyances chrétiennes. Le christianisme de Platon devient alors une thèse

8. *Theologiae platonicae procemium*, p. IV ; cité par BUSSON, *Sources*, etc., p. 174.

favorite des humanistes. Érasme, dans l'*Éloge de la Folie* (1511), qui parut à Paris et qui eut un succès immense, est tout heureux de constater l'accord des doctrines des chrétiens et des platoniciens sur l'âme humaine enchaînée au corps et empêchée par la matière de contempler la vérité, puis l'identité des sages « qui déplorent la folie de ceux qui prennent des ombres pour des réalités », et des pieux « qui se portent tout entiers à la contemplation des choses invisibles » (chap. XLVI). Cet éclectisme se développe en France pendant tout le XVIe siècle : Amaury Bouchard, « maistre des requestes ordinaires de l'hostel du roi », écrit vers 1530, un traité, « *De l'excellence et immortalité de l'âme,* extrait non seulement du *Timée* de Platon, mais aussi de plusieurs aultres grecz et latins philosophes tant de la pythagorique que platonique famille », c'est-à-dire des citations de Pythagore, Linus et Orphée qu'il emprunte à la *Theologia platonica* de Ficin[9]. L'*Encyclie des secrets de l'Éternité,* de Fèvre de La Boderie, un poème en huit chants écrit vers 1570, est le type de cette apologétique du christianisme, adressée « aux libertins et dévoyez », liée au platonisme ; l'âme immortelle du *Phèdre,* l'âme séparée du corps du *Phédon* avec ses idées innées, la preuve de l'existence de Dieu par le fait que l'âme atteint l'Éternité :

Et puisqu'elle attaint bien jusqu'à l'Éternité,
Il te faut confesser une Divinité :
Car s'il n'en estoit point, ton âme tant isnelle
Ne pourroit concevoir une Essence éternelle,

ce sont là les éléments d'un platonisme chrétien, les mêmes que Descartes devait utiliser soixante-dix ans plus tard[10].

Un aspect particulier de cette influence de Platon doit attirer notre attention : c'est la diffusion dans les milieux littéraires et philosophiques des idées du *Phèdre* et du *Banquet* sur l'amour : l'amour platonique (ἔρως) est fort différent de l'amour de Dieu *(caritas)* que l'Évangile met au sommet des vertus ; celui-ci, qu'il soit considéré par les thomistes comme foncièrement identique à l'amour de soi ou par les victorins et les franciscains comme amour pur et désintéressé, libre de

9. BUSSON, *ibid.*, p. 174-175.
10. BUSSON, *ibid.*, p. 600-601.

toute attache avec les impulsions naturelles, est en tout cas une fin[11] ; l'amour platonique, fils de la Ressource et de la Pauvreté, est toujours déficient, désir qui n'est jamais satisfait et qui manque toujours de la beauté dont il est en quête, inquiétude sans repos. Cette doctrine du *Banquet* se trouve en des ouvrages très répandus vers le milieu du XVIe siècle ; Balthazar Castiglione, dans le *Parfait Courtisan* (1540), décrit tout le progrès par lequel l'amour monte des beautés inférieures aux supérieures. Mais surtout Léon l'Hébreu, en ses *Dialoghi di Amore* (1535), soutient que l'amour et le désir coïncident souvent, que l'amour s'exprime déjà dans le monde sublunaire par le désir de génération, quoiqu'il ne soit qu'une image affaiblie de l'amour qui règne dans le monde des intelligences[12]. Pontus de Tyard, qui traduit Léon l'Hébreu en français, fait en même temps connaître dans le *Solitaire premier* (1552) la théorie de la folie amoureuse du *Phèdre*, où la folie de l'amour, c'est-à-dire « le fervent désir que l'âme a de jouir de la divine et éternelle beauté », est mise en parallèle avec l'inspiration prophétique et l'inspiration poétique ; et Ronsard, en ses *Odes* (I, X), suit Pontus de Tyard et déclare que « les vers viennent de Dieu, non de l'humaine puissance ». L'amour devient ainsi non plus le but d'une vie supérieure, mais son point de départ et son moteur[13].

V. – Les padouans : Pomponazzi

L'Université de Padoue, qui depuis 1405 dépendait de la sérénissime république de Venise, qui y nommait et y congédiait les maîtres sans intervention du pouvoir religieux, resta, au XVe et au XVIe siècle, un centre de liberté ; l'Inquisition même et plus tard les Jésuites qui y fondèrent un collège voyaient leur puissance annulée par le Sénat vénitien : l'État laïque se faisait ici le protecteur des philosophes[14].

11. Cf. ROUSSELOT, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelatters*, VI.

12. Cf. H. PFLAUM, *Die Idee der Liebe Leone Ebreo*, 1926, qui montre pourtant dans le détail (p. 112 et 113), l'influence de saint Bonaventure.

13. BUSSON, *ibid.* p. 399-400.

14. Cf. R. CHARBONNEL, *La Pensée italienne au XVIe siècle*, p. 258-259.

Le plus célèbre de ses maîtres fut Pomponazzi (1462-1525), qui se pose la question suivante : à supposer que nous ne possédions aucune révélation divine, quelle idée devons-nous nous faire de l'homme et de sa place dans l'univers ? Question à laquelle il trouvait une réponse chez Aristote et ses commentateurs. En son *De Immortalitate animae* (1516), non seulement il démontre que l'âme intellectuelle, inséparable de l'âme sensitive (puisqu'elle ne peut penser sans images) doit être mortelle comme le corps, mais il en tire les conséquences pratiques (chap. XIII à XVI) : l'homme, qui n'a aucune fin surnaturelle, doit prendre comme fin l'humanité même et ses devoirs quotidiens ; il doit trouver dans l'amour de la vertu et la honte du mal un suffisant motif d'action ; il doit savoir que c'est « le législateur qui, connaissant le penchant de l'homme au mal et ayant égard au bien commun, a décidé que l'âme était immortelle, non par souci de la vérité, mais de l'honnêteté, et pour amener les hommes à la vertu ».

Voilà ce que nous ne trouvions pas chez Siger de Brabant : une conception positive de la vie humaine sans référence à la destinée surnaturelle ; on en voit tout de suite l'accent stoïcien. Or, c'est la même inspiration stoïcienne que nous trouvons dans le *De Fato, libero arbitrio et de praedestinatione*, écrit en 1520 ; ce qu'il y attaque surtout, c'est la prétendue conciliation que l'on a tenté d'établir entre libre arbitre, destin et providence : « Si l'on pose la providence, l'on pose le destin et l'on détruit le libre arbitre ; si l'on pose le libre arbitre, on détruit la providence et le destin. » En cette affirmation de l'identité de la providence et du destin, on reconnaît l'esprit stoïcien ; et c'est encore toute la théodicée stoïcienne (qui est aussi celle de Plotin) que nous trouvons à la fin du livre : tous les maux justifiés parce qu'ils rentrent dans le plan de l'univers, le mal inséparable du bien, le cercle de la fortune qui fait distribuer aux hommes les sorts les plus divers, voilà une conception du destin qui n'annonce en rien celle du déterminisme scientifique où les faits déterminent les faits, mais qui reste celle du stoïcisme, où les parties sont déterminées par leur rapport au tout.

De cette conception naturaliste, Pomponazzi tira les conséquences en son *De Naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus liber*, paru en 1556. La théorie du miracle qu'il y donne procède certainement plus de la doctrine stoï-

cienne et plotinienne de l'univers que d'un sentiment du véritable déterminisme scientifique ; il ne lui suffit pas d'opposer aux miracles le postulat du déterminisme scientifique ; il avoue (comme le fait Plotin) que les faits miraculeux sont des faits exceptionnels qui accompagnent par exemple l'établissement des religions et « ne sont pas conformes au cours commun de la nature » ; ils sont pourtant des faits naturels ; mais pour les expliquer, il faut aller, dans la connaissance de la nature, jusqu'à une profondeur que l'on n'atteint pas d'ordinaire ; il faut connaître les forces occultes des herbes, des pierres et des minéraux, telles que Pline l'Ancien les a décrites ; il faut voir la sympathie qui lie l'homme microcosme aux diverses parties du monde et lui fait subir des influences à distance [15] ; il faut enfin connaître la force de l'imagination, capable, par la suggestion, de produire des guérisons. Le traité est écrit, dans son ensemble, pour opposer l'astrologie à la démonologie : c'est un grand progrès, sinon spéculatif, du moins social, car il fournit un argument contre les procès de sorcellerie.

Tout en se proclamant fidèle croyant, Pomponazzi habituait donc les esprits à une conception de l'homme et de l'univers indépendante du dogme ; il est pourtant à remarquer que cette conception est fort loin de l'expérience et des sciences positives, se référant seulement à des conceptions de l'univers fort vieillies. Les aristotéliciens de Padoue restent tout à fait en dehors du courant qui mène de Buridan à Képler, Galilée et Descartes : pendant tout le cours du XVIᵉ siècle, le péripatétisme italien oppose à la nouvelle dynamique la vieille théorie d'Aristote sur le mouvement des projectiles [16].

Cependant l'univers padouan est plutôt stoïco-plotinien que proprement aristotélicien. Les fameuses discussions entre alexandristes et averroïstes, c'est-à-dire entre ceux qui prétendaient suivre Alexandre d'Aphrodisias ou Averroès dans l'interprétation de la théorie aristotélicienne de l'intelligence, ne touchent pas au fond des choses. L'alexandriste (comme Pomponazzi) admettait que l'âme était mortelle, parce que l'intellect possible sur quoi agit l'intellect agent n'était rien autre chose qu'une disposition des organes de l'homme, favo-

15. Comparer PLOTIN, *Ennéade*, IV, 4, 30-42.
16. Cf. DUHEM, *Bulletin italien*, 1909.

rable à cette action ; l'averroïste, admettant que l'intellect possible est, comme l'intellect agent, éternel mais aussi impersonnel, conférait à l'âme humaine, en tant qu'elle participe à la connaissance intellectuelle, une immortalité impersonnelle. Un des plus célèbres averroïstes est Nifo, dont le *De Immortalitate* (1518) combat Pomponazzi et que Léon X encourage dans sa lutte contre l'alexandrisme[17], jugé plus dangereux encore que l'averroïsme. Remarquons que ce prétendu alexandrisme reproduit l'enseignement d'Aristoclès, un des maîtres d'Alexandre, qui était tout imbu de la doctrine stoïcienne : c'est donc encore le stoïcisme que nous retrouvons en cette interprétation d'Aristote ; mais remarquons aussi que ce débat implique que l'on en était resté à une conception du mécanisme de la connaissance intellectuelle, depuis longtemps abandonnée par les ockhamistes.

VI. – Le développement de l'averroïsme

Jérôme Cardan (1501-1576), qui étudia à Pavie, puis à Padoue, jusqu'en 1525, et qui fut célèbre comme médecin, représente assez bien ce naturalisme padouan, c'est-à-dire une conception stoïco-plotinienne du monde (la théorie du monde de Plotin, isolée de sa théorie des hypostases, est fort près du stoïcisme) très favorable à l'occultisme et à l'astrologie. Ce bohème incorrigible, dont Leibniz dit « qu'il était effectivement un grand homme avec tous ses défauts et aurait été incomparable sans ses défauts »[18], a laissé des Confessions *(De Vita propria)* où il se déclare, entre autres choses, « détracteur de la religion, vindicatif, envieux, mélancolique, dissimulé, perfide, magicien ». Reprenant une conception soutenue par certains Arabes et admise en partie par Ficin, il rapporte le développement des religions à l'influence de conjonctions d'astres et fait correspondre leur histoire aux grandes périodes cosmiques ; il tire l'horoscope du Christ né sous la conjonction de Jupiter et du Soleil, tandis que la loi judaïque vient de Saturne[19]. Dans son monde animé par une âme unique dont l'organe est la chaleur, et qui renferme

17. Charbonnel, *ibid.*, p. 229.
18. *Théodicée*, § 251.
19. Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. Cardan, Remarque P.

toutes les âmes individuelles, dans ce monde où tous les êtres, même en apparence insensibles, sont vivants, les influences magiques se propagent à volonté pour qui sait les capter. Cette conception de l'âme, appelée parfois un esprit universel, dispose Cardan à accepter l'averroïsme et à rejeter l'immortalité.

Le mouvement padouan aboutit en Italie à Cremonini (1550-1631), qui, professeur à Padoue, fut en 1611 et en 1613 l'objet d'une enquête en cour de Rome ; les points de doctrine qu'on lui reprochait d'avoir soutenus en son *De Cœlo* sont caractéristiques de l'aristotélisme padouan : éternité et nécessité du ciel qui l'amènent à nier la création, liaison intime de l'âme au corps qui lui fait nier l'immortalité, action de Dieu comme d'une simple cause finale, ce qui ne s'accorde point avec la personnalité et la providence divine. C'est surtout le danger de ces propositions pour les croyances qui frappait les contemporains ; nous devons ajouter que, au moment où Copernic, Képler et Galilée avaient déjà paru, le ciel d'Aristote avec son éternelle circulation et sa finalité n'étaient plus que des vieilleries encombrantes : les platoniciens, nous le verrons, étaient bien plus attentifs au progrès scientifique.

Il faut donc distinguer, dans la pensée padouane, les constructions dogmatiques, si médiocres et vieillies, de la critique morale et religieuse dont l'influence fut immense, surtout en France ; elle inaugure cette pensée libre et indépendante qui, ne se traduisant en aucune doctrine philosophique arrêtée, se glissant de mille manières dans la littérature et la poésie, devient habituelle chez ceux que l'on a appelés les libertins. Nombreux furent, vers 1540, les rapports intellectuels entre la France et l'Italie [20]. Calvin connaît bien les Italiens et se méfie d'eux ; ce sont eux, écrit-il en 1539, qui ont dit « que la religion a esté anciennement controuvée par l'astuce et finesse de peu de gens : à fin de contenir par ce moyen le simple populaire en modestie » [21]. De 1542 à 1567, Vicomercato, appelé par François I[er], enseigne l'averroïsme au Collège de France. Il a en France des élèves comme Jean Fernel, qui, dans le *De Abditis rerum causis* (1548), dépeint sous le nom de Brutus un alexandriste convaincu.

20. BUSSON, *ibid.*, 1[re] partie, liv. I, chap. IV et V.
21. *Institution chrétienne*, I, p. 5, éd. Lefranc.

VII. – Le mouvement scientifique : Léonard de Vinci

« Le mensonge est si vil, écrit Léonard de Vinci (1452-1519), que, même s'il parlait bien des choses de Dieu, il ferait perdre sa grâce au divin ; la vérité est d'une telle excellence qu'elle prête sa noblesse aux moindres choses qu'elle loue. La vérité, même si elle traite d'une chose petite et inférieure, dépasse infiniment les opinions incertaines sur les problèmes les plus sublimes et les plus élevés. [...] Mais toi qui vis de songes, tu trouves ton plaisir plutôt aux sophismes dans les choses relevées et incertaines qu'aux conclusions sûres et naturelles qui ne s'élèvent pas à cette hauteur. » C'est là une opinion toute contraire à celle des padouans, car Pomponazzi déclarait que la noblesse d'une science vient de la noblesse de son objet plutôt que de la certitude de la démonstration. Voyons bien tout ce qu'elle implique : dans les siècles dont nous venons d'écrire l'histoire, on identifie le vrai avec Dieu même ; le moyen d'atteindre « le vrai » est alors ou bien la révélation de Dieu par son Verbe, ou bien le raisonnement ; mais le vrai lui-même est toujours au-dessus des moyens dont dispose l'esprit humain. Si, au contraire, le vrai est défini par les conclusions sûres et naturelles, il est par là même proportionné aux forces de l'esprit humain et défini sans nulle référence à une réalité transcendante et extérieure à l'esprit. Mais aussi, et par là même, le « vrai » ne s'expose pas sous la forme d'une vision systématique et totale de l'univers (que cette vision soit due à la révélation, à la raison ou aux deux ensemble), mais se démembre en quelque sorte en une multitude de propositions, dont le lien ensemble consiste non pas à exprimer un unique vrai mais dans la manière dont leur certitude a été acquise.

Léonard, comme savant, sans accepter les résultats de la dynamique ockhamiste, est pourtant de ceux qui en ont propagé l'esprit ; critiquant les toiles d'araignée du syllogisme, traitant les alchimistes et les astrologues de « charlatans ou de fous », il est de ceux qui, comme Tartaglia, comme Galilée, mettent au-dessus de tout les œuvres d'Archimède, reprenant les questions de dynamique au point où il les a laissées. Mais, d'autre part, en Italien de la Renaissance, Léonard est un

dynamiste qui, dans le mouvement, cherche le moteur spirituel, dans le corps humain, l'œuvre de l'âme qui a réalisé en lui son idée de la forme humaine ; et l'esprit est désir « qui, avec une impatience joyeuse, toujours attend le printemps nouveau, toujours le nouvel été », « et ce même désir est la quintessence inséparable de la nature ». On voit pourtant quelle différence il y a entre ce désir, production jaillissante des formes toujours nouvelles, et l'antique forme aristotélicienne qui impose aux choses un ordre statique et, autant que le permet la matière, éternel.

VIII. – Le pyrrhonisme : Montaigne

L'on ne saurait attribuer trop d'importance à ces penseurs qui, dédaigneux de tout système, hommes parlant à des hommes plutôt que maîtres enseignant des disciples, ont donné dans l'étude de l'esprit humain les mêmes exemples de sincérité qu'un Léonard de Vinci dans l'étude de la nature.

Sans doute il y a les purs négateurs, les libertins proprement dits tels que Bonaventure des Périers, qui, en son *Cymbalum mundi* (1537), écrit dans la manière de Lucien, se moque de l'Évangile et de ses miracles.

On trouve aussi, tout au long du XVIe siècle, un courant pyrrhonien et sceptique qui ne porte pas contre la religion, qui même est souvent d'accord avec elle, mais qui est dirigé contre la philosophie et la science proprement dite. Agrippa de Nettesheim, dans son traité *Sur l'incertitude et la vanité des sciences et des arts* (1527), rappelle les vieilles diatribes du Haut Moyen Âge contre la dialectique : les sciences (et par là il entend aussi bien les mathématiques que les arts de la divination ou l'équitation) sont incertaines et inutiles, puisque la religion nous enseigne, à elle seule, le chemin de la félicité. Omer Talon, l'auteur de l'*Academia* (1548), déclare qu'Aristote est « le père des athées et des fanatiques »[22], et il combat en lui « la philosophie des païens et des gentils ». Ainsi le pyrrhonisme, dont Rabelais donne, en raillant, des formules empruntées à Sextus Empiricus, n'est nullement antichré-

22. Cité par BUSSON, *ibid.*, p. 287.

tien [23]. Omer Talon y voit non pas une critique de la foi, mais la vraie philosophie « qui est libre dans l'appréciation et le jugement qu'elle porte sur les choses et non enchaînée à une opinion ou à un auteur ». Son livre suit d'ailleurs, dans l'essentiel, les *Académiques* de Cicéron.

L'œuvre de Rabelais et celle de Montaigne dépassent de haut ces écrits de circonstances. Chez eux se créent ces formes littéraires incomparables où la pensée, libérée de l'uniforme dialectique, va droit aux choses et aux hommes ; chez ces moralistes qui n'ont que peu de contact avec le mouvement scientifique du temps naît pourtant une conscience intellectuelle scrupuleuse, qui ne se laisse point facilement surprendre. La raillerie lucide de Rabelais ne ménage pas plus les disputeurs des Universités que les faiseurs de miracles ou de fausses décrétales. Montaigne, loin de toute construction théorique, s'efforce de trouver en lui-même et chez les autres l'homme tel qu'il est, dans sa nudité intellectuelle et morale, sans les faux-semblants que lui ajoutent les prétentieuses doctrines qui le définissent par sa relation à l'univers et à Dieu.

On connaît la page de l'*Apologie de Raymond Sebond* (*Essais*, II, XII) (1580), où Montaigne a dressé une espèce de bilan de la science de son siècle : « Le ciel et les estoilles ont branlé trois mille ans ; tout le monde l'avoit ainci creu, jusques à ce qu'il y a environ dix-huit cens ans que quelqu'un s'avisa de maintenir que c'estoit la terre qui se mouvoit ; et, de nostre temps, Copernicus a si bien fondé cette doctrine qu'il s'en sert très-regléement à toutes les consequences astrologie nnes. [...] Avant que les principes qu'Aristote a introduicts de Matière, Forme et Privation, fussent en credit, d'autres principes contentoient la raison humaine. [...] Quelles lettres ont ceux-cy, quel privilège particulier que le cours de nostre invention s'arreste à eux ? [...] Combien y a-t-il que la médecine est au monde ? On dit qu'un nouveau venu, qu'on nomme Paracelse, change et renverse tout l'ordre des règles anciennes. Et m'a l'on dit qu'en la geometrie (qui pense avoir gaigné le haut point de certitude parmy les sciences) il se trouve des demonstrations inevitables subvertissans la vérité de l'expérience : comme Jacques Peletier me disoit chez moi qu'il avoit trouvé deux lignes s'acheminant l'une vers l'autre pour se

23. *Tiers livre de Pantagruel* (1546), chap. XXIX.

joindre, qu'il vérifioit toutefois ne pouvoir jamois jusques à l'infinité, arriver à se toucher. [...] C'eust été pyrrhoniser, il y a mille ans, que de mettre en doute la science de la cosmographie, et les opinions qui en estoient receuës d'un chacun ; c'estoit heresie d'avouer des antipodes. Voilà de nostre siècle une grandeur infinie de terre ferme [...] qui vient d'estre descouverte. » Nul passage n'indique mieux comment les esprits réfléchis, à la fin du XVI[e] siècle, prenaient conscience de la fragilité de la vision de l'univers antique et médiéval : ruine du géocentrisme, critique des principes d'Aristote, innovations médicales, invention des asymptotes, découverte du continent américain, autant de faits qui montrent que la raison n'atteint point, comme on l'avait cru, des principes fixes et immuables sur lesquels se fonderait une science définitive ; mathématiques, astronomie, médecine, philosophie, tout est à ce moment en voie de changement.

Est-ce pour substituer à la vaine science une autre science qui, elle, sera définitive ? Montaigne est loin de le croire : « Qui sçait, dit-il en parlant de Ptolémée et de Copernic, qu'une tierce opinion, d'icy à mille ans, ne renverse les deux précédentes ? » Et, malgré les nouveaux explorateurs, « les géographes de ce temps » ont tort « d'asseurer que meshuy tout est trouvé et que tout est veu ». Ce changement n'est pas un état provisoire ; c'est l'état continuel de l'esprit humain. Mais aussi le pyrrhonisme n'est donc pas indifférence et inertie ; c'est le dogmatisme qui est inerte ; le scepticisme est une recherche, une enquête infinie d'un esprit exigeant et difficile à satisfaire. Montaigne n'est pas, comme Omer Talon, un académicien ; il ne partage pas cette « opinion moyenne et douce », « introduicte par gens de composition », « que nostre suffisance nous peut conduire jusques à la cognoissance d'aucunes choses, et qu'elle a certaines mesures de puissance, outre lesquelles c'est témérité de l'employer ». Son scepticisme ne s'accommode pas des bornes fixes ainsi prescrites à l'esprit humain ; « il est malaisé de donner des bornes à nostre esprit ; il est curieux et avide. [...] Ayant essayé par experience [...] que les sciences et les arts ne se jettent pas en moule, ains se forment et figurent peu à peu en les maniant et pollissant à plusieurs fois, ce que ma force ne peut descouvrir, je ne laisse pas de le sonder et essayer ; et en retastant et petrissant cette nouvelle matière, j'ouvre à celuy qui me suit quelque

facilité pour en jouyr plus à son ayse ; [...] autant en fera le second au tiers, qui faict que la difficulte ne me doit pas desesperer, ny aussi peu mon impuissance, car ce n'est que la mienne. »

La science dont il ne veut pas, c'est celle qui prétend partir de principes fixes et de laquelle il dit : « Si (l'homme) advouë l'ignorance des causes premières et des principes, qu'il me quitte hardiment tout le reste de sa science : si le fondement lui faut, son discours est par terre. » La critique de Montaigne ne porte donc pas sur les résultats positifs des sciences, mais sur leurs prétendus principes et sur l'assurance de ceux qui « procèdent d'une troigne trop impérieusement magistrale » (III, 8).

C'est que l'univers de Montaigne, si l'on peut ainsi parler, est aussi divers et varié que l'image traditionnelle du monde, léguée par l'Antiquité, était une et monotone : plus rien de cette analogie universelle qui dominait la conception des choses. « Le monde n'est que variété et dissemblance (II, 2). » « Il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété. [...] La ressemblance ne faict pas tant un, comme la différence faict autre (III, 13). » Encore ne faut-il pas affirmer trop absolument cette diversité : l'expérience nous fait voir aux nouvelles Indes, chez des « nations n'ayant jamais ouy nouvelle de nous » des usages et des croyances étrangement semblables à ceux des nations chrétiennes (II, 12). Y a-t-il donc un fonds naturel commun ? Que non pas ! Car il s'agit de croyances « qui par aucun biais ne semblent tenir à nostre naturel discours ». Ces ressemblances étonnent plus qu'elles ne rassurent : « C'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain. »

Nulle nature unique et permanente au fond des choses. La nature humaine que les stoïciens recommandent de suivre n'est rien qu'on puisse connaître ; sans doute « il est croyable qu'il y a quelques lois naturelles, comme il se voit ès autres créatures ; mais en nous, elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance » (II, 12).

Dans ces conditions, le savoir doctrinal des savants de profession tire sa fixité non pas de la connaissance de la nature, mais de ceux qui veulent en « establir leur fondamentale suf-

fisance et valeur ». Cela n'empêche que « en son vray usage, il est le plus noble et puissant acquist des hommes [...] chose de tres-noble et tres-pretieux usage, qui ne se laisse pas posséder à vil prix » (III, 8). Et voilà peut-être la véritable découverte de Montaigne : la science par elle-même ne fait pas pénétrer l'homme dans une région divine et supérieure à l'humanité ; elle tire sa valeur non de son objet, mais de son usage ; peu importe la vantardise d'un chirurgien qui raconte ses guérisons « s'il ne sçait de cet usage tirer de quoy former son jugement ». La valeur de la science vient de la valeur de l'homme qui la domine et qui l'emploie. Et c'est pourquoi Montaigne a comme perpétuel sujet d'étude l'homme, non pas la nature humaine universelle qui se dérobe, non pas l'homme sauvé par la grâce de Dieu, mais l'homme tel qu'il le trouve en lui « sans secours estranger, armé seulement de ses armes et desgarny de la grace et cognoissance divine » (II, 12). De là l'entreprise des *Essais*, dont le caractère méthodique se précise à mesure qu'il les écrit : « J'ose non seulement parler de moy, mais parler seulement de moy » (III, 8). « C'est une espineuse entreprise, et plus qu'il ne semble, de suyvre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit, de penetrer les profondeurs opaques de ses replis internes, de choisir et arrester tant de memes airs de ses agitations. [...] Il y a plusieurs années que je n'ay que moy pour visées à mes pensées, que je ne contrerolle et n'estudie que moy ; et si j'estudie autre chose, c'est pour soudain le coucher sur moy, ou en moy, pour mieux dire. [...] Il n'est description pareille en difficulté à la description de soy-mesure, ny certes en utilité » (II, 6). Il ne s'agit pas plus de se raidir contre l'expérience, avec de prétendus principes rationnels, que de se laisser aller au gré du changement universel ; là aussi, il faut « choisir et arrester », et c'est l'œuvre non pas d'une raison qui nous fait prendre pied en un monde divin, mais d'une réflexion sur soi, sincère, attentive et prolongée.

Ce même scepticisme actif a été soutenu, avec moins d'éclat, par le médecin François Sanchez, dans son *Quod nihil scitur* (1581). Ce bréviaire du scepticisme, où il accumule les arguments contre l'existence d'une science parfaite et complète (les choses sont tellement enchaînées que la connaissance complète de l'une d'elles impliquerait la connaissance du tout qui nous est inaccessible), contient en revanche des

conseils positifs pour atteindre ce que l'homme peut savoir des choses : « Il ne faut pas se tourner vers les hommes et leurs écrits, ce qui est abandonner la nature, mais avant tout, se mettre par l'expérience au contact avec les choses. »[24]

IX. – Moralistes et politiques

Les conditions du développement de la vie intellectuelle amenèrent au XVIe siècle une renaissance du stoïcisme : les auteurs anciens que l'on lisait avec le plus de passion, Cicéron, Sénèque et même Plutarque, étaient pénétrés de ce stoïcisme populaire qui vise plus à la direction de conscience qu'à l'exposé d'une doctrine philosophique raisonnée. Pourtant, on peut à peine dire qu'il s'agit alors d'une renaissance, puisqu'un fond d'idées stoïciennes, plus ou moins méconnues, n'avait jamais disparu pendant toute la période médiévale : faut-il rappeler le stoïcisme de saint Ambroise, qui a conservé, comme fin des biens, l'accord avec la nature et l'accord avec soi[25] ? De nombreux manuels de morale, tels que ceux d'Alcuin[26], d'Hildebert de Lavardin[27] et tant d'autres, ont suivi Sénèque et Cicéron dans leurs définitions des vertus et des vices et dans leur conception de l'honnête. La morale de Roger Bacon n'est-elle pas d'un bout à l'autre inspirée de Sénèque ? La morale stoïcienne a pu se juxtaposer à la vie proprement chrétienne ; mais le christianisme n'a jamais pu ni l'absorber, ni la remplacer ; c'est cette indépendance dont les stoïciens de la Renaissance prennent conscience, sans aucune hostilité au christianisme d'ailleurs ; et au contraire, ce néo-stoïcisme s'efforce d'accorder la doctrine stoïcienne avec la vie chrétienne. Ce n'était pas sans protestation de la part d'un Calvin qui, au contraire, défend ardemment la doctrine chrétienne contre le reproche de stoïcisme ; il voit avec horreur la confusion que commettent « malicieusement » ses ennemis entre la prédestination et le *fatum* des stoïques, c'est-à-dire « une nécessité laquelle soit contenue en nature par une conjonction perpétuelle de toutes

24. Cité par G. Sortais, *La Philosophie moderne de Bacon à Leibniz*, p. 40.
25. *De officiis*, I, 135 ; 1, 85.
26. Migne, *Patrologie latine*, CI, p. 613 *sq.*
27. *Ibid.*, CLXXI, p. 1007.

choses » ; et il y a grande différence entre le chrétien qui porte la croix et le sage stoïque qui semble « être du tout stupide et ne sentir douleur aucune »[28].

Il n'en est pas moins vrai que, dans la seconde partie du XVIe siècle surtout, beaucoup d'esprits font leur nourriture des œuvres morales de Cicéron, de Marc Aurèle et beaucoup plus encore de Sénèque et d'Épictète ; tous leurs livres sont traduits en français, médités, commentés, imités. Ces ouvrages, procédant par images et par préceptes, qui s'impriment dans l'âme par une sorte de nécessité immédiate et sans démonstrations, qui correspondent au besoin de réconfort ou de consolation, ont un succès sans précédent. Ils habituent l'esprit à faire comme un départ entre la fin surnaturelle de nos actions que la révélation seule peut faire connaître et le direction effective de notre conduite. « Combien qu'iceluy M. T. Cicéron et tous les autres Philosophes païens aient erré par la déconnaissance de la fin d'icelles bonnes œuvres, néanmoins les chrétiens y peuvent apprendre et recueillir des doctrines profitables. »[29]

Mais c'est la doctrine stoïcienne tout entière, avec sa métaphysique, que l'érudit de Louvain Juste Lipse s'efforce de faire connaître. Les excellents petits livres, où il a réuni et classé ce que l'on pouvait savoir de son temps sur les stoïciens (*Manuductio ad Stoicam philosophiam*, 1603, et *Physiologia Stoicorum*), principalement par Sénèque, sont précédés d'une préface où l'auteur a soin de nous avertir : « Que personne, avec les stoïciens, ne place la fin des biens ou le bonheur dans la nature à moins d'entendre par la nature Dieu lui-même. » On peut dire que c'est grâce à l'inspiration de Sénèque qu'il a pu nier dans le stoïcisme tout ce qu'il avait de choquant pour la conscience chrétienne : Sénèque lui dira, par exemple, que le destin n'est que la volonté de Dieu lui-même et que Dieu est libre « puisqu'il est lui-même sa propre nécessité ».

On voit toute la portée pratique de ce néo-stoïcisme dans la vie et les œuvres de Guillaume Du Vair (1556-1621) ; d'une famille de magistrats, après avoir été fort suspect à la Ligue, il devint avec l'avènement de Henri IV maître des requêtes au

28. *Institution chrétienne*, liv. I, chap. XVI, VIII ; liv. III, chap. III, IX.

29. Préface de *Les offices de M. T. Cicéron*, traduits par BELLEFOREST, 1583 : citée par Léontine ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, p. 131 (sur les traductions, cf. tout le chap. III de la 2e partie).

Parlement de Paris, puis premier président du Parlement d'Aix. Son stoïcisme n'est point, comme il semble l'avoir été souvent à cette époque, celui d'un résigné qui puise seulement dans ses lectures la force de se soumettre à l'inévitable ; il est (et c'est là le véritable stoïcisme, celui d'Épictète) tout tendu vers l'action ; son *Traité de la Constance et Consolation ès Calamitez publiques*, écrit en 1590, pendant le siège de Paris par le Béarnais, alors qu'il soutenait, au péril de sa vie, la cause du roi légitime, est tout animé du désir de « servir la patrie », de guérir la France de tous ses maux, le luxe de la noblesse, la simonie de l'Église, la perversion de la justice.

Ce néo-stoïcisme, qui naît du désir d'une direction de conscience, est fort différent (et il y a là une sorte de paradoxe de l'histoire) de ce naturalisme stoïcien qui alimente l'esprit des libres penseurs comme les padouans ou les platoniciens de la fin de la Renaissance. Le sentiment de spiritualité, qui anime les stoïciens dont nous venons de parler, reste indépendant de telle ou telle conception de l'univers ; il concerne uniquement le for intérieur de l'homme, et, détaché de toute vision panthéiste du monde, il est au contraire tout prêt à se lier avec la spiritualité platonicienne, dont nous avons déjà indiqué la place. Il est intéressant de voir que la *Constance* de Du Vair se termine par les paroles du président de Thou à son lit de mort, au sujet de la connaissance de soi : « Il faut des discours, dit-il, pour connaître les choses dont les formes sont noyées en la matière : [...] mais vouloir comprendre la nature de notre âme de façon, c'est ne la pas vouloir connoistre. Car estant simple comme elle est, il faut qu'elle entre toute nue en notre entendement, ayant à remplir toute la place ; tout ce qui l'accompagneroit, l'empescheroit. [...] Et pour ce, le vray moyen de connoistre la nature de nostre âme, c'est de l'élever par dessus le corps et la retirer toute à soy ; afin que réfléchie en soy-mesme, elle se connoisse par soy-mesme. »[30] Ce stoïcisme, affirmation de l'indépendance du moi, glisse vers le spiritualisme, affirmation de l'autonomie de l'esprit dans la connaissance qu'il a de lui-même.

Du stoïcisme, il reste, même chez les moralistes qui ne sont pas à proprement parler des stoïciens, une tendance à trouver la source de nos maux dans un jugement mal réglé et qu'il

30. Éd. Flach. p. 221.

dépend de nous de réformer. Cette idée d'Épictète, que l'on trouve si parfaitement exprimée chez du Vair (« car notre volonté a la force de disposer nostre opinion tellement qu'elle ne preste consentement qu'à ce qu'elle doit [...], qu'elle adhère aux choses évidemment vraies, qu'elle se retienne et suspende ès douteuses, qu'elle rejette les fausses ») [31], fait aussi le fond de la *Sagesse* de Pierre Charron (1603), si forte d'ailleurs que soit en ce livre l'influence de Montaigne. Si Charron se garde de donner au mot sagesse le « sens hautain et enflé des théologiens et philosophes qui prennent plaisir à descrire et faire peinture des choses qui n'ont pas encore esté veues, et les relever à telle perfection que la nature humaine ne s'en trouve capable que par imagination » (préface), il n'en est pas moins vrai qu'il exige, comme conditions de la sagesse, « l'affranchissement des erreurs et vices du monde et des passions », et la « pleine liberté d'esprit tant en jugement qu'en volonté » [32], ce qui est du pur Épictète. Ajoutons que cette liberté s'accompagne du précepte « d'obéir et observer les lois, coutumes et cérémonies du pays ».

Le moraliste est ainsi amené à étudier l'homme tel qu'il est au lieu de chercher à sa conduite quelque principe transcendant ; la connaissance de soi, c'est-à-dire des faiblesses humaines, est, selon Charron, un élément important de la sagesse, et l'affaire du moraliste est dès lors de peindre les passions et leurs causes.

Dans le même temps que ces morales humanistes, naissait une politique réaliste qui ignorait tout du droit divin des princes ou d'un contrat entre les princes et les peuples, qui ne voulait voir dans la société que le jeu des forces humaines et le conflit des passions. Le type en est le célèbre *Prince* de Nicolas Machiavel (1469-1527) qui acquiert, dans ses fonctions d'agent diplomatique de la République florentine, une expérience dont il nous donne les fruits. « La plèbe, sa nature est de se réjouir du mal [...], une multitude sans chef n'est d'aucune utilité » [33], voilà les aphorismes qui justifient les moyens par lesquels le prince assure son autorité. Qu'il soit prince par la volonté du peuple qui veut se servir de lui contre

---

31. *La Philosophie morale des Stoïques,* citée par ZANTA, p. 293.
32. Liv. II, chap. I et II.
33. *Histoire,* II, 34 ; *Discours,* I, 44.

les grands, ou bien par la faveur des grands, il doit tout faire plier ; le prince n'est pas un législateur, c'est un guerrier ; « la guerre, ses institutions et sa discipline sont le seul objet auquel un prince doive donner ses pensées et son application et dont il doive faire métier ; car c'est là le vrai métier de quiconque gouverne »[34]. Aussi bien un prince ne doit-il pas se mettre en peine du reproche de cruauté, lorsqu'il s'agit de maintenir ses sujets dans l'obéissance. La vraie clémence ne consiste-t-elle pas à faire quelques exemples de rigueur au lieu de laisser s'élever des désordres qui bouleverseront la société entière ? Le prince n'est pas davantage obligé de tenir sa parole, si cette fidélité peut tourner à son détriment. Tout dépend ici des circonstances : un prince « doit savoir agir à propos, en bête et en homme » ; il agit en homme quand il combat avec les lois ; mais cette manière de combattre ne suffit point, et il doit souvent agir « en bête », c'est-à-dire employer la violence.

Ce sont bien des leçons de réalisme que son époque trouva chez Machiavel, et un siècle plus tard, François Bacon pouvait écrire : « Il faut remercier Machiavel et les écrivains de ce genre qui disent ouvertement et sans dissimulation ce que les hommes ont coutume de faire, non ce qu'ils doivent faire. »[35]

C'est le problème du prince que Machiavel pose en Italie au début du siècle ; c'est celui du tyran qu'Étienne de la Boétie (1530-1563) pose dans le *Discours de la Servitude volontaire,* qu'il écrivit, dit son ami Montaigne, « n'ayant pas encore atteint le dix-huitiesme an de son âge, à l'honneur de la liberté contre les tyrans ». Comment un nombre infini de personnes peut-il se laisser tyranniser par un seul, c'est le problème de Machiavel, vu cette fois non du côté du prince, mais du côté des peuples. Le tyran ne pourrait rien, s'il ne rencontrait de la part du peuple la volonté d'être esclave : « C'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui, ayant le choix ou d'être serf ou d'être libre, quitte la franchise et prend le joug, qui consent à son mal, ou plutôt le pourchasse. »[36] Si le peuple cesse ainsi d'user de son « droit naturel », c'est que « les

34. *Prince,* chap. XIV, traduit dans F. FRANZONI, *La Pensée de N. Machiavel,* p. 173.

35. *De dignitate et augmentis scientiarum,* liv. VII, chap. II, § 10.

36. Éd. Paul Bonnefon, p. 56, 1922.

semences de bien que la nature met en nous sont si menues et glissantes qu'elles ne peuvent endurer le moindre heurt de la nourriture contraire ; elles ne s'entretiennent pas si aisément comme elles s'abâtardissent, se fondent et viennent à rien »[37]. Ainsi, il y a, dans la pensée de La Boétie, un sentiment du droit des peuples, un idéalisme juridique qui l'opposent en tout à Machiavel.

X. – Un adversaire d'Aristote : Pierre de La Ramée

Un lecteur moderne sera quelque peu étonné, en lisant les élégantes productions de Ramus (1515-1572), de la célébrité de son nom, des tempêtes qu'ont soulevées ses livres, des épisodes tragiques qu'ils ont suscités. C'est qu'il faut voir en lui moins un philosophe spéculatif qu'un homme de métier qui s'émeut de la stérilité de l'enseignement dans les écoles parisiennes, qui voudrait y porter remède, et qui se heurte à toutes les résistances de la routine. On connaît ses tribulations : issu d'une très pauvre famille du Vermandois, il conquiert, en 1536, son grade de maître ès arts en soutenant la thèse suivante : « Tout ce qu'a dit Aristote est fiction *(commenticia)*. » En 1543, il publie les*Aristotelicae animadversiones* ; les péripatéticiens le poursuivent devant le Parlement ; l'affaire est évoquée devant le roi ; François Ier, dans ses « sollicitudes », pour « accroistre et enrichir son royaulme de toutes bonnes lettres et sciences »[38], interdit à Ramus d'enseigner et de publier aucun livre ; car, dit l'arrêt, « parce qu'en son livre des *Animaduersions* il reprenoit Aristote, estoit évidemment cogneue et manifestee son ignorance, voire qu'il avoit mauvaise voulente, de tant qu'il blasmoit plusieurs choses qui sont bonnes et véritables ». L'interdiction fut levée par Henri II en 1551 et, pendant dix ans, Ramus enseigna avec éclat au Collège de France, sans sortir du vieux cadre du trivium et quadrivium, puisque ses leçons portèrent sur la grammaire, la rhétorique, la dialectique, l'arithmétique et la géométrie. Converti au calvinisme en 1562, il quitta Paris pendant les guerres civiles ; il trouva un accueil empressé en Allemagne

37. *Ibid.*, p. 69.
38. Arrêt cité par WADDINGTON, *Ramus*, p. 50.

et en Suisse, où il professa de 1568 à 1570 ; rentré en 1570, il fut assassiné deux jours après la Saint-Barthélemy, le 26 août 1572 ; son collègue et implacable ennemi Charpentier est accusé de ce meurtre.

Professeur avant tout, il cherche à apporter en toutes les matières qu'il enseigne une simplicité, une clarté que l'on ne connaissait plus. Il est, comme l'a dit Bacon, non sans ironie, le « père des Abrégés ». Ses *Animadversiones* de 1543 vont rejoindre sa brève *Dialectique* de 1555, écrite en français, et ses *Advertissements sur la réformation de l'Université de Paris au Roy*, de 1562, où il proteste contre la complication de l'enseignement. Son reproche essentiel à Aristote tient sans doute en ces lignes : « Il a voulu faire deux logiques, l'une pour la science, l'autre pour l'opinion » ; Aristote a voulu séparer la discussion vivante, celle que pratiquent naturellement « les poètes, orateurs, philosophes et bref tous excellents hommes », d'un certain amas chaotique de règles qui sont de nul usage et qui encombrent l'esprit. Tout Ramus est là : la logique ou dialectique est un art pratique, fondé sur la nature. On commence par la doctrine, on croit connaître la logique « pour savoir caqueter en l'école des règles d'icelle »[39]. Il faut à l'inverse commencer par la nature et pratiquer longtemps poètes, orateurs et philosophes.

La dialectique de Ramus, comme on l'a noté avec beaucoup de raison[40], est calquée sur la rhétorique de Cicéron et de Quintilien ; les deux parties qu'il y distingue sont l'invention, qui consiste à trouver les arguments, et la disposition, qui consiste à les mettre en ordre ; or ce sont là les deux premières parties de la rhétorique. L'invention est l'ancienne topique, qui indique les classes générales d'arguments : les causes, les effets, etc. La disposition concerne la mise en forme de ces arguments ; la dernière partie de la disposition est la méthode, qui consiste à grouper les arguments, une fois trouvés, dans l'ordre le plus clair possible. Il est donc à noter que, chez Ramus, l'ordre reste entièrement séparé de la découverte des arguments. La méthode ou ordre n'a qu'à résoudre des problèmes de ce genre : les préceptes de grammaire étant mis chacun sur un carré de papier, puis, tous les carrés étant

39. *La Dialectique*, éd. de 1576, p. 65.
40. G. Sortais, *La Philosophie moderne*, p. 24, n. 3, p. 39.

brouillés, comment les ordonner ? Et Ramus de remarquer : « Premièrement, il ne sera pas besoing des lieux d'invention, car tout est jà trouvé. » Il n'a donc pas le moindre pressentiment de cette intime liaison entre l'ordre et l'invention que Descartes découvrit non pas chez les orateurs et les poètes, mais dans les mathématiques.

L'on trouve dans certains traités contemporains un pressentiment plus net de la méthode. Acontio publie, en 1558, un *De Methodo* qui définit la méthode « un procédé correct qui permet, en deçà de l'examen de la vérité *(citra veritatis examen)* de poursuivre la connaissance d'une chose et d'enseigner convenablement la manière dont on l'a acquise »[41]. Cette définition contient donc deux parties : méthode d'investigation et méthode d'exposition. Cette méthode d'investigation consiste à aller du plus connu au moins connu, et le plus connu, c'est pour Acontio non seulement des idées générales, mais des « notions innées qui sont telles que, si on les profère, personne ne peut ne pas donner son assentiment, comme : le tout est plus grand que la partie ». Pourtant, la méthode reste un simple auxiliaire qui ne dispensera pas de l'examen de la thèse à laquelle elle amène.

Malgré ces réelles faiblesses, le ramisme a exercé, jusqu'au milieu du XVIIe siècle, un grand attrait, surtout en Allemagne. Ramus a parfaitement senti et noté l'exigence de clarté qui caractérise son époque et qui l'amène à sortir des écoles et à écrire en langue vulgaire : « Quand je retourne des escholes grecques et latines, et desire à l'exemple et imitation des bons escholiers rendre ma leçon à la patrie... et lui declairer en sa langue et intelligence vulgaire le fruict de mon estude, j'apperçoy plusieurs choses repugnantes à ces principes, lesquelles je n'avoye peu appercevoir en l'eschole par tant de disputes[42]. »

Ajoutons que, ennemi de l'aristotélisme, Ramus trouva sur sa route tous les élèves des padouans ; il attaquait Aristote non seulement comme logicien, mais comme libre penseur, comme auteur d'une théologie qui nie la providence et la création, et d'une morale indépendante de la religion. Il eut donc contre lui tous les libertins du temps. Galland, l'ami du

41. *Ibid.*, p. 46.
42. Préface de la *Dialectique*, cité par WADDINGTON, *Ramus*, p. 405.

péripatéticien padouan Vicomercato, dans sa réponse à Ramus (*Pro schola parisiensi contra novam Academiam P. Rami,* 1551), lui oppose aussi le caractère indispensable d'une morale indépendante, celle qui « a appris aux païens les devoirs de la vie domestique, publique et civile, qui nous apprend à réfréner nos désirs et nos passions » ; « qu'on recommande les devoirs envers Dieu et la piété en passant sous silence les vertus civiques, à aucun prix, je ne le supporterai. »[43]

XI. – Le platonisme : Postel et Bodin

L'esprit platonicien a une exigence d'unité qui fait défaut à tous les autres. C'est elle qui caractérise les grands systèmes qui closent l'ère de la Renaissance.

D'abord l'effort, de caractère pratique autant que théorique, de Guillaume Postel qui veut utiliser sa connaissance des langues orientales pour réaliser l'unité religieuse de la terre (*De Orbis terrae concordia,* 1542) et qui pense que cet accord est possible grâce au caractère rationnel des vérités religieuses : hostile aux protestants qui rompent l'unité chrétienne non moins qu'au catholicisme autoritaire qu'établit le concile de Trente, il ne voit de salut que dans le retour à l'origine oubliée de toutes les religions, qui est la raison ; il s'agit avant tout pour lui de démontrer contre les padouans la création *ex nihilo* et l'immortalité personnelle ; et c'est Platon qu'il leur oppose : « Car, dit-il, pour contredire les Idées de Platon, les substances séparées et, en général, la sagesse créée tout entière, ils en sont venus à nier Dieu en le représentant comme contraint à agir. »[44] Il faut ajouter que la religion *rationnelle* de Postel reste celle d'un homme de la Renaissance, celle d'un érudit qui, comme Marsile Ficin et Pic de La Mirandole, essaye de la rattacher à une tradition dont il trouve les échos chez Platon, mais aussi dans la révélation des Sibylles, dans la Kabbale juive, et chez les Étrusques, à qui il consacre un livre : tradition qui vient de la Raison, conçue cette fois non plus comme simple faculté de raisonner, mais

43. Cité par BUSSON, *ibid.*, p. 225.
44. Cité par BUSSON, p. 297.

comme le Verbe, le Logos, l'âme du monde qui anime tous les êtres et qui inspire les prophètes.

Le juriste Jean Bodin est l'auteur d'une *République* (1577) où il oppose Platon à Machiavel, en déclarant que l'autorité de l'État reste soumise au droit naturel, qu'elle ne peut, par exemple, supprimer la propriété individuelle et que l'État n'a d'autre fin que le souverain bien humain. Il introduit la méthode comparée dans le droit, avec l'intention de déduire de la comparaison un droit universel. L'idée fondamentale de son *Heptaplomeres*, colloque entre sept savants, un catholique, un luthérien, un calviniste, un juif, un renégat musulman, un partisan de la religion naturelle et un sceptique, rappelle celles de Lulle, du Cusain et de Postel : dégager de toutes les religions un contenu commun qui puisse devenir la religion universelle, laquelle « n'est pas autre chose que le regard d'un esprit pur vers le vrai Dieu » ; mais cette foi commune est simplifiée à l'extrême, car elle ne contient guère que l'affirmation du Dieu unique et de son culte par l'exercice des vertus morales ; et, dans la pratique, Bodin arrive à une tolérance qui lui fait reconnaître toutes les religions « afin de n'estre pas accusé d'athéisme ou d'estre un séditieux capable de troubler la tranquillité de la République » [45].

XII. – Le platonisme italien : Telesio

Des préoccupations sociales dominent la pensée de Postel et de Bodin : bien différents sont les spéculatifs italiens dont nous allons parler : tous soutiennent cet animisme universel, cette théorie de l'univers vivant que nous avons déjà rencontrée chez les padouans. Ce qui les distingue d'eux, c'est d'abord qu'ils sont hostiles à Aristote, c'est ensuite qu'ils donnent leur doctrine comme une vision totale de la réalité qui se suffit et n'est pas simplement juxtaposée à la foi.

C'est d'abord Telesio (1509-1518) qui, au dire de François Bacon, est le premier des modernes *(novorum hominum primum)*. Il fait revivre l'animisme stoïcien, qui pouvait lui être connu par Diogène Laërce, Sénèque et Cicéron : il admet le dynamisme avec ses deux principes, une force active et une

45. Cité par BUSSON, p. 163.

matière tout à fait inerte et passive ; seulement cette force motrice se dédouble en force expansive ou chaleur et force de contraction ou froid ; expansion et contraction expliquent, par leurs divers degrés, toutes les différences qualitatives des êtres. Cette force active est un corps, et l'âme du vivant, qui en est une partie, est également un corps, un souffle ou *pneuma*, répandu à travers les cavités cérébrales et les nerfs. Cette conception de l'âme, qui sera vulgarisée dans la théorie courante des esprits animaux, implique, sur la nature de la connaissance, une thèse analogue à celle des stoïciens : la sensation est un contact où l'objet modifie le souffle ou esprit, qui réagit par une activité propre de conservation ; cette activité de conservation (Telesio suit ici le livre III du *De Finibus* de Cicéron) donne naissance à la morale, grâce à la connaissance que l'homme prend de la solidarité de sa conservation avec celle d'autrui ; et la principale vertu sociale, comme au *De Officiis* de Cicéron, est l'humanité, tandis que la vertu intérieure est la sublimité qui fait trouver le bonheur dans la vertu. Quant à la connaissance intellectuelle, mémoire et pensée, elle consiste en une conservation des sensations, capable de suppléer aux sens, quand ils nous manquent. La sensation et la conscience se trouvent d'ailleurs non pas seulement chez les hommes et les animaux, mais en chaque être de la nature dont le tout sympathique forme l'animal univers.

Telesio soutient, il est vrai, la thèse d'une âme immatérielle qui s'ajoute à l'autre et qui est en rapport avec notre destinée surnaturelle ; mais on hésite à voir dans cette addition autre chose qu'une mesure de prudence à l'égard des puissances de l'Église.

XIII. – Le platonisme italien *(suite)* : Giordano Bruno

G. Bruno (1548-1600) est le contemporain de Francesco Patrizi (1529-1597), ce professeur de Ferrare qui contribua beaucoup à répandre le platonisme ésotérique, c'est-à-dire un syncrétisme entre les idées des *Dialogues*, la mystique des livres pseudo-hermétiques et les Oracles chaldéens. Bien que son système soit plus personnel, Bruno écrit :

« Il est d'un ambitieux et d'un cerveau présomptueux, vain et envieux, de vouloir persuader les autres qu'il n'a qu'une

seule voie d'investigation et d'accès à la connaissance de la nature. [...] Donc, encore que la voie la plus constante et ferme, la plus contemplative et distincte, le mode de réflexion le plus élevé se doivent toujours préférer et plus honorer et cultiver, il ne faut pas cependant blâmer telle autre manière qui n'est pas sans bons fruits, bien que ces fruits ne soient pas du même arbre. [...] Les épicuriens ont exprimé beaucoup d'idées exactes, quoiqu'ils ne se soient guère élevés au-dessus de la qualité matérielle. Héraclite nous est connu par de nombreuses idées excellentes, bien qu'il n'ait pas dépassé l'âme. Anaxagore ne manque pas de tirer profit de l'observation de la nature, car non seulement en elle, mais peut-être aussi en dehors et au-dessus d'elle, il reconnaît un intellect que Socrate, Platon, Trismégiste et nos théologiens ont également appelé Dieu. »[46]

Nul passage ne peut mieux exprimer l'éclectisme de Bruno et son ambition d'une philosophie totale ; il n'a qu'un ennemi, c'est Aristote, l'homme « injurieux et ambitieux, qui a voulu déprécier les opinions de tous les autres philosophes avec leurs manières de philosopher ».

Cette richesse ou plutôt cette profusion de pensées chez un philosophe qui, comme plus tard Leibniz, ne veut rien perdre des spéculations du passé, a toujours déconcerté ceux qui ont voulu tenter un exposé systématique de la doctrine de Bruno. Une hiérarchie de réalités (Dieu, Intelligence, Âme et Matière) qui, malgré de nombreuses critiques contre Plotin, évoque parfois les hypostases néo-platoniciennes ; l'héliocentrisme de Copernic, mais corrigé par l'hypothèse d'une infinité de mondes ; l'identité de Parménide ; l'atomisme de Démocrite avec une physique corpusculaire, voilà les principales thèses de Bruno, qui n'avaient guère accoutumé de se trouver ensemble : le plotinisme est intimement lié au géocentrisme, qui seul peut lui fournir une image sensible de l'unité, et Plotin condamne l'atomisme qui remplacerait la continuité de la vie par la composition mécanique. Verrons-nous donc chez Bruno une suite de systèmes successifs, ce qui paraît bien impossible, dans les ouvrages qu'il a composés en une période de dix ans, de 1582 à 1592, de 34 à 44 ans ?

46. *De la Causa*, éd. Gentile, p. 275-278. Ce type d'énumération était familier à Nicolas de Cues. Il vient assez paradoxalement du livre A de la *Métaphysique*.

Aimerons-nous mieux voir un tissu de contradictions dans ces livres que Bruno, qui avait abandonné son couvent de dominicains en 1576, écrivit pendant une vie agitée, suspect à tous, aux luthériens comme aux calvinistes, puis enfermé huit ans dans les prisons du Saint-Office, d'où il ne sortit en 1600 que pour le bûcher ? Certes, il y a chez lui bien des inconséquences et même des absurdités, comme son singulier atomisme mathématique qui, composant des lignes de points, semble dater d'un temps antérieur à Platon, où les irrationnelles n'avaient pas encore été découvertes. Mais, pour le reste, Bruno a su au contraire dégager le platonisme de solidarités compromettantes : rappelons en effet que le platonisme, à l'origine, n'est nullement lié, comme le système d'Aristote, au géocentrisme, que certains platoniciens ont été favorables à l'héliocentrisme des pythagoriciens, que Platon lui-même dans le *Timée*, après avoir parlé du monde comme d'un vivant et de son âme, expose un atomisme qui constitue le monde de corpuscules, solides réguliers inscriptibles en des sphères : or c'est à cet atomisme de Platon (et non à celui de Démocrite) que Bruno se réfère dans le texte suivant : « Pour Pythagore, les premiers principes sont les monades et les nombres, pour Platon les atomes, les lignes et les surfaces »[47] ; c'est lui, et non Épicure, qui lui suggère l'idée de donner à tous les atomes la figure sphérique.

Bruno, en véritable intuitif, a rompu ainsi de séculaires associations d'idées ; les platoniciens vulgaires en restaient à la *contemplatio ordinis*, à la connaissance de l'ordre hiérarchique des choses ; or elle n'est que le quatrième degré d'une échelle qui en comporte quinze, dont les deux derniers sont « la transformation de soi-même en la chose, et la transformation de la chose en soi-même ». Entre tous les moments de la connaissance, Bruno voit d'ailleurs une parfaite pénétration : « On peut démontrer, écrit-il, que s'il y a dans le sens participation de l'intelligence, le sens sera l'intelligence elle-même. »[48] Texte significatif où disparaît cette opposition des sens à l'intellect qui est une des plus chères au platonisme vulgaire, et qui montre bien la tendance constante de Bruno : celle qui consiste à glisser toujours de la participation à l'iden-

47. *De Minimo, Op. Lat.*, I, 3, p. 173.
48. *Sigillus sigillorum, Op. Lat.*, II, 2, p. 176.

tité, qu'il s'agisse du sens et de l'intellect, ou bien du sensible et de l'intelligible.

C'est ce qui explique les principaux traits de sa vision du monde : chez lui, toutes les hypostases, Dieu, Intelligence, Âme du Monde, Matière, se réduisent à une seule, qui est la Vie à la fois une et multiple de l'univers, « l'animal saint, sacré et vénérable »[49] ; il ne peut, en particulier, admettre une matière qui ne soit qu'un non-être et qui ne contienne déjà toutes les raisons séminales ; en quoi il s'écarte de Plotin moins qu'on ne le croit d'habitude, puisque, sous le nom de matière intelligible, celui-là a précisément conçu une réalité véritable et divine. Tous les individus ne peuvent être pour lui que des modes de la substance unique, qui sont à la substance comme les nombres à l'unité, ou plutôt comme les unités composantes des nombres à l'unité primitive qui en est la condition ; Dieu est la monade des monades, l'entité des êtres, la substance des substances, ou, comme le dit le *De Immenso* :

> ... *Rerum facies dum tantum fluctuat extra,*
> *Intimius cunctis quam sint sibi quaeque, vigens est*
> *Entis principium, cunctarum fons specierum,*
> *Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Ratio, Ordo*[50].

« Tandis que la surface des choses reste flottante, il est plus intime à toutes choses qu'elles ne le sont à elles-mêmes, principe vivant de l'être, source de toutes les formes, Esprit, Dieu, Être, Un, Vrai, Destin, Raison, Ordre. » Dans certains exposés, cet Esprit se décompose en réalités de degrés différents : Esprit supérieur à tout ou Dieu, Esprit inséré en toutes choses ou Nature, Esprit qui traverse toutes choses ou Raison[51] ; en d'autres, il ne s'agit que d'une réalité unique ; peu importent ces différences ; elles n'ont de prix que pour ceux qui veulent chercher si Bruno est partisan de la transcendance ou de l'immanence ; or la question n'a de sens que lorsqu'on fait de Dieu et de la nature des réalités statiques et juxtaposées,

49. *De Immenso*, d'après CHARBONNEL, *La Pensée italienne*, p. 455, n. 2.
50. *De Immenso*, VIII, 10 ; *Op. Lat.*, I, 2, p. 314.
51. *De Minimo*, début ; *Op. Lat.*, I, 3, p. 136.

mais non lorsqu'on accepte le dynamisme de Bruno qui considère la force vivante et mouvante.

Ainsi s'expliquent la thèse de l'infinité de l'univers, puisque l'infini divin ne peut s'exprimer que dans un univers également infini, et même, malgré le paradoxe apparent, cet atomisme que l'on pourrait appeler plus proprement une monadologie. Bruno, en effet, fait, comme plus tard Leibniz, de la simplicité la caractéristique de la substance :

Compositum porro nullum substantia vera est[52].

Si, pour cette raison, il accepte les atomes, ce ne sont pas les « éléments impies »[53] de Démocrite ; la physique de Bruno n'est aucunement mécaniste : en dehors des atomes, il y a l'éther, « région immense dans laquelle se meut et vit le monde »[54], milieu remplissant l'espace, corps de l'âme du monde par lequel les atomes se composent et se combinent, et, en chaque individu une âme qui est comme le centre autour duquel se rassemblent et s'ordonnent les atomes ; de telle sorte que Bruno garde simultanément la conception plotinienne de l'individu comme image du tout et microcosme et de l'indivisible démocritéen comme unité composante.

De son système Bruno espère, comme Ficin du platonisme, la véritable unité religieuse, qu'il oppose à celle des Réformateurs, ces esprits misanthropes semant partout la discorde, à celle du catholicisme, fanatique, pessimiste et ennemi de la nature, à celle du judaïsme avec son dieu jaloux et sanguinaire[55] ; unité qu'il rattache à la « religion égyptienne », c'est-à-dire au platonisme religieux du pseudo-Hermès Trismégiste. Cette religion est une gnose ; c'est la connaissance pour l'homme que « Dieu est voisin de lui, avec lui et plus intérieur à lui que lui-même ne peut l'être »[56].

La pensée de L. Vanini (1585-1619) est fort loin d'avoir la rigueur et l'ampleur de celle de Bruno ; cherchant partout asile contre ses persécuteurs et finalement victime de l'Inquisition qui le fit brûler à Toulouse comme hérétique, il est

52. *De Minimo*, I, III, 29.
53. *De Immenso*, V, 8, 36.
54. *De Minimo*, I, III, v. 32 ; *Op. Lat.*, I, 3, p. 142.
55. Cf. les textes dans CHARBONNEL, *La Pensée italienne*, p. 488-490.
56. Cité par BLANCHET, *Campanella*, p. 452.

surtout le propagateur et le vulgarisateur des thèses des padouans.

XIV. – Le platonisme italien *(suite)* : Campanella

L'aboutissant de ce courant animiste est le système de Campanella qui, malgré son époque (1568-1639), reste bien un homme de la Renaissance. Son ouvrage le plus important, *De Sensu rerum et magia*, rédigé en 1604 et publié en 1620, se donne dans le sous-titre comme « une partie admirable de la philosophie occulte où il est démontré que le monde est la statue de Dieu vivante et connaissante, que toutes ses parties et les parties de ses parties sont douées de sens, plus ou moins clair ou obscur, mais autant qu'il suffit pour sa conservation et celle du tout ». L'on a reconnu le panpsychisme de Bruno et de Telesio : deux de ses principaux arguments pour démontrer que le monde est un être sentant sont d'origine stoïcienne ; il est sentant parce que certaines de ses parties sentent et ce qui est dans les parties est *a fortiori* dans le tout : argument de Chrysippe au *De Natura deorum* de Cicéron ; toutes ses parties sentent parce que, toutes, elles ont des instincts ou impulsions qui impliquent la sensation : argument qui emploie la théorie du *De Finibus*, mais en étendant à tous les êtres de la nature, comme Plotin l'avait fait, ce que les stoïciens disent seulement de l'animal. Campanella ne reconnaît plus la hiérarchie d'Aristote et des stoïciens entre l'animal, la plante et l'être inanimé ; il ne voit plus là, comme Platon et Plotin, que des degrés : la faculté nutritive suppose déjà la faculté sentante ; l'intellect est identique au sens ; la bête pense déjà et a une sorte de raison discursive *(discursus universalis)*. À cette conception du monde se rattache la magie naturelle, conçue à la manière dont la concevait Plotin à la *IVe Ennéade*, comme un art positif d'employer les forces occultes qui émanent des astres ou de la simple tension de la volonté[57] ; cette action magique, qui est le type de l'action naturelle, est tout l'opposé du mécanisme dont le triomphe était si proche.

Sur ce naturalisme s'édifie une métaphysique, qui développe le principe du système de Plotin : ce qui est sympathie

57. Cf. BLANCHET, *Campanella*, p. 217.

dans le monde sensible est, dans la réalité intelligible, union intime et identité. La connaissance sensible n'est qu'un contact de l'objet avec le sujet ; elle ne nous révèle de l'objet que l'aspect par où le sentant peut s'identifier au senti ; mais la connaissance intellectuelle a pour type la connaissance de l'âme par soi ; or toute connaissance est inséparable de cette connaissance de soi ; en connaissant les choses, « l'âme se connaît parce qu'elle est ce qu'elle est ; elle est les autres choses, au moment où elle se sent changée en elles. Pourtant ce changement n'est pas le savoir, mais la cause ou l'occasion du savoir ». Selon le même principe, les propriétés communes et similitudes qui relient les choses donnent l'occasion à l'âme de contempler les Idées ; l'assimilation du connu au connaissant, imparfaitement réalisée dans nos concepts généraux, l'est parfaitement dans l'Idée. L'âme et la nature conduisent Campanella jusqu'à un Dieu qui contient, en ses « primalités », Puissance, Sagesse et Amour, le modèle de notre âme et de toutes choses : l'analogie universelle permet à ce sensualiste (qui écrivit d'ailleurs des traités théologiques très orthodoxes) de s'élever du sensible à l'intelligible[58].

En 1599, Campanella complota en Calabre où, se présentant comme un nouveau Messie, il semble avoir voulu réaliser une république théocratique analogue à celle qu'il exposa plus tard dans la *Cité du Soleil*, composée en 1602 et parue en 1623. L'idée centrale de cette utopie est celle d'une renaissance de l'humanité grâce à une organisation plus productive. Il a un grand souci des réalités économiques : « On compte, dit-il, soixante-dix mille âmes à Naples, et c'est à peine s'il y a dix ou quinze mille travailleurs dans le nombre. Aussi ceux-là s'épuisent et se tuent pour un travail au-dessus de leurs forces. Dans la cité du Soleil, les travaux étant également distribués, chacun ne travaille pas plus de quatre heures par jour. » Pourtant le résultat économique n'est pas le principal : « Quelques hommes s'élancent à la découverte du nouveau monde, guidés par l'appât des richesses ; mais Dieu les y pousse dans un but bien plus élevé. » Cette idée d'une humanité devenue une, qui atteindra à une religion naturelle, assez proche du chris-

58. GILSON, « Le raisonnement par analogie chez T. Campanella », dans *Études de philosophie médiévale*, p. 125.

tianisme, est l'idée fondamentale de ceux qui, à la Renaissance, ont fait revivre le platonisme.

XV. – Le mysticisme espagnol

De même que la méthode expérimentale de Léonard abandonne la construction métaphysique de l'univers et voit dans les choses des équilibres momentanés et changeants de forces, et non plus la réalisation d'un plan idéal, de même la mystique espagnole, qui en est contemporaine, abandonne les spéculations sur la structure de la réalité divine. Les mystiques du XVI[e] siècle pratiquent l'humilité intellectuelle : « Dieu, dit saint Jean de la Croix (mort en 1591), ne veut pas que nous leur [à nos révélations intimes et personnelles] donnions entière créance, tant qu'elles n'ont point passé par ce canal humain qu'est la bouche de l'homme. »[59] La soumission à l'Église est complète. Le même Jean de la Croix répugne à l'idée qu'il y ait un procédé rationnel qui puisse mener l'esprit du monde sensible à Dieu : « Aucune chose créée ni pensée ne peut offrir à l'entendement un moyen convenable pour s'unir à Dieu. Tout ce que l'entendement peut atteindre lui est plutôt obstacle que moyen de s'y rattacher. »[60] Donc, on cherche dans l'union à Dieu non point la révélation de l'essence des choses, ni en général une réponse à une question, mais avant tout une liberté intérieure, qui affranchisse de toute contrainte, une science immédiate qui soit indépendante de toute méditation et de tout raisonnement. Au témoignage de sainte Thérèse (1515-1582), les paroles divines intérieures, que le mystique ne peut pas ne pas entendre, qui transforment son âme et qui ont une telle force que rien ne les peut effacer, se produisent pourtant dans l'âme à des moments où elle est incapable de les comprendre et ne répondent à aucun désir de les entendre[61]. Le mystique cherche la perfection intérieure de son âme, et non plus, comme Scot Érigène, la révélation des principes de l'univers. Le contact entre la vie religieuse et l'histoire de la pensée intellectuelle, qui durait depuis des siècles, change d'aspect dans un pareil mysticisme.

59. M. de UNAMUNO, *L'Essence de l'Espagne*, p. 215.
60. Cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, p. 412-413.
61. *Vie de sainte Thérèse*, trad. BOUIX, chap. XXV, p. 323.

BIBLIOGRAPHIE

I-II. – J. BURCKHARDT, *La Civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. SCHMIDT, Paris, 1885. Nombreuses rééditions.

J.-R. CHARBONNEL, *La Pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, Paris, 1917.

H. BUSSON, *Les Sources et le Développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, 1922, 2e éd. 1957.

E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1920 ; 2e éd., Darmstadt, 1962.

E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, Bari, 1952.

– *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, 1961.

– *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, 1965.

G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell' Umanesimo e nel Rinascimento*, 3 vol., Bologne, 1949-1951 ; 2e éd., Florence, 1961.

W. K. FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge, Mass., 1948. Trad. fr. *La Renaissance dans la pensée historique*, Paris, 1950.

Sur le mouvement scientifique, voir :

Histoire générale des sciences, publiée sous la direction de R. TATON. T. II : *La science moderne*, Paris, 1958, « Les sciences exactes », par A. KOYRÉ, p. 12-106.

A. KOYRÉ, *From the close World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957. Trad. fr. *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, 1962.

COPERNIC, *Des Révolutions des orbes célestes*, introd., trad. et notes par A. KOYRÉ, Paris, 1934.

Th. S. KUHN, *The Copernican Revolution*, Harvard, 1957.

Sur les problèmes religieux :

A. RENAUDET, *Pré-réforme et Humanisme à Paris au temps des guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, 1916 ; 2e éd., 1953.

L. FÈBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle : la religion de Rabelais*, Paris, 1942 ; 2e éd., 1947.

– *Un destin : Martin Luther*, Paris, 1952.

A. RENAUDET, *Études érasmiennes*, Paris, 1959.

J.-C. MARGOLIN, *Douze années de bibliographie érasmienne*, Paris, 1963.

– *Le De pueriIi institutione d'Érasme*, Paris, 1965.

III. – NICOLAS DE CUES, *Opera*, Strasbourg, 1488 ; Cortemaggiore, 1502 ; Paris, 1514 (éd. Lefèvre d'Etaples) ; Bâle, 1565.

– *Opera omnia*, éd. critique de l'Académie de Heidelberg, Leipzig-Hambourg, 1932 *sq.* (parus *Docta Ignorantia, De Conjecturis, Apologia, Opuscula, Idiota, De Visione Dei, De Pace fidei, Cribratio Alchorani, De Ludo globi, De Beryllo, De Non aliud, De Concordantia catholica*).

– Ed. Manuelle, *Philosophische-theologische Schriften*, avec trad. allemande, 2 vol., Vienne, 1964-1966.

– *Cusanus-Texte*, I : *Predigten* (3 vol., Heidelberg, 1928-1940) ; II : *Traktate* (1 vol., Heidelberg, 1935) ; III : *Marginalien* (1 vol., Heidelberg, 1941) ; IV : *Briefwechsel* (4 vol., Heidelberg, 1942-1956).

– Séries de traductions allemandes, 16 vol., Leipzig-Hambourg, 1936-1955.
– *Œuvres choisies*, trad. française, Paris, 1942.
E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1922.
M. de GANDILLAC, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1942.
– *Nikolaus von Kues*, Düsseldorf, 1953.
– Nicolas de Cues, notice dans *Les Philosophes célèbres*, Paris, 1956.
R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg, 1956.
K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, Munich, 1964.
E. MEUTHEN, E. PLATZECK, J. KOCH, M. de GANDILLAC, R. HAUBST, etc., *Das Cusanus-Jubiläum* (série d'exposés), Mayence, 1964.

IV. – M. FICIN, *Opera omnia*, Bâle, 1576 ; Turin, 1959.
– *Commentaire sur le Banquet de Platon*, texte, trad. et comm. par R. MARCEL, Paris, 1956.
– *Théologie platonicienne, De l'immortalité des âmes*, Paris, éd. R. Marcel, 1964-1965.
P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, 2 vol., Florence, 1957.
– *The Philosophy of M. Ficino*, New York, 1943.
A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art*, Paris-Genève, 1954.
R. MARCEL, *Marsile Ficin* , Paris, 1958.
PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et uno, Scritti vari*, Florence, éd. E. Garin, 1942.
Disputatio adversus astrologiam divinatricem, Florence, éd. E. Garin, 2 vol., 1946-1952.
E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola*, Florence, 1937.

V. – POMPONAZZI, *Opera*, Bâle, 1567.
– *De immortalitate animae*, Messine, éd. Gentile, 1925 ; Bologne, éd. Morra, 1954.
– *De Fato*, Lugano, éd. Lemay, 1957.
– *Les Enchantements*, trad. et introd. par H. BUSSON, Paris, 1930.
V. FIORENTINO, *P. Pomponazzi* , Florence, 1868.
B. NARDI, *Saggi sull' Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florence, 1958.
J. H. RANDALL, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Florence, 1961.

VI. – J. CARDAN, *Ma vie*, trad. fr. par J. DAYRE, Paris, 1926.
A. BELLINI, *G. Cardano e il suo tempo*, Milan, 1947.
L. MABILLEAU, *Cesare Cremonini , la Philosophie de la Renaissance en Italie*, Paris, 1881.

VII. – P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, 3 vol., Paris, 1906-1913.
C. LUPORINI, *La mente di Leonardo*, Florence, 1953.
G. UCELLI, *Scritti di meccanica*, Milan, 1940.
– *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVIe siècle*, Paris, 1951.

VIII. – P. VILLEY, *Les Sources et l'Évolution des Essais de Montaigne* , Paris, 1908.
F. STROWSKY, *Montaigne*, 1906.
H. HIRAM, *The Counter Renaissance*, New York, 1950.
M. MERLEAU-PONTY, « Lecture de Montaigne », in *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1965.

IX. – L. ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, 1914.
P. MESNARD, « Du Vair et le néostoïcisme », *Revue d'histoire et de philosophie*, II, 1928.
VILLARI, *Machiavelli e il suo tempo*, Florence, 1881.
A. RENAUDET, *Machiavel, Étude d'histoire des doctrines politiques*, Paris, 1942.
J. BARRIÈRE, *Étienne de la Boétie contre Machiavel*, Paris, 1908.
LA BOÉTIE, *Discours de la Servitude volontaire*, Paris, éd. P. Bonnefon, 1922.

Sur la pensée politique en général, voir :

P. MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, 1936 ; 2e éd., 1951.
J. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the XVI Century*, Londres, 1938, 3e éd., 1951.

X. – Ch.WADDINGTON. *Ramus et ses écrits*, Paris, 1856.
J. O. FLECKENSTEIN, « P. Ramus et l'humanisme bâlois », p. 117 *sq.*, in *La science au XVIe siècle* (Colloque de juillet 1957), Paris, 1960.
R. HOOYKAAS, *Pierre de La Ramée et l'empirisme scientifique au XVIe siècle*, ibid., p. 297 *sq.*

XI. – J. BODIN, *Œuvres philosophiques*, éditées, traduites et présentées par P. MESNARD. T. I : *Introduction. Le Discours au Sénat et au peuple de Toulouse. Le Tableau du droit universel. La Méthode de l'histoire*, Paris, 1952. T. II, III, IV (en préparation).
– *Les Six Livres de la République*, Lyon, 1579.
G. POSTEL, *De orbis concordantia, libri IV*, Bâle, 1554.

XII. – F. FIORENTINO, *B. Telesio*, 2 vol., Florence, 1872-1874.
N. ABBAGANO, *B. Telesio*, Milan, 1941.
G. SOLERI, *Telesio*, Brescia, 1945.

XIII. – G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, 3e éd., Florence, Gentile-Aquilecchia, 1958.
– *Opera latine conscripta*, Naples, éd. Fiorentino et autres, 1879-1891. Fac-similé, Stuttgart, 1962.
– *Cause, principe et unité*, trad. E. NAMER, Paris, 1930.
– *Des Fureurs héroïques*, trad. P.-H. MICHEL, Paris, 1954.
F. TOCCO, *Le Opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Florence, 1889.
E. NAMER, *Les Aspects de Dieu dans la philosophie de G. Bruno*, Paris, 1926.
A. CORSANO, *Il Pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico*, Florence, 1940.
P.-H. MICHEL, *La Cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, 1962.
F. A. YATES, *G. Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, 1964.

XIV. – CAMPANELLA, *Tutte le Opere*, Milan, éd. Firpo, 1954.
– *Inéditi theologicorum*, Rome, éd. Amerio, 6 vol. parus, 1959-1966.
– *La Cité du soleil*, trad. ZEVAES, Paris, 1950.
L. FIRPO, *Bibliografia degli scritti di T. Campanella*, Turin, 1940.
L. BLANCHET, *Campanella*, Paris, 1920.
A. CORSANO, *T. Campanella*, Messine-Milan, 1944 ; 2e éd., Bari, 1961.
J. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1958.

XV. – J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924.
G. MOREL, *Le Sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 3 vol., Paris, 1960.
L. OECHSLIN, *L'Intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946.

LIVRE QUATRIÈME
Le XVII[e] siècle

Chapitre premier
Caractères généraux du XVIIe siècle

I. – La conception de la nature humaine : autorité et absolutisme

Jamais siècle n'a eu, moins que le XVIIe siècle, confiance dans les forces spontanées d'une nature abandonnée à elle-même : l'homme naturel, celui qui est livré sans règle au conflit des passions, où en trouver plus misérable peinture que chez les politiques et moralistes du siècle ? Hobbes s'accorde là-dessus avec La Rochefoucauld, et La Rochefoucauld avec le janséniste Nicole ; pour Hobbes, les sinistres bêtes de proie que sont les hommes à l'état de nature ne peuvent être matées que par un souverain absolu ; et les jansénistes ne sauraient admettre que nul mouvement de charité et d'amour vienne d'ailleurs que de la grâce divine chez l'homme livré, par le péché, à la concupiscence.

Aussi bien, le XVIIe siècle est celui de la contre-réforme et de l'absolutisme royal. La contre-réforme met fin au paganisme de la Renaissance ; c'est l'épanouissement d'un catholicisme qui voit une tâche nécessaire dans la direction des intelligences et des âmes ; l'ordre des Jésuites fournit des éducateurs, des directeurs de conscience, des missionnaires ; il a en France plus de deux cents écoles ; le thomisme, sous la forme qu'il prend chez le jésuite Suarez, est partout enseigné et arrive à supplanter, même dans les universités des pays protestants, la doctrine de Mélanchthon. La contre-réforme est un mouvement qui vient de Rome, et dont le succès est assuré par des initiatives privées : la royauté, elle, est, en France, gallicane, en Angleterre, anglicane. Pourtant c'est le

pouvoir royal même qui, en France, ne recule pas devant des moyens violents pour assurer l'unité religieuse, jusqu'à ce que la révocation de l'édit de Nantes supprime purement et simplement le protestantisme.

L'absolutisme du roi n'est pas le pouvoir d'un individu fort, capable, par son prestige personnel ou par des moyens violents, de retenir ses sujets dans l'obéissance ; c'est une fonction sociale, indépendante de la personne qui l'exerce, et qui persiste, alors même que pendant de longues minorités, de tout-puissants ministres exercent le pouvoir au nom du prince ; cette fonction sociale, d'origine divine, impose des devoirs plus encore que des droits ; et le roi absolu de droit divin, mais asservi le premier à sa tâche par l'élection de Dieu, est aux antipodes du tyran de la Renaissance.

Donc ces disciplines, religieuses ou politiques, sont des disciplines admises, consenties, dont la nécessité est comprise autant que les bienfaits. La rigidité de la règle n'est point esclavage, mais armature, sans laquelle l'homme tombe, désarticulé et incertain comme le Montaigne des *Essais*. Le cérémonial le guide dans les relations sociales, comme le rituel à l'église.

Il y a des résistances pourtant, et nombreuses ; en Angleterre, l'absolutisme de droit divin se heurte par deux fois à la volonté commune, et il succombe ; en France l'unité religieuse n'est établie qu'au prix de persécutions ; la Hollande, pendant tout le XVIIe siècle, sert d'abri aux persécutés de tous les pays, aux juifs d'Espagne et de Portugal, aux sociniens de Pologne, plus tard aux protestants de France ; abri précaire d'ailleurs où ils sont souvent menacés ; la religion catholique est elle-même minée, dans son pays d'élection, en France, par la querelle du jansénisme et du molinisme, et, à la fin du siècle, par l'affaire du mysticisme de Mme Guyon. Derrière ces faits, qui éclatent au jour, se cache un travail de pensée qui se traduit par des milliers d'incidents, des milliers de livres ou de libelles aujourd'hui oubliés. Les réclamations en faveur de la liberté et de la tolérance n'ont pas commencé au XVIIIe siècle ; elles n'ont cessé de se faire entendre tout au long du XVIIe siècle, en Angleterre et en Hollande surtout, et le siècle s'achève sur l'âpre discussion entre Bossuet, qui soutient le droit divin des rois, et le ministre protestant Jurieu qui défend la souveraineté du peuple.

Pourtant, à y regarder d'un peu plus près, ces réclamations et ces débats portent la marque du siècle : ces réclamations ne sont pas celles d'individualistes en faveur du respect de leurs opinions particulières.

À cet égard, une des productions les plus caractéristiques du siècle est le *De jure belli et pacis* (1625) de Hugo Grotius (1583-1645), l'auteur de la doctrine du droit de la nature, qui prétend trouver des règles universelles et obligatoires pour tous les hommes jusque dans les relations de violence qu'il y a entre eux ; ce n'est pas au nom des individus, c'est au nom de la raison impersonnelle qu'on se place pour décider si une guerre est juste ou injuste, si le prince a le droit d'imposer ou non une religion à ses sujets, et quelle est l'étendue légitime de son pouvoir. Partout où Machiavel voyait des conflits de forces individuelles, qui ne pouvaient se trancher que par la violence, Grotius voit des relations définies de droit. Le droit naturel est un ordre de la raison qui commande ou défend une action, selon son accord ou son désaccord avec la nature de l'être raisonnable ; c'est une règle sans aucun arbitraire et que Dieu même ne pourrait changer. À ce droit naturel se joint le droit positif, qui est établi soit par Dieu, lorsqu'il s'agit de la religion positive, soit par le souverain, lorsqu'il s'agit de la législation civile : la grande et seule règle du droit positif est de ne pas contredire le droit naturel. En revanche, dans ces limites, il est de droit naturel de respecter le droit positif. Par là, le système de Grotius conclut, dans une très large mesure, à l'obligation de respecter les pouvoirs établis. Par exemple, il n'admet pas du tout le droit de résistance du peuple contre le souverain ; en effet la raison pour laquelle le peuple s'est réuni en société et s'est donné un souverain, c'est que les individus sont trop faibles pour subsister solitaires : or, rien n'empêche qu'il ne donne à son souverain la puissance suprême, celle qu'un maître a sur ses esclaves. On voit le sens de cette tentative : justifier, aux yeux de la raison, certains droits positifs, droit de guerre, droit de punir, droit de propriété, droit de souveraineté. Le droit n'est pas fait pour rendre les hommes indépendants les uns des autres, mais pour les lier entre eux. Et si Grotius réclame la tolérance envers toutes les religions positives, il ne l'admet plus quand il s'agit des athées et des négateurs de l'immortalité de l'âme : il y a une religion naturelle qui oblige, comme le droit naturel.

C'est dans le même esprit que se pose la question de la tolérance. En Angleterre, par exemple, les plaidoyers pour la tolérance sont de deux sortes : ou bien ils émanent d'hommes qui croient arriver à retrouver la raison par une religion naturelle assez compréhensive pour unir toutes les Églises, et mettre fin aux dissentiments ; ou bien ils réclament la liberté d'interprétation de la Bible, la Bible « seule religion des protestants », proclame Chillingworth. Au premier courant, appartient Herbert de Cherbury, qui, dans le *De Veritate* (1628), se propose un moyen de faire cesser les controverses religieuses et de venir à bout de « l'opiniâtreté avec laquelle le misérable homme embrasse toutes les opinions des docteurs ou les rejette toutes, comme ne sachant point faire le choix[1] » ; ce choix s'opérera en distinguant les notions communes, qui sont primitives, indépendantes, universelles, nécessaires, certaines, de toutes les croyances adventices. Ces notions communes forment un véritable *credo*, affirmant une puissance souveraine qui doit être l'objet d'un culte, enseignant que ce culte consiste surtout en une vie vertueuse, que les vices doivent s'expier par le repentir, et qu'ils seront châtiés après la mort, comme la vertu sera récompensée : religion naturelle qui établit la paix universelle, non sans une sévère critique de l'illusion des « révélations particulières », et surtout de la prétendue nécessité d'une grâce divine, particulière à chacun, pour son salut. À la fin du siècle, Locke ne tient pas un autre langage.

Dans le second courant se maintient l'esprit de libre examen de la Réforme ; mais encore ce libre examen n'est-il fait, dans l'intention de ceux qui le défendent, que pour supprimer graduellement, par une critique indépendante, tout ce que Bossuet appelait « opinions particulières » et « variations » ; c'est donc un moyen d'arriver à la « catholicité », bien que par une voie différente de celle de l'autorité. Cette liberté, avec les conflits qu'elle suppose, apparaît à Milton (*Areopagitica,* écrit en 1644, après la victoire de Cromwell) la condition d'une vérité qui doit se conquérir par un progrès continu ; les eaux de la vérité « se corrompent dans les mares boueuses de l'orthodoxie et de la tradition »[2]. Sans doute, la vérité

1. Édition de 1639, p. 52.
2. Cité par Denis SAURAT, *Milton et le matérialisme chrétien en Angleterre,* Paris, 1928, p. 206.

prend des formes changeantes et « peut-être met-elle sa voix à l'unisson des temps » ; ce n'est pas là du scepticisme ; la vérité en elle-même reste « ce qu'il y a de plus fort après le Tout-Puissant ».

Si la tolérance est liée à un fort sentiment religieux, qui unit les hommes, inversement le scepticisme des libres penseurs amène l'intolérance religieuse, autre manière d'arriver à l'unité : ce sont eux, les disciples de Machiavel, qui soutiennent la nécessité d'une religion d'État ; Hobbes nous en donnera l'exemple ; et James Harrington, dans son *Oceana*, décrit une Église d'État qui contrôlera la formation du clergé dans les universités. Inversement, c'est dans des milieux religieux que s'est formée en Angleterre l'idée d'un État laïque, complètement indépendant des choses religieuses[3] : ce sont des anabaptistes qui, au début du siècle, proclament qu'une Église nationale, à laquelle on appartient de naissance, est en contradiction avec la foi, don personnel du Saint-Esprit ; ce sont eux qui prêchent la révolte contre les princes intolérants.

Malgré tous ces conflits, partisans de la religion naturelle et soutiens de la révélation, défenseurs de la tolérance et apologistes de la religion d'État, recherchent la même chose, une unité capable de lier et de retenir ensemble les individus.

Le socinianisme, lui aussi, ce mouvement qui, dès la fin du XVIᵉ siècle, se répand de Pologne en Hollande et en Angleterre, repousse tout ce qui, dans la religion, est sujet à controverse et à dissentiment ; c'est comme un nouvel arianisme, auquel donne son nom l'Italien Fauste Sozzini, italien réfugié en Pologne en 1579 : négateurs de la Trinité, de la divinité du Christ, de la valeur sacramentelle de l'Eucharistie et du baptême des enfants ; négateurs, surtout, de la théorie de la satisfaction d'après laquelle la justice de Dieu ne pouvait être satisfaite que par la passion de son propre fils, les sociniens simplifient la religion, en en supprimant tous les mystères et le côté surnaturel : non qu'ils refusent de l'appuyer sur la révélation des Écritures, mais parce qu'« ils pensent ne pas exclure la raison mais l'inclure, en affirmant que la sainte écriture suffit au salut ». Et, à cette rationalité des croyances se joint la réclamation de la tolérance, dont ils font la condi-

3. FREUND, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, Halle, 1927, p. 224 *sq*.

tion de la stabilité sociale : « Quand le lien, écrivent-ils aux États de Hollande (1654), qui tient sous une loi égale tous ceux qui ne sont pas du même avis sur les choses divines, commence à se rompre, tout s'écroule et tout rétrograde. »

Les Arminiens ou Remontrants qui, à partir du synode de Dordrecht (1618), se détachent du calvinisme, cherchent parallèlement à effacer de la théorie de la grâce tout ce qu'il y a en elle de mystérieux, d'incommensurable avec les notions humaines de justice : Arminius (1560-1609) nie le « décret absolu » de Dieu, qui, selon Calvin, se résout, sans aucun motif intelligible pour nous, à sauver les âmes qu'il lui plaît ; et il oppose à son adversaire Gomar (1563-1641) que chacun doit être responsable de la sanction qu'il peut encourir.

Par un autre biais, les catholiques cherchent, eux aussi, et passionnément, l'unité. Ils ne la trouvent que dans l'autorité de source divine, dans la tradition continue et la discipline de l'Église, tandis que les sectes dont nous venons de parler l'appuyaient sur la raison. Le débat sur la grâce, qui met aux prises jansénisme et molinisme à partir de 1640, est un débat entre des théologiens qui s'accusent les uns les autres d'être infidèles à la tradition ou de manquer à la discipline : il s'agit, dans un pareil conflit, de la vie chrétienne elle-même, et non pas de discussions théoriques.

D'ailleurs c'est la politique constante des Jésuites de transporter le débat du terrain doctrinal et dogmatique sur celui de la discipline : et ils firent condamner Port-Royal non pas pour avoir soutenu tel ou tel dogme sur la grâce, mais pour avoir résisté à l'autorité du pape et à celle du roi. Dès 1638, si Richelieu, à leur instigation, emprisonne Saint-Cyran au fort de Vincennes, c'est parce qu'il avait soutenu contre les Jésuites les droits de la hiérarchie séculière.

C'est bien en effet la question des limites de l'autorité spirituelle que met en jeu le principal incident de cette lutte. Le syndic de la Faculté, P. Cornet, en 1649, présente à la Faculté cinq propositions sur la grâce efficace, dans l'intention de faire condamner la doctrine soutenue par Jansénius et ses partisans, mais sans pourtant en nommer l'auteur : ces cinq propositions sont condamnées en 1653 par le pape Innocent X. Mais cette décision, acceptée d'ailleurs sans protestation par Arnauld et ses amis, ne suffit pas aux Jésuites, qui veulent en outre que ces cinq propositions soient reconnues

comme extraites de l'*Augustinus* de Jansénius. À la question du droit, ces cinq propositions sont-elles hérétiques ? vient donc s'ajouter la question de fait, sont-elles dans Jansénius ? Pour établir la créance du droit, il n'y a d'autre méthode que l'autorité ; mais pour établir celle du fait, seule compte l'expérience. Or, en 1654, une assemblée d'évêques décide que les cinq propositions sont dans l'*Augustinus*, non parce qu'ils les y ont trouvées, mais parce que la bulle de 1653 semble bien les rapporter à Jansénius ; en 1655, le pape Alexandre VII renouvelle la condamnation en traitant d'« enfants d'iniquité » ceux qui ne croient pas que les propositions sont dans Jansénius ; et un formulaire est rédigé, qui affirme à la fois le droit et le fait et qui doit être signé par tous les ecclésiastiques et religieux de France ; en 1665, une nouvelle bulle prescrivit la signature du formulaire en défendant de l'accompagner d'aucune restriction. Les religieuses de Port-Royal protestèrent toujours que, parfaitement soumises au pape quant au droit, elles ne pouvaient affirmer l'existence d'un fait qu'elles n'étaient pas en mesure de contrôler par elles-mêmes.

Quant au fond du débat, à la théorie de la grâce, il s'agit bien, pour les partisans de Port-Royal (que l'on appelait, malgré eux, des jansénistes), de faire mesurer à l'homme toute sa faiblesse lorsqu'il est isolé et séparé du principe universel des êtres. L'homme ne peut apprendre ce qu'il est et ce qu'il peut que par la révélation, et le pouvoir de sa volonté vers le bien ne s'exerce effectivement que sous l'influence d'une grâce efficace : forme aiguë de l'hostilité profonde entre l'humanisme naturaliste de la Renaissance, prétendant trouver dans les merveilles de l'Antiquité le témoignage du pouvoir de la nature humaine, et les conditions de la vie chrétienne ; forme nouvelle cependant et bien actuelle : car il faut remarquer que le jansénisme laisse passer et même favorise tout ce qu'il y a de vivant et de fécond dans le courant intellectuel venu du XVIe siècle. Nicole dit de la géométrie : « Son objet n'a aucune liaison avec la concupiscence. »[4] Il y a ainsi tout un ensemble de sciences, les sciences des choses du monde matériel, astronomie, physique, où l'intérêt de notre amour-propre n'a point de part, et où la lumière naturelle, qui n'est pas diminuée par le péché, permet à l'homme

4. Cité par J. LAPORTE, *La Doctrine de la grâce chez Arnauld*, p. 111, n. 74.

de trouver par lui-même la vérité. Arnauld va même plus loin, en concédant qu'une société, quelle qu'elle soit, ne saurait exister sans observer des maximes de justice, provenant d'une loi naturelle dont la connaissance est innée en l'homme. Les jansénistes, en cela encore hostiles à la scolastique, acceptent tout de l'innéisme de la Renaissance : ce sont, à leur manière, des humanistes.

Seulement les vérités connues par la lumière naturelle et la conduite inspirée par elle ne peuvent nous justifier devant Dieu et nous sauver. Arnauld réfute, en 1641, le livre de La Mothe le Vayer, *De la vertu des payens*, où l'auteur, faisant étalage des grands exemples de l'Antiquité, amenait à conclure à l'inutilité du salut par le Christ[5] ; vertus stériles et tout apparentes, répond Arnauld, si l'on en cherche les mobiles : ambition, vanité, recherche d'une satisfaction intérieure, en somme le péché fondamental qui consiste à croire à sa propre suffisance. C'est que rien ne ressemble plus aux effets de la charité que ceux de l'amour-propre. « Dans les États où (la charité) n'a point d'entrée parce que la vraie religion en est bannie, on ne laisse pas de vivre avec autant de paix, de sûreté et de commodité que si l'on était dans une république de saints. »[6] C'est que l'amour-propre « imite les principales actions de la charité », et produit « l'honnêteté humaine », humilité, bienfaisance, modération. Les jansénistes adoptent les mêmes vues que le duc de la Rochefoucauld, dont les célèbres *Sentences et maximes morales* sont composées en 1665. On sait le témoignage que ce grand seigneur a rendu sur lui-même : « Je suis peu sensible à la pitié, et je voudrais ne l'y être point du tout. Cependant il n'est rien que je fisse pour le soulagement d'une personne affligée ; et je crois aussi que l'on doit tout faire jusqu'à lui témoigner même beaucoup de compassion de son mal [...] ; mais je tiens aussi qu'il faut se contenter d'en témoigner et se garder d'en avoir. »[7] Quel meilleur commentaire pourrait-il y avoir des vues jansénistes !

S'il en est ainsi, il n'y a pas d'autre morale, d'autre vertu que la morale et la vertu chrétiennes : elles doivent être sépa-

5. J. LAPORTE, *La Doctrine de la grâce chez Arnauld*, p. 137.

6. NICOLE, « Essais de morale », dans les *Œuvres philosophiques et morales* de NICOLE, éditées par C. Jourdain, p. 181, Paris, 1845.

7. Portrait du duc, fait par lui-même, imprimé en 1658.

rées de la vie du monde, qui a ses règles à part ; mais elles ne trouvent aucun appui dans la nature ni dans la société ; elles ne sont possibles que par une sorte de transmutation de notre volonté sous l'influence de la grâce divine ; influence irrésistible, et qui pourtant ne détruit pas, qui fortifie au contraire le libre arbitre, s'il est vrai que Dieu et l'âme ne sont pas deux réalités juxtaposées et extérieures l'une à l'autre, mais, sous l'influence de la grâce, se pénètrent et s'unissent intimement.

II. – La conception de la nature extérieure : Galilée, Gassendi et l'atomisme

Ainsi l'idée que l'homme se fait de sa propre nature se transforme : la fougue individualiste de la Renaissance est bien passée ; on croit que l'individu doit se régler sur l'unité et l'ordre, que cette unité soit celle de la raison ou de l'autorité. L'image qu'il se fait de la nature extérieure ne change pas moins : la spontanéité vivante, jaillissante qu'y voyait un Bruno, est remplacée par les règles rigides du mécanisme ; l'animisme de la Renaissance, que Campanella représente encore, ne laisse que de faibles traces ; non seulement on retire la vie à la nature, mais Descartes la retire même, si l'on peut dire, à l'être vivant, dont il fait une simple machine. Les formes substantielles d'Aristote sont condamnées même dans les universités ; à Leyde, dès avant 1618, on se demande ce que sont ces êtres « réellement distincts de la matière et pourtant matériels, si ce n'est pas une partie de la matière qui se change en forme, si la forme ne préexiste pas dans la matière, comme dans une poutre le banc qu'on en fait »[8].

Partout domine une conception mécanistique, qui écarte de la nature tout ce qui pourrait ressembler à une spontanéité vivante. Cette tendance domine aussi bien Galilée, Hobbes ou Descartes que des philosophes plus obscurs, rénovateurs de Démocrite ou d'Épicure, Gassendi, Basson ou Bérigard.

Galilée (1564-1642) n'est pas précisément l'auteur d'une théorie du mécanisme universel ; mais il y conduit, en créant une science physicomathématique de la nature, capable de prévoir les phénomènes. Il ne dit pas ce que sont les choses ;

8. Cité dans BAYLE, *Dictionnaire critique*, article « Heidanus ».

mais il montre, par l'épreuve, que les mathématiques, avec leurs triangles, leurs cercles et leurs figures géométriques, sont le seul langage capable de déchiffrer le livre de la nature. Il s'intéresse plus à cette méthode de déchiffrement qu'à la nature des êtres ; la « méthode compositive » réunit en une seule formule mathématique un grand nombre de faits observés, comme dans les formules qu'il découvre des lois de la pesanteur, et la « méthode résolutive » permet de déduire de ces lois un grand nombre de faits. Pour la première fois, nous trouvons une idée nette et pure de la loi naturelle comme relation fonctionnelle ; et à partir de ce moment, les progrès des mathématiques vont marcher de pair avec ceux de la physique, ce qui imposera au philosophe une nouvelle manière de poser le problème du rapport de l'esprit, autour des mathématiques, et de la nature qu'il interprète par elles. D'autre part, ces méthodes ne sont possibles que par la mesure exacte des phénomènes, et les données numériques de l'expérience sont les seules qui compteront lorsqu'il s'agit de trouver les lois. Galilée est porté par là à considérer comme seule réalité véritable ce qui se mesure : on voit donc revivre chez lui les idées de Démocrite ; les qualités sensibles, comme la couleur ou l'odeur, ne sont point dans les choses, car on peut se représenter les choses sans elles ; le son, la chaleur ne sont, en dehors de l'esprit, que des modes du mouvement. Galilée est incliné pour la même raison vers la théorie corpusculaire de la matière, sans la croire pourtant certaine. Il soutient aussi le système de Copernic, dont il cherche des preuves expérimentales ; et l'on sait qu'il fut condamné par l'Inquisition, en 1623, à abjurer son opinion devant le Saint-Office. On voit donc comment le mécanisme universel s'insinue chez Galilée, comme une découverte technique et non comme une nécessité fondée sur la nature de l'esprit et des choses ; il laisse, pour cette raison, subsister dans sa pensée bien des éléments vieillis, tels que la distinction d'Aristote entre mouvement naturel et mouvement violent, et la tendance spontanée de l'astre à un mouvement circulaire (ce qui est la négation implicite du principe d'inertie, fondement du mécanisme universel) [9].

9. Sur ce dernier point, cf. A. KOYRÉ, *Galilée et la loi d'inertie*, Paris, Hermann, 1939, p. 45-78.

Le mouvement atomiste et antiaristotélicien que l'on voit se dessiner en France au début du XVIIe siècle, et qui fait suite d'ailleurs à l'atomisme de la Renaissance, témoigne de la même tendance. Sébastien Basson, dans un livre dont le titre même est agressif *(Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII, in quibus abstrusa veterum physiologia restauratur, et Aristotelis errores solidis rationibus refelluntur)* nous présente une image de l'univers où l'on voit des parties élémentaires de nature différente, qui sont d'ailleurs des surfaces comme dans le *Timée,* plutôt que des corpuscules comme chez Démocrite. Ces atomes, agrégés en corps, ne sont point dans le vide, mais ils baignent dans un éther fluide et continu, qui est l'agent moteur par lequel s'exerce la puissance divine. On voit, par cette hypothèse de l'éther, avec quelle timidité s'introduit ici la physique mécaniste.

Claude Bérigard (1578-1663), un Français professeur à Padoue, publie dans le *Circulus Pisanus* (1643) une série de commentaires sur la physique d'Aristote, où il lui oppose la physique corpusculaire sous la forme où elle se présentait chez Anaxagore ; il imagine une infinité de corpuscules qualitativement différents ; comme Descartes, et à la différence de Démocrite, il admet le plein et explique le mouvement par un anneau continu de corps où chacun remplace immédiatement le précédent (la physique d'Anaxagore était d'ailleurs elle-même une physique des tourbillons). Le *Democritus reviviscens* (1646) de Jean Magnien, un Français professeur à Pavie, admet des atomes à la fois indivisibles et pourtant capables de changer de forme : il est ici guidé par une théorie d'Épicure, celle des *minima* ; on sait que, d'après cette théorie, l'atome n'est pas simple, mais composé de très petites parties, dont la disposition, relativement les unes aux autres, produit la forme de l'atome ; Magnien a ajouté l'hypothèse que cette disposition intérieure peut changer, bien que le nombre des minima reste identique pour un seul atome. Quant à la cause motrice des atomes, le fait qu'il la cherche dans la sympathie des atomes entre eux ou dans la tendance des atomes à se réunir pour produire un corps d'une essence déterminée prouve combien son mécanisme, à lui aussi, était timide. Il est curieux que l'on ne voit pas un seul de ces atomismes trouver dans le choc la raison du mouvement ; l'éther de Basson, le tourbillon de Bérigard, les sympathies de Magnien

montrent à quel point l'idée du mécanisme universel était peu nette, lorsque Descartes la forgea à nouveau.

À la fois plus rapproché de Lucrèce et plus lié au mouvement d'idées contemporain est l'atomisme de Pierre Gassendi (1592-1655), dont les explications de détail des phénomènes rivalisèrent longtemps avec celles de Descartes. Gassendi, prévôt du chapitre de Digne, est un amateur d'observations astronomiques, un partisan du système de Copernic, un correspondant de Galilée, à qui il écrit pendant son procès au Saint-Office : « Je suis dans la plus grande anxiété sur le sort qui vous attend, ô vous la plus grande gloire du siècle [...] ; si le Saint-Siège a décidé quelque chose contre votre opinion, supportez-le comme il convient à un sage. Qu'il vous suffise de vivre avec la persuasion que vous n'avez cherché que la vérité. » De l'épicurisme, il admet la théorie sensualiste de la connaissance ; il reproche à Descartes son innéisme et surtout sa prétendue idée de Dieu, puisque Dieu reste incompréhensible à un esprit assujetti aux images sensibles ; à Herbert de Cherbury, il objecte que la recherche de la nature intime des choses vient d'une intempérance dans notre désir de connaître, et que la connaissance humaine doit se borner à ce qui est indispensable à la vie, c'est-à-dire aux qualités extérieures qui tombent sous les sens, seul l'artisan des choses en peut connaître la nature[10]. Son atomisme ne présente aucune originalité ; c'est celui de Lucrèce et des *Lettres* d'Épicure, avec ses atomes invisibles, de forme variée, et plongés dans le vide. Il y a seulement deux traits qui le distinguent : quant au principe du mouvement inhérent à l'atome, la pesanteur, Gassendi en fait « une propension au mouvement, inengendrée, innée, impossible à perdre », donnée à l'atome par Dieu ; tous les atomes sont animés dans le vide d'une vitesse également rapide, et les rencontres des atomes ont pour effet de faire changer la direction du mouvement, non le mouvement lui-même : ce qui est directement contraire aux principes de la mécanique cartésienne, qui fait dépendre la vitesse après le choc, non seulement de la vitesse, mais de la masse des corps qui se rencontrent. Il s'ensuit en tout cas qu'il n'y a nul corps au repos ; le repos apparent cache des mouvements intestins très rapides mais de très faible amplitude. Le second trait

10. *Opera*, t. III, p. 413.

distinctif, c'est de considérer l'univers comme un tout ordonné et régulier, qui ne peut être dû à un concours fortuit d'atomes, mais exige un Dieu tout-puissant pour l'expliquer. À l'atomisme épicurien se trouve donc superposée une théologie qui introduit la finalité. De même, à la théorie matérialiste de l'âme d'Épicure, Gassendi superpose une théorie spiritualiste : l'âme motrice, végétative et sensitive n'est en effet qu'un corps très subtil et ténu, et la sensation, notamment, s'explique assez par l'impression que font sur cette substance les *idola* émis par chaque corps ; mais au-dessus de cette âme qui périt avec le corps, il y a une substance incorporelle, capable de réflexion sur soi, de raison et de liberté.

Une pareille combinaison de mécanisme et de spiritualisme, si infidèle à l'esprit authentique d'Épicure, est caractéristique de l'époque : la nature est laissée et abandonnée à son mécanisme ; devenue objet de l'intelligence qui la pénètre, elle est comme désertée par l'esprit qui n'y trouve nul soutien. On en verra mieux les conséquences chez Descartes et chez Hobbes.

III. – L'organisation de la vie intellectuelle : les Académies et réunions scientifiques

Les aspirations du siècle se traduisent par un profond dégoût pour cette lutte des sectes qui avait passionné la Renaissance ; il ne s'agit plus maintenant de méditer les textes de Platon ou de Plotin ; La Mothe Le Vayer considère comme un des résultats les plus importants de sa « sceptique chrétienne » de renvoyer dos à dos Platon et Aristote, opposés, l'un et l'autre, à la théologie, et de laisser ainsi « l'âme du sceptique chrétien comme un champ défriché et purgé de mauvaises plantes »[11]. Ce dégoût des sectes correspond à un recul très marqué de l'étude du grec : sauf l'exception de Port-Royal, les méthodes d'éducation ne la comportent pas ; on craint l'esprit païen qui s'introduit avec elle. Le grand pédagogue tchèque Comenius (1592-1670) ne l'admet pas dans son plan d'études, mais il ne veut pas non plus des auteurs latins dangereux. « À l'exception de Sénèque, Épic-

11. *Prose chagrine*, dans *Œuvres complètes*, Dresde, 1756, t. V, p. 299-318.

tête, Platon, et autres maîtres semblables de vertu et d'honneur, il voudrait voir bannir des écoles chrétiennes les autres auteurs païens. »[12] Les études antiques réduites, ou presque, au latin, ne veulent rien de plus que former le goût littéraire, aider, par des formules bien frappées, l'éducation morale, et donner l'habitude de la langue scientifique courante ; c'est là ce que Descartes a retenu de ses études classiques chez les Jésuites, c'est-à-dire rien qui puisse servir à la formation philosophique. Le mépris des philosophes pour l'érudition atteint au comble chez Malebranche ; et, à la fin du siècle, Locke retranche le grec de son plan d'éducation.

L'Antiquité grécolatine est donc, par son particularisme sectaire, autant à craindre pour la science que pour la piété solide ; la philosophie cherche la véritable universalité. Elle en trouve le type dans les techniques mathématiques et expérimentales, qui se développent sans lien d'aucune sorte avec aucune philosophie connue. Cavalieri, Fermat et Harvey, et déjà au siècle précédent, Ambroise Paré et Bernard Palissy, sont aussi indépendants des philosophes de leur temps qu'Archimède, Apollonius ou Héron d'Alexandrie pouvaient l'être des stoïciens leurs contemporains. Il n'est, de toute évidence, rien de plus inutile à ces progrès effectifs de l'intelligence dans les mathématiques et les sciences de la nature que les théories de l'intelligence élaborées au Moyen Âge et que la pratique d'une dialectique destinée à faire voir l'accord ou le désaccord entre les opinions.

La philosophie abandonne, dans ses exposés, tout appareil technique. Discours, essais, méditations, conversations ou dialogues, ce sont des formes littéraires que l'humanisme du XVIe siècle avait fait revivre en les empruntant à l'Antiquité chrétienne ou païenne ; ce sont ces formes, directes, sans discussion scolaire, qui ont la faveur des penseurs du XVIIe siècle : Descartes ne voulait-il pas qu'on lût d'abord ses *Principes* comme on lit un roman ? Bacon, grand admirateur de Machiavel, a, comme Montaigne, écrit des *Essays*, où il a mis toute son expérience d'homme de cour et d'homme du monde.

Cette généralité, nous la trouvons même dans la destinée extérieure des grands philosophes, qui ne sont rien moins que des hommes d'école : Bacon, un homme de cour qui dépensa

12. Anna HEYBERGER, *Jean Amos Comenius*, Paris, 1928, p. 146.

tant d'activité à soutenir dans la pratique judiciaire les tentatives d'absolutisme de Jacques Ier ; Descartes, un gentilhomme français qui vit dans la retraite ; Hobbes, secrétaire d'un grand seigneur anglais et souvent en voyage sur le continent ; Spinoza, juif chassé de la synagogue, qui gagne sa vie au polissage des verres de lunette ; Malebranche, un religieux de l'Oratoire ; Leibniz, ministre d'un petit prince allemand, l'esprit toujours rempli de vastes projets politiques ; Locke, représentant de la bonne et libérale bourgeoisie anglaise.

C'est en dehors et à l'écart des universités que se forment des milieux intellectuels nouveaux, d'abord des cercles privés, comme la société de savants et de philosophes que réunissait autour de lui le P. Mersenne, de l'ordre des Minimes, l'ami et le correspondant de Descartes, celui dont Pascal dit : « Il a donné l'occasion de plusieurs belles découvertes, qui peut-être n'auraient jamais été faites s'il n'y eût excité les savants. »[13] Puis vient l'Académie des Sciences (1658), qui naît de ces réunions privées qui commencèrent chez le baron de Montmor, en 1636, et où fréquentaient Roberval, Gassendi et les deux Pascal[14]. Même mouvement en Italie où l'Académie des Lincci, fondée en 1603, accueillait Galilée en 1616, où le Cimento, fondé à Florence en 1657, se mettait en relation avec l'Académie parisienne pour lui communiquer le résultat de quelques-uns de ses travaux[15]. En Angleterre la Société royale de Londres réunit, dès 1645, tous ceux qui traitent de « matières philosophiques, physique, anatomie, géométrie, astronomie, navigation, magnétisme, chimie, mécanique, expériences sur la nature », en prenant pour règle que « la société ne fera siens aucune hypothèse, aucun système, aucune doctrine sur les principes de la philosophie naturelle, proposés ou mentionnés par un philosophe quelconque, ancien ou moderne ». Avant tout, ils ne veulent pas s'exposer « à donner comme générales des pensées qui leur sont parti-

---

13. Cette activité nous est révélée par la *Correspondance du P. Mersenne*, dont les deux premiers volumes (lettres de 1617 à 1630) ont été publiés par Mme Paul TANNERY, Paris, Beauchesne, 1933 et 1937. La suite de cette publication a été assurée par M. C. de WAARD, avec le concours de l'abbé LENOBLE et de M. B. ROCHOT ; le tome V (1635) a paru en 1959.

14. Alfred MAURY, *Les Académies d'autrefois*, Paris, 1864.

15. A. MAUGAIN, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie*, Paris, 1909.

culières » ; l'expérience seule décide[16]. C'est enfin dans la dernière année du siècle que Leibniz fonde à Berlin une Société des sciences qui devient plus tard Académie.

Des correspondances, volumineuses comme celles de Descartes et de Leibniz, dont les lettres sont souvent de véritables mémoires, témoignent de l'activité des échanges intellectuels. Mais, dans la seconde moitié du siècle, il se crée en outre une presse d'informations scientifiques ; en France, en 1644, le *Journal des Savants* ; en 1684, les *Nouvelles de la République des Lettres*, revue créée par Bayle, qui devient de 1687 à 1709 l'*Histoire des ouvrages des savants*, rédigée par des protestants. Les Jésuites ont la leur : les *Mémoires de Trévoux*, qui commencent en 1682. Enfin, Leibniz fonde à Leipzig, en 1682, les *Acta eruditorum.*

Rien n'est analogue, dans le passé, à cet effort collectif, continu, tenace, vers une vérité d'ordre universel et pourtant humaine. Les trente années qui s'écoulent de 1620 à 1650 sont des années décisives pour l'histoire de ce mouvement ; Bacon fait paraître le *Novum organum* (1620) et le *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) ; Galilée écrit son *Dialogo* (1632) et ses *Discorsi* (1638) ; Descartes publie le *Discours de la méthode* (1637), les *Méditations* (1641) et les *Principes* (1644) ; la philosophie du droit et la philosophie politique font l'objet des travaux de Grotius (*De jure belli ac pacis*, 1623) et de Hobbes (*De cive*, 1642). Tous ces travaux indiquent que l'ère de l'humanisme de la Renaissance, qui a toujours plus ou moins confondu l'érudition avec la philosophie, est décidément close ; et un rationalisme commence qui prend pour tâche de considérer la raison humaine non pas dans son origine divine, mais dans son activité effective.

Cette raison sera-t-elle ce principe d'ordre, d'organisation cherché par tous au XVIIe siècle ? Sera-t-elle capable, si elle est « bien conduite », de faire progresser les connaissances humaines et même, par-delà, d'introduire une union sociale entre tous les hommes ? Telle est la question qui fait l'intérêt durable de la vaste expérience spirituelle qui commence alors.

16. P. FLORIAN, « De Bacon à Newton », *Revue de philosophie*, 1914.

BIBLIOGRAPHIE

E. NAMER, *Machiavel*, Paris, 1961.

I. – Jean BODIN, *Œuvres philosophiques*, I, éd. P. MESNARD, Paris, 1951.
H. BUSSON, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal.*
R. PINTARD, *Le Libertinage érudit dans la I[re] moitié du XVII[e] s.*, Paris, 1943 ; *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin* (même auteur).
P. MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVI[e] s.*, Paris, 2[e] éd., 1956.
J. MOREAU-REIBEL, *Jean Bodin et le droit comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris, 1933 ; *Le droit de société interhumaine et le jus gentium... jusqu'à Grotius*, Paris, 1950.
R. POLIN, « Économique et politique au XVI[e] s., L'Oceana de James Harrington », *Revue française de science politique*, 1952, p. 24-41.
J. LAPORTE, *La Doctrine de la grâce chez Arnauld.*
G. SNYDERS, *La Pédagogie en France aux XVII[e] et XVIII[e] s.*, Paris, 1965.

II. – P. GASSENDI, *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, éd. B. ROCHOT, Paris, 1959.
H. BERR, *Le scepticisme de Gassendi*, thèse latine, 1898, traduction en français, Paris, 1966.
P. Gassendi, sa vie et son œuvre, Paris, Centre de Synthèse, 1955.
B. ROCHOT, *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'Atomisme*, Paris, 1944 ; « Gassendi et la logique de Descartes », *Revue philosophique*, 1955.
A. KOYRÉ, *Études galiléennes*, Paris, 1939, 2[e] éd., 1966 ; *La révolution astronomique : Copernic, Képler, Borelli*, Paris, 1961 ; *Du monde clos à l'Univers infini*, Paris, 1962 ; *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1966.

III. – *Lettres de Peiresc*, éd. TAMIZEY DE LARROQUE, Paris, 1893.
Correspondance de Mersenne, éd. par Mme TANNERY, C. DE WAARD, LENOBLE, ROCHOT, Paris ; I, 1933 à V, 1959.
R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1943.
R. TATON et coll., *La Science moderne (1450-1800)*, Paris, 1958.
M. DAUMAS et coll., *Histoire de la science*, Paris, 1957, p. 369 *sq.*
Arthur KOESTLER, *The sleep walkers*, Londres, 1959. Cf. la recension de ce livre par Mlle TUZET, dans la *Revue philosophique*, 1960, I, p. 105-118.

Chapitre II
François Bacon
et la philosophie expérimentale

I. – Vie et ouvrages de Bacon

François Bacon (1561-1626), fils du garde du Grand Sceau, Nicolas Bacon, fut destiné par son père au service de l'État ; élu à la Chambre des communes dès 1584, nommé par Élisabeth conseiller extraordinaire de la Couronne, il atteignit les plus hautes charges judiciaires pendant le règne de Jacques Ier. Bacon a donc eu la formation d'un juriste : reçu avocat en 1582, il professe à l'école de droit de Londres à partir de 1589 ; en 1599, il rédige les *Maxims of the Law*, qui doit préparer une codification des lois anglaises. Ambitieux, intrigant, prêt à toutes les volte-face utiles, flattant d'ailleurs les visées absolutistes de Jacques Ier, il s'élève peu à peu, devient solicitor général en 1607, attorney général en 1613, garde des Sceaux en 1617, grand chancelier en 1618 ; il est créé baron de Verulam en 1618 et vicomte de Saint-Albans en 1621. Toujours il fut défenseur de la prérogative royale ; il fit condamner Talbot, un membre du Parlement irlandais, qui avait approuvé les idées de Suarez sur la légitimité du tyrannicide ; dans une affaire de commende ecclésiastique, il fit triompher ce principe que les juges devaient surseoir à leur jugement et venir conférer avec le roi, chaque fois que le roi estimerait son pouvoir engagé dans une cause pendante. C'est la réunion du Parlement en 1621 qui mit fin à sa fortune : accusé de concussion par la Chambre des communes, il avoua qu'il avait en effet reçu des présents des plaideurs avant justice rendue ; la Chambre des lords le condamna à une amende de

40 000 livres, avec défense de remplir aucune fonction publique, de siéger au Parlement et de séjourner près de la Cour. Bacon, vieilli, malade et ruiné, essaya vainement de se faire réhabiliter ; il mourut cinq ans après.

Au milieu d'une vie si agitée, Bacon ne cessa de songer à la réforme des sciences. L'œuvre de Bacon, prise dans son ensemble, offre un aspect singulier : il conçut, sans doute de très bonne heure, l'ouvrage d'ensemble, qu'il appela plus tard l'*Instauratio magna*, et dont la préface du *Novum organum* (1620) donne le plan ; car, dans une lettre de 1625, il reporte à quarante ans en arrière la rédaction d'un opuscule intitulé *Temporis partus maximus* (Le plus grand enfantement du Temps), qui traitait de ce sujet ; cet opuscule est peut-être identique au *Temporis partus masculus sive de interpretatione naturae*, petit traité posthume où l'on trouve un plan presque identique à celui de la préface du *Novum organum*. Quoi qu'il en soit, ce dernier plan contient six divisions : 1º Partitiones scientiarum (Classification des sciences) ; 2º Novum organum sive indicia de interpretatione naturae ; 3º Phaenomena universi sive Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam ; 4º Scala intellectus sive filum labyrinthi ; 5º Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae ; 6º Philosophia secunda sive scientia activa. La réalisation de ce plan comportait une série de traités qui, partant de l'état actuel de la science, avec toutes ses lacunes (I), étudiait d'abord l'organon nouveau à substituer à celui d'Aristote (II), décrivait ensuite l'investigation des faits (III), passait à la recherche des lois (IV), pour redescendre aux actions que ces connaissances nous permettaient d'exercer sur la nature (V et VI). De cette œuvre d'ensemble que Bacon ne tarda pas à considérer comme impossible à réaliser pour un homme seul, les traités que nous possédons sont comme les *disjecta membra* : nous en citons le plus grand nombre, en les classant selon le plan de l'*Instauratio* (mais ils n'ont pas été écrits dans cet ordre). La première partie seule, de son propre aveu, est achevée : c'est le *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX*, publié en 1623 ; cet écrit était le développement et la traduction latine d'un traité en anglais publié dès 1605, *Of Proficience and Advancement of learning* ; ses papiers contenaient en outre plusieurs ébauches sur le même sujet, le *Valerius Terminus*, écrit vers 1603 et publié en 1736, la *Descriptio globi intellectualis*, écrit

vers 1612 et publié en 1653. À la seconde partie correspond le *Novum organum sive indicia vera de interpretatione naturae,* paru en 1620. La troisième partie, dont le but est indiqué dans un opuscule publié à la suite du *Novum organum,* la *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem,* est traitée dans l'*Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam sive Phaenomena universi,* publié en 1622 ; cet ouvrage annonçait un certain nombre de monographies, dont quelques-unes ont été écrites ou ébauchées après la chute du chancelier : l'*Historia vitae et mortis,* publiée en 1623 ; l'*Historia densi et rari,* en 1658 ; *Historia ventorum,* en 1622 ; et le recueil de matériaux, *Sylva sylvarum,* publié en 1627. À la quatrième partie se rapportent le *Filum labyrinthi sive inquisitio legitima de motu,* composé en 1608, et publié en 1653 ; *Topica inquisitionis de luce et illumine,* en 1653 ; *Inquisitio de magnete,* en 1658. À la cinquième partie (*Prodromi sive anticipationes philosophiae uccina,* publiée en 1653) se rattachent le *De fluxu et uccin maris,* composé en 1616 ; le *Thema cœli,* composé en 1612 ; les *Cogitationes de uccin rerum,* écrits de 1600 à 1604, tous publiés en 1653. Enfin la philosophie seconde est l'objet des *Cogitata et visa de uccinateuron naturae sive de scientia uccinate* et du troisième livre du *Temporis partus uccinate,* publiés en 1653.

C'est toujours à la grande œuvre que se rapportent même les traités qui n'en font pas partie, la *Redargutio philosophiarum,* publiée en 1736, et surtout *New Atlantis,* projet d'une organisation des recherches scientifiques, publié en 1627. Il faudrait y ajouter des œuvres littéraires, les *Essays* (1597), dont chaque édition nouvelle (1612 et 1625) ajoute à la précédente, et un grand nombre d'ouvrages historiques et juridiques.

C'est l'activité littéraire d'un héraut de l'esprit nouveau, d'un *uccinateur* qui vise à réveiller les esprits et à être l'initiateur d'un mouvement qui doit transformer la vie humaine, en assurant la maîtrise de l'homme sur la nature : d'un initiateur il a la fougue, l'imagination forte qui grave les préceptes en traits inoubliables ; mais aussi d'un légiste et d'un administrateur il a l'esprit d'organisation, la prudence presque tatillonne, le désir, dans l'œuvre séculaire qu'il commence, de distribuer à chacun (observateur, expérimentateur, inventeur de lois) une tâche limitée et précise.

II. – L'idéal baconien : entendement et science expérimentale

Bacon regarde autour de lui l'état des sciences et du monde intellectuel ; il y voit (il ignore d'ailleurs ou méconnaît les travaux des grands savants de son époque, ceux de Galilée notamment) une fixité, une stagnation et en même temps une complaisance en soi, qui sont des symptômes précurseurs de la fin ; et il cherche comment la science peut redevenir susceptible de progrès et de vie croissante. Que reproche-t-il surtout aux sciences de son temps ? « Leur réduction prématurée et hâtive en arts et en méthodes ; cela fait, la science ne progresse que bien peu ou même pas du tout. [...] Tant que la science s'éparpille en aphorismes et en observations, elle peut croître et grandir ; une fois enfermée dans ses méthodes, elle peut bien être polie et dégrossie pour l'usage, mais non plus augmenter de masse. »[1] Les « méthodes » ne sont donc que des procédés d'exposition plus ou moins artificiels, qui figent les sciences dans leur état actuel ; la science n'a sa libre allure que lorsque, selon le procédé de Bacon lui-même dans le *Novum organum*, elle s'exprime plus librement et sans plan préconçu. Bacon appréhende tellement la fixité qu'il a peur même de la certitude. « Dans les spéculations, dit-il, si l'on commence par la certitude, l'on finira par le doute ; si l'on commence par le doute et si on le supporte avec patience pendant un temps, l'on finira par la certitude. »[2] C'est, en apparence, le doute méthodique de Descartes, en réalité quelque chose d'opposé ; car Descartes « commence » réellement par la certitude impliquée par le doute même, celle du *Cogito*, et cette certitude est génératrice d'autres certitudes ; chez Bacon, la certitude est non pas le commencement, mais la fin qui clôt toute recherche.

Les critiques de Bacon dérivent toutes de celle-là : critique des humanistes qui ne voient dans les sciences qu'un thème à développement littéraire ; critique des scolastiques qui « enfermant leur âme dans Aristote comme leurs corps dans leurs cellules », ont des dogmes solidifiés *(rigor dogmatum)* ;

1. *De augmentis*, liv. I, chap. XLI.
2. *Novum organum*, I, aphar. 45.

critique de tous ceux pour qui la science est une chose déjà faite, une chose du passé ; critique des spécialistes qui, renonçant à la philosophie première, se cantonnent dans leur discipline et ont l'illusion que leur science favorite contient le tout des choses, comme ces pythagoriciens géomètres, ces cabalistes qui, avec Robert Fludd, voyaient des nombres partout. Tout ce qui classe, tout ce qui fixe est mauvais.

D'où la méfiance contre l'instrument même de classification, l'*intellectus* ou entendement ; laissé à lui-même *(permissus sibi)*, l'intellect ne peut produire que distinction sur distinction, comme on le voit dans les disputes des « intellectualistes » où la ténuité de la matière ne permet plus qu'un stérile exercice de l'esprit[3].

Bacon n'a jamais connu d'autre intellect que cet intellect abstrait et classificateur, qui vient d'Aristote par les Arabes et saint Thomas. Il ignore l'intellect que Descartes trouvait au travail dans l'invention mathématique. Ce n'est donc pas, selon lui, par une réforme intérieure de l'entendement que la science pourra jamais s'assouplir et s'enrichir. Sur ce point, Bacon est parfaitement net : les idées de l'entendement humain n'ont et n'auront jamais rien à voir avec les divines idées selon lesquelles le créateur fit les choses. « La différence n'est pas légère entre les idoles de l'esprit humain et les idées de l'esprit divin, entre nos opinions vaines et les cachets véritables que Dieu a imprimés dans les créatures[4]. » Entre l'intellect humain et la vérité il n'y a aucune parenté naturelle ; il est comme un miroir déformant ; sans métaphore, il éprouve le besoin de voir partout égalité, uniformité, analogie ; et Bacon peut songer ici à bon droit aux métaphysiques les plus célèbres de la Renaissance, celles de Paracelse ou de G. Bruno.

Si donc la subtilité de l'esprit ne saurait égaler la subtilité de la nature, c'est à la nature même qu'il faut s'adresser pour la connaître, c'est l'expérience qui est la véritable maîtresse. Bacon se rattache à cette tradition de la science expérimentale de la nature qui, depuis Aristote, a toujours vécu d'une manière plus ou moins apparente en Occident, et que nous avons rencontrée au Moyen Âge chez Roger Bacon. Cette science a deux aspects : d'une part les *Historiae*, recueil de faits

---

3. *Novum organum*, I, aph. 19 ; *De augmentis*, I, 43.
4. *Novum organum*, I, aph. 23.

de la nature, telles que l'*Histoire des animaux* d'Aristote et surtout l'*Histoire naturelle* de Pline, cette compilation qui embrasse tous les règnes de la nature et qui a été, pendant des siècles, l'inspiratrice de ceux qui cherchaient du monde une image plus concrète et plus vivante que celle des philosophes. À côté des *Historiae*, les techniques opératives, mélangées de toutes sortes de superstitions, qui se vantent de forcer la nature à obéir aux desseins de l'homme, la magie naturelle qui contraint les volontés, l'alchimie qui cherche la fabrication de l'or. Ces sciences, comme l'astrologie, sont toutes fondées sur une représentation de l'univers qui dérive du stoïcisme et du néoplatonisme, celle de sympathies ou d'antipathies mystérieuses, dont l'expérience seule peut nous révéler le secret. Ces *histoires* comme ces sciences opératives ont passionné le XVIe siècle : elles avaient, malgré toutes les superstitions qu'elles charriaient avec elles, ce caractère concret, progressif que Bacon cherchait dans la science, et c'est vraiment elles qui donnaient à l'homme l'espoir de commander à la nature, mais à condition de lui obéir *(natura non vincitur nisi parendo)*, c'est-à-dire d'en connaître les lois. Bacon ne méconnaît pas tout ce qu'il y a de crédulité et d'imposture dans ces sciences. Cependant il en approuve sans réserve les buts : rechercher « l'influence des choses d'en haut sur les choses d'en bas », comme l'astrologie ; « rappeler la philosophie naturelle des mille formes de la spéculation à l'importance des pratiques opératoires » comme la magie naturelle ; « séparer et extraire les parties hétérogènes des corps où elles sont cachées et mélangées, les purifier de leurs impuretés », comme la chimie, ce sont autant de buts dignes d'être approuvés [5] ; et les moyens qu'elles emploient, si absurdes qu'ils soient souvent, n'en ont pas moins été l'occasion de fructueuses découvertes.

L'*Instauratio magna* n'est donc pas dans la ligne des mathématiques ni de la physique mathématique, dont les progrès caractérisent le XVIIe siècle. Elle consiste, abandonnant les sciences d'argumentation, à organiser raisonnablement cet ensemble confus d'assertions sur la nature, de procédés opé-

5. *De augmentis*, III, 5, édition Spedding, p. 574, sur la transmutation en or : SPINOZA (éd. minor Van Vloten, II, 330), MALEBRANCHE (*Entretiens sur la métaphysique*, X, 12), LEIBNIZ (*Nouveaux essais*, III, 9, 22) considèrent ce problème comme parfaitement légitime et soluble.

ratoires, de techniques pratiques, qui constituent les sciences expérimentales.

III. – La division des sciences

Étudions la première tâche de l'*Instauratio*, celle qui est résolue dans le *De dignitate et augmentis scientiarum* ; c'est un classement des sciences destiné moins à mettre de l'ordre entre celles qui existent qu'à indiquer celles qui manquent encore. La division la plus générale est la division en *Historia*, ou science de la mémoire ; *Poésie*, science de l'imagination ; *Philosophie*, science de la raison. L'Histoire et la Philosophie ont chacune deux objets distincts, la nature et l'homme. L'Histoire se subdivise donc en histoire naturelle et en histoire civile, et la Philosophie en philosophie de la nature et philosophie de l'homme.

L'histoire naturelle se divise à son tour en *historia generationum, practergenerationum, artium.* Cette division est celle de Pline l'Ancien : l'« histoire des générations » est relative, comme le deuxième livre de Pline, aux choses célestes, aux météores et enfin aux masses composées d'un même élément, la mer et les fleuves, la terre, les phénomènes volcaniques. Suit l' *« historia praetergenerationum »*, histoire des monstres, et l' *« historia artium »* ou histoire des arts par lesquels l'homme change le cours de la nature : ce sont les deux objets du livre VII de Pline (la partie comprise entre les livres II et VII étant consacrée à la géographie). Le mérite de Bacon n'est donc pas d'avoir fait entrer dans l'histoire naturelle l'étude des cas anormaux et celui des arts, mais d'avoir affirmé qu'elle est non pas un simple appendice de faits curieux, mais une partie indispensable ; car les monstres et les techniques mettent en évidence les mêmes forces qui, dans les générations naturelles, étaient plus dissimulées : *natura omnia regit.* L'homme, dans les arts, par exemple, ne crée aucune force qui ne soit dans la nature ; son seul pouvoir est de rapprocher ou d'éloigner les corps les uns des autres, et de créer ainsi des conditions nouvelles pour l'action des forces naturelles : c'est un nouvel esprit qui justifie Bacon d'avoir placé ces deux subdivisions parmi les sciences qui manquent encore *(desiderata)* (Liv. II, chap. II).

Quant à l'histoire civile, ses subdivisions correspondent aux genres littéraires historiques que Bacon trouvait pratiqués de son temps et qui remontaient d'ailleurs à un passé plus ou moins lointain. Ce sont l'histoire ecclésiastique, fondée par Eusèbe de Césarée, et l'histoire civile proprement dite qu'il subdivise d'après les documents qu'elle utilise : les mémoires (fastes), les Antiquités, histoires anciennes telles que les *Antiquités judaïques* de Josèphe, l'histoire juste ou complète, telles que les biographies, les chroniques d'un règne, les relations de tel ou tel événement. C'est une vaste organisation des recherches érudites, dont Bacon trace ici le plan en y ajoutant l'« histoire littéraire » qui est avant tout celle du progrès des techniques et des sciences : l'érudition de tout le XVIIe siècle n'aura pas d'autre programme.

Considérons, après l'histoire, les divisions de la philosophie. Là aussi les divisions sont traditionnelles, mais leur esprit est nouveau. « Je désire, déclare Bacon, m'écarter le moins possible des opinions ou des manières de parler des anciens » (III, ch. IV, § I). Dieu, la nature et l'homme (ou comme il dit, rappelant les perspectivistes du Moyen Âge : la source lumineuse, son rayon réfracté, son rayon réfléchi), voilà les trois objets des trois grandes sciences philosophiques ; c'est la division d'Aristote en théologie ou philosophie première, physique et morale. Mais l'esprit en est bien différent : chez Aristote, la philosophie première ou métaphysique était à la fois science des axiomes, science des causes ou principes de toute substance, sensible ou intelligible, et science de Dieu. On retrouve tous ces éléments chez Bacon, mais avec une disposition tout autre. À la science des axiomes est réservé le nom de *philosophie première*, à celle des causes, le nom de *métaphysique*, à celle de Dieu, celui de *théologie*.

La *philosophie première*, ou science des axiomes, est le tronc commun des trois sciences de Dieu, de la nature et de l'homme. Ces « axiomes » sont, chez Bacon, des sortes d'adages assez universels pour s'appliquer également aux choses divines, naturelles et humaines ; tel le suivant : « Ce qui est le plus capable de conserver l'ordre des choses *(conservativum formæ)* est aussi ce qui a le plus de puissance » ; d'où, en physique, l'horreur du vide, qui conserve la masse terrestre ; en politique, la prééminence des forces conservatrices de l'État sur l'intérêt des particuliers ; en théologie, la prééminence de

la vertu de la charité, qui lie les hommes entre eux. Bacon veut en somme que l'on traite de ces notions universelles « selon les lois de la nature et non pas du discours, physiquement et non logiquement » ; que, par exemple, les adages sur le peu et le beaucoup nous servent à comprendre pourquoi tel produit, comme l'or, est rare, tel autre, comme le fer, abondant.

La *théologie* devient la première des sciences philosophiques. Vient, après elle, la *science de la nature* qui se subdivise en *métaphysique* ou science des causes formelles et des causes finales, et en *physique spéciale* ou science des causes efficientes et des causes matérielles : on sait comment l'aristotélisme médiéval considérait la connaissance des formes ou vraies différences des choses comme inaccessible à l'esprit humain ; c'est donc, sous le nom de métaphysique, une nouvelle science que Bacon veut créer, et intimement liée aux recherches sur la nature : nous verrons plus loin en quoi elle consiste.

La troisième et dernière des sciences philosophiques, la *science de l'homme*, se subdivise, d'après les facultés humaines, en science de l'intellect ou *logique*, science de la volonté ou *éthique*, et enfin science des hommes réunis en sociétés ; Bacon sépare donc ici la science des sociétés et la morale.

La *logique* baconienne n'est rien que la description des démarches naturelles de la science : d'abord l'*invention* ou découverte des vérités, découverte qui ne peut se faire que par l'expérience (*experientia litterata*, c'est-à-dire expérience dont on note les circonstances par écrit) et l'*induction*, objet particulier du *Novum organum* ; après l'invention, vient le jugement des vérités proposées, dont l'instrument principal est le syllogisme aristotélicien, qui a une fonction précise, mais limitée, celle de réduire les vérités proposées à des principes universels ; la logique apprend aussi à réfuter les sophismes ; elle déjoue l'emploi incorrect de mots généraux à multiple sens, que toutes les discussions utilisent, tels que *peu* et *beaucoup*, *même* et *divers* ; elle fait connaître enfin les « idoles » de l'esprit humain, c'est-à-dire ses raisons d'errer.

La morale, telle que la conçoit Bacon, n'est pas moins opposée à celle des Anciens, que sa physique à celle d'Aristote : aux Anciens, il reproche de n'avoir donné aucun moyen pratique d'atteindre le but qu'ils proposaient, d'avoir spéculé sur le bien suprême dans l'ignorance de la vie future où le

christianisme nous apprend à le chercher, et surtout de n'avoir pas subordonné le bien de l'individu au bien de la société dont il fait partie ; c'est à cause de cette ignorance qu'Aristote déclare faussement la vie spéculative supérieure à la vie active, que toute l'Antiquité cherche le souverain bien dans la tranquillité de l'âme de l'individu, sans songer au bien commun, qu'un Épictète veut que le sage trouve en lui seul le principe de son bonheur : rejet de l'individualisme antique, avec son désir de se cantonner dans la vie privée, libre d'affaires, avec la préférence qu'il donne à la sérénité sur la grandeur d'âme, à la jouissance passive sur le bien actif, rayonnant par ses œuvres. La morale de Bacon, comme sa science, est plus opérative que spéculative ; et il préfère le tyran de Machiavel avec son amour de la puissance pour elle-même au sage stoïcien avec sa vertu inerte et sans joie ; il préfère aux *Caractères* de Théophraste un véritable traité des passions, dont les matériaux seraient pris chez les historiens. Enfin, il termine la science de l'homme par une politique, distincte de la morale, et qui est surtout une doctrine de l'État et du pouvoir.

Avec l'Histoire et la Philosophie, Bacon admet une troisième science, la Poésie, science de l'imagination. On sait avec quelle ferveur la Renaissance était revenue à l'interprétation des mythes et des fables, où l'on trouvait une science par énigmes et par images : Descartes lui-même a accordé, étant jeune, quelque attention à ces fantaisies. Ce sont elles qui font l'objet du *De Sapientia veterum*, où Bacon trouve, dans la fable de Cupidon, l'idée du mouvement originaire de l'atome avec celle de l'action à distance des atomes les uns sur les autres ; dans le chant d'Orphée, le prototype de la philosophie naturelle qui se propose le rétablissement et la rénovation des choses corruptibles. C'est tout cet ensemble de fables, interprétées dans le sens de la grande réforme des sciences, que Bacon appelle poésie.

Mais au fond ces trois sciences, histoire, poésie, philosophie, ne sont que trois démarches successives de l'esprit dans la formation des sciences : l'histoire, accumulation des matériaux ; la poésie, première mise en œuvre, toute chimérique, sorte de rêve de la science, auquel les Anciens en sont restés ; la philosophie, enfin, construction solide de la raison. C'est ainsi que les choses apparaissent à Bacon chaque fois qu'il songe non à toutes ces sciences dont il dresse la liste dans le

De augmentis, mais à la seule qui l'ait vraiment occupé, la science de la nature.

IV. – Le *Novum organum*

Pour réussir dans les sciences nouvelles dont Bacon donne la place systématique, il faut un instrument également nouveau. C'est le *Novum organum* qui doit le créer. Y a-t-il entre le *Novum organum* et le *De augmentis* la différence qu'il y a entre un plan systématique des sciences et une méthode d'ensemble, universelle, capable de les promouvoir ? Nullement : en réalité le contenu du *Novum organum* coïncide très exactement avec certaines parties du *De augmentis* : si on enlève de cet ouvrage tout ce qui a rapport à l'histoire et à la poésie, si on enlève des chapitres sur la philosophie tout ce qui touche à la théologie, et tout ce qui, dans la science de l'homme, a rapport à la morale et à la politique, il reste le programme de la science de la nature et la logique. Or, le *Novum organum* est cela précisément et rien d'autre : un programme des sciences de la nature, avec la partie de la logique qui s'y réfère. Les erreurs, visées dans la théorie des idoles, concernent uniquement la vision que l'homme se fait de la nature ; et l'organum ou l'outil, qui aide l'entendement comme un compas aide la main, se rapporte exclusivement à la science de la nature.

La description des « idoles », ou erreurs de l'esprit qui suit son élan naturel, description par laquelle commence le *Novum organum*, est donc un prélude opportun qui doit nous amener à comprendre la nécessité de cet instrument. Il en est de quatre espèces. *Idola tribus* (idoles de la tribu) : le défaut naturel à l'esprit, c'est une sorte de paresse et d'inertie ; nous généralisons en ne tenant compte que des cas favorables, et ainsi naissent des superstitions, telles que l'astrologie, parce que nous ne songeons pas aux cas où les prédictions ont échoué. Nous voulons voir réalisées dans la nature les notions qui, par leur simplicité, leur uniformité, cadrent le mieux avec notre esprit, et ainsi naissent cette astronomie antique qui refuse aux astres tout autre trajectoire que la circulaire, et toute la fausse science de la Cabale (rénovée en Angleterre, au temps de Bacon par Robert Fludd), qui imaginent des réalités inexistantes pour les faire correspondre à nos combi-

naisons numériques. Nous nous représentons l'activité de la nature sur le type de notre activité humaine, et l'alchimie trouve, entre les choses, des sympathies et des antipathies, comme entre les hommes. *Idola specus* (idoles de la caverne) : c'est cette fois l'inertie des habitudes, de l'éducation dont l'esprit est prisonnier, comme dans la caverne de Platon. *Idola fori* (idoles de la place publique) : ce sont les mots qui commandent notre conception des choses ; voulons-nous classer les choses ? Le langage vulgaire s'y oppose, avec sa classification déjà toute faite. Or, combien de mots ont un sens confus, combien même auxquels ne répond nulle réalité (comme lorsque nous parlons du hasard ou des sphères célestes). *Idola theatri* (idoles du théâtre), venant du prestige des théories philosophiques, de celle d'Aristote, « le pire des sophistes », de celle de Platon, « ce plaisantin, ce poète plein d'enflure, ce théologien enthousiaste ». Bacon blâme d'ailleurs également les empiristes, qui amassent les faits, comme une fourmi ses provisions, et les rationalistes qui, en dehors de toute expérience, construisent les toiles d'araignée de leurs théories. Les idoles ne sont donc pas des sophismes, des erreurs de raisonnement, mais bien des dispositions vicieuses de l'esprit et comme une sorte de péché originel, qui nous fait ignorer la nature.

Le but de Bacon n'est pas, à proprement parler, la connaissance, mais la puissance sur la nature, la science opératoire. Mais la connaissance est un moyen dont les règles sont assujetties au but proposé. Bacon énonce ainsi ce but : « Engendrer une ou plusieurs nouvelles natures et les introduire dans un corps donné. »[6] Par *nature,* il entend ici des propriétés spécifiques, telles que le dense et le rare, le chaud et le froid, le lourd et le léger, le volatile et le fixe, en un mot ces couples de propriétés dont Aristote a donné au IV[e] livre des *Météorologiques* une liste qui a servi de modèle à tous les physiciens. La technique opératoire, en particulier celle des alchimistes, consiste à engendrer une ou plusieurs de ces propriétés en un corps qui ne les possède pas, à le rendre de froid chaud, de fixe volatil, etc. Or, Bacon pense, avec Aristote aussi, que chacune de ces natures est la manifestation d'une certaine *forme* ou essence, qui la produit. À supposer que nous soyons

6. *Novum organum,* II, aph. 1.

maîtres de la forme, nous serons donc maîtres de la propriété. Or, nous ne serons maîtres de la forme que lorsque nous la connaîtrons.

C'est ici que s'insère la tâche positive du *Novum organum* ; il a pour but la connaissance des formes dont la présence produit les natures. Nous avons vu, au tome I[er] (p. 151 et suiv.), pourquoi Aristote avait échoué dans ce problème et comment cet échec avait été comme consacré par le thomisme : les différences par lesquelles nous déterminons un genre pour définir une essence spécifique ne sont pas les « vraies différences ». Or, ce sont précisément ces vraies différences que Bacon se flatte d'atteindre : *forme, différence vraie, chose en elle-même* (ipsissima res), *nature naturante, source d'émanation,* détermination de l'*acte pur, loi,* autant d'expressions équivalentes qui marquent bien l'intention de Bacon. On se rappelle aussi qu'un des moyens d'Aristote pour déterminer l'essence et la loi était l'induction : or, c'est aussi ce raisonnement qu'emploie Bacon à même fin.

Le *Novum organum* a donc même dessin extérieur que l'ancien : la connaissance des formes ou essences, en partant des faits, au moyen de l'induction. Mais il se vante de réussir, là où Aristote a échoué ; de plus, il fait de la connaissance des formes non pas la satisfaction d'un besoin spéculatif, mais le prélude d'une opération pratique. Comment est-ce possible ?

La recherche des formes est comparée par Bacon à l'œuvre de l'alchimiste qui, par une série d'opérations, sépare la matière pure qu'il veut obtenir de celles avec qui elle est mélangée. L'observation, en effet, nous présente la nature dont nous cherchons la forme, mélangée, en un fouillis inextricable, avec d'autres natures ; elle est là ; mais nous ne l'obtiendrons qu'en la dégageant de tout ce qui n'est pas elle. L'induction est un procédé d'élimination.

Comment doit-on conduire l'observation pour arriver à opérer cette élimination, voilà ce qui le préoccupe avant tout. Bacon ne se demande jamais quelles sont les conditions d'une bonne observation, *prise en elle-même,* et quelles sont les précautions critiques à prendre ; il n'a sur ce point que des remarques vagues et superficielles ; dans la pratique, il est disposé à prendre des faits de toute main, ce que des savants de profession, comme Liebig , lui ont vivement reproché. Ce qui lui importe, c'est de multiplier et de diversifier les expériences,

pour empêcher l'esprit de se fixer et de s'immobiliser. De là les procédés de la chasse de Pan *(venatio Panis)*, cette chasse aux observations, où la sagacité du chercheur joue le plus grand rôle, comme, dans la fable antique, la sagacité de Pan lui a servi à retrouver Cérès : il faut varier les expériences *(variatio)*, par exemple en greffant les arbres forestiers comme on fait des arbres fruitiers, en voyant comment varie l'attraction de l'ambre frotté, si on l'échauffe, en faisant varier la quantité des substances employées dans une expérience. Il faut reprendre l'expérience *(repetitio)*, par exemple distiller encore l'esprit-de-vin, né d'une première distillation ; l'étendre *(extensio)*, par exemple, tenir, moyennant certaines précautions, l'eau séparée du vin dans un même récipient, chercher si l'on peut aussi, dans le vin, séparer les parties lourdes des plus légères ; la transférer *(translatio)* de la nature à l'art, comme on produit artificiellement un arc-en-ciel dans une chute d'eau ; l'inverser *(inversio)*, par exemple chercher, après avoir constaté que le chaud se propage par un mouvement ascensionnel, si le froid se propage par un mouvement de descente ; la supprimer *(compulsio)*, par exemple chercher si certains corps interposés entre l'aimant et le fer ne suppriment pas l'attraction ; l'appliquer *(applicatio)*, c'est-à-dire se servir des expériences pour découvrir quelque propriété utile (par exemple déterminer la salubrité de l'air en divers lieux ou en diverses saisons par la vitesse plus ou moins grande de la putréfaction) ; enfin, unir plusieurs expériences *(copulatio)*, comme Drebbel en 1620 a abaissé le point de congélation de l'eau en mélangeant de la glace et du salpêtre. Restent les hasards *(sortes)* de l'expérience, qui consistent à changer légèrement ses conditions, en produisant par exemple en vase clos la combustion qui a lieu d'ordinaire à l'air libre[7].

Ces huit procédés d'expérimentation n'indiquent pas des manières de produire un résultat donné ; car on ne sait par avance ce que produiront la variation, la répétition, etc. Par exemple, sous la rubrique *variatio*, Bacon propose de chercher si la vitesse de chute des graves augmentera quand leur poids augmentera ; et (paraissant d'ailleurs ignorer les célèbres expériences de Galilée), il pense que l'on ne doit pas prévoir *a priori* si la réponse sera positive ou négative. Les expériences

7. *De augmentis*, liv. V, chap. II. §§ 8 à 14.

de la chasse de Pan ne sont donc pas des expériences fécondes *(fructifera)*, puisqu'on ne saurait prévoir si le résultat répondra à l'attente, mais des expériences lumineuses *(lucifera)*, capables de nous faire voir surtout la fausseté des liaisons que nous supposons et de préparer l'élimination.

Encore plus manifestement liée au but de l'induction est la répartition des expériences dans les trois tables, de présence, d'absence et de degrés. Dans la *table de présence* ou d'*essence* se trouvent consignées, avec toutes leurs circonstances, les expériences où se produit la nature dont on cherche la forme ; dans la *table d'absence* ou *de déclinaison*, celles où la même nature est absente ; dans la *table de degrés* ou *de comparaison*, celles où la nature varie. Il est entendu de plus que, dans la table de présence, on introduira les expériences où la nature existe dans les sujets les plus divers possible ; et dans la table d'absence, on notera les expériences qui sont le plus semblables qu'il se puisse à celles de la table de présence.

L'induction consiste en tout et pour tout dans l'inspection de ces tables. Il suffit de les comparer entre elles pour que, d'eux-mêmes et avec une sûreté en quelque sorte mécanique, soient éliminés de la forme cherchée un grand nombre de phénomènes qui accompagnent la nature. Il est manifeste qu'il faudra éliminer tous ceux qui ne sont pas dans toutes les expériences de la table de présence ; puis on éliminera encore, parmi ceux qui restent, tous ceux qui sont présents dans les expériences de la table d'absence ; enfin on éliminera encore tous ceux qui, dans la table de degrés, sont invariables alors que la nature varie. La forme se trouvera nécessairement dans le résidu qui persiste, « une fois faits les rejets et exclusions de la manière convenable ». Soit, par exemple, à déterminer la forme de la chaleur. Bacon détermine vingt-sept cas où la chaleur se produit ; trente-deux, analogues aux premiers, où elle ne se produit pas (par exemple au soleil échauffant le sol, cas de présence, il oppose le soleil ne fondant pas les neiges éternelles, cas d'absence), quarante et un où elle varie. Le résidu qui persiste, après élimination, c'est ce mouvement de trépidation dont on constate l'effet dans la flamme ou l'eau bouillante, et que Bacon définit ainsi : mouvement expansif, dirigé de bas en haut, n'atteignant pas le tout du corps mais ses plus petites parties, puis repoussé de manière à devenir alternatif et trépidant.

Il est aisé de voir en quoi cette opération diffère de l'induction d'Aristote, qui se fait par énumération simple. Aristote énumérait tous les cas où une certaine circonstance (l'absence de fiel) accompagnait le phénomène (la longévité) dont il cherchait la cause ; il se bornait donc seulement aux cas rangés par Bacon dans sa table de présence : l'utilisation des expériences négatives est, dans ce domaine, la vraie découverte de Bacon.

V. – La forme : le mécanisme de Bacon

Une des conditions auxquelles son induction réussit, c'est que la forme soit non pas cette chose mystérieuse que cherchait Aristote, mais un élément observable dans les expériences, que l'on peut effectivement constater par les sens ou par les instruments qui aident les sens, comme le microscope. La forme n'est pas conclue, mais elle est l'objet d'une observation : l'induction permet seulement de rétrécir de plus en plus le champ d'observation dans lequel elle se trouve.

Ajoutons que, dans tous les problèmes de ce genre dont Bacon a esquissé une solution, ce résidu est toujours, comme dans le cas de la chaleur, une certaine disposition mécanique constante de la matière : si nous cherchons en quoi consiste la forme de la blancheur que nous voyons apparaître dans la neige, dans l'eau écumante, dans le verre pulvérisé, nous voyons que, dans tous ces cas, il y a « un mélange de deux corps transparents, avec une certaine disposition simple et uniforme de leurs parties optiques » [8]. Ailleurs, en un passage que Descartes a reproduit presque mot pour mot dans ses *Regulae*, il voit la « forme » des couleurs dans une certaine disposition géométrique de lignes. Nous voyons que l'induction a pour effet d'éliminer, pour trouver la forme, tout ce qu'il y a de qualitatif, de sensible propre dans notre expérience. On peut donc dire, en un sens, que Bacon est mécaniste, puisqu'il voit l'essence de chaque chose de la nature dans une structure géométrique et mécanique permanente. On a voulu parfois, il est vrai, distinguer la forme de ce que Bacon appelle le *schématisme latent*, c'est-à-dire la constitution

8. *De augmentis*, liv. III, chap. IV, § 11.

intime des corps, qui nous échappe à cause de la petitesse de leurs éléments : la forme se surajouterait alors à la structure mécanique, au schématisme, qui en serait la condition matérielle et non la substance. Mais Bacon les identifie formellement. De plus, lorsqu'il parle du progrès latent *(progressus latens)*, c'est-à-dire des opérations insensibles par lesquelles un corps acquiert ses propriétés, c'est encore d'un processus mécanique qu'il s'agit : structures et mouvements cachés *(occultos schematismos et motus)*, voilà les véritables objets de la physique[9]. Sa pensée rentre donc bien dans la grande tradition mécaniste qui s'établit au XVIIe siècle. S'il restait chez lui quelque chose de la notion aristotélicienne de la forme, aurait-il traité de *vierge stérile* la recherche des causes finales, qui, chez Aristote, est inséparable de la recherche de la forme ?

Mais c'est un mécanisme d'un genre particulier : d'abord il apparaît comme quelque chose d'inattendu, comme un simple résultat de l'induction ; la structure mécanique, c'est ce qui reste après « rejet et exclusion ». De plus, autant de formes, autant de structures mécaniques, qui sont posées comme des absolus inexplicables : tandis que ces structures sont pour Descartes ou pour Gassendi les choses à expliquer, elles sont, pour Bacon, les choses qui expliquent. Aussi les mathématiques n'ont-elles pas chez lui le rôle dominateur qu'elles ont chez Descartes ; il s'en méfie, surtout après qu'il voit ce que produit la conception mathématique de la nature, chez son contemporain, le cabbaliste Robert Fludd, qui se contente de réaliser dans la nature les combinaisons les plus arbitraires de figures et de nombres ; et il veut que les mathématiques restent « servantes » de la physique, c'est-à-dire se bornent à lui fournir un langage pour ses mesures.

VI. – La preuve expérimentale

Revenons à l'organon. L'induction permet, nous dit Bacon, de rétrécir le champ dans lequel la forme est à chercher ; mais si elle nous indique les exclusions à faire, il est

9. *Novum organum*, II, aph. 6 et 39 : *De augmentis*, III, chap. IV, § 11 : cf. LALANDE, *Quid de mathematica senserit Baconius*, Paris, 1899, p. 38.

manifeste qu'elle ne peut nous indiquer à quel moment elles sont complètes ; de nouveaux faits pourraient nous obliger à de nouvelles exclusions ; le résultat de l'induction est provisoire ; c'est une première vendange *(vindemiatio prima).*

Comment arriver à un résultat définitif, c'est ce que Bacon promet d'expliquer en traitant des « secours plus puissants » qu'il va donner à la raison [10]. Il dresse une liste de neuf de ces « secours », mais il ne traite que du premier, qu'il appelle les « prérogatives des faits » *(praerogativae instantiarum) ;* il indique vingt-sept espèces de « faits privilégiés ». Qu'entend-il par cette expression ? Pourquoi ces faits ne sont-ils pas rentrés dans les tables préparatoires de l'induction ? Voici par exemple les « instances solitaires », c'est-à-dire les expériences où la nature cherchée se manifeste sans aucune des circonstances qui l'accompagnent ordinairement (par exemple la production des couleurs par la lumière traversant un prisme) : c'est là un fait à mettre dans la table de présence ; il en est ainsi des *instantiae migrantes,* cas où la nature se manifeste subitement (la blancheur dans l'eau qui mousse) ; les *instantiae ostensivae et clandestinae,* cas où la nature est à son maximum et à son minimum, rentrent dans la table de degrés ; les *instantiae monodicae et deviantes,* où une nature donnée se montre sous un aspect exceptionnel (l'aimant parmi les minéraux, les monstres), appartiennent à la table de présence ; les *instantiae divortii* qui nous montrent désunies deux natures ordinairement unies (par exemple la densité faible et la chaleur : l'air est peu dense sans être chaud) trouvent place dans la table d'absence. Il n'est pas jusqu'aux célèbres faits cruciaux *(instantiae crucis)* qui ne rentrent dans les tables : lorsque nous hésitons entre deux formes pour expliquer une nature donnée, les faits cruciaux doivent montrer « que l'union d'une de ces formes à la nature est fixe et indissoluble, tandis que celle de l'autre est variable » (aph. 36). Comment entendre cette formule ? On comprend fort bien comment les faits de la table d'absence démontrent sûrement cette variabilité (c'est là l'*instantia divortii*) ; mais il est difficile de comprendre, dans la logique baconienne, comment on pourrait démontrer une union fixe et indissoluble ; on peut rétrécir le champ où chercher la forme, on ne pourra jamais dire si on ne pourra le

10. *Novum organum,* II, aph. 21 et suiv.

rétrécir encore ; par exemple, aux yeux de Bacon, on démontrera que la cause ou forme de la gravité est l'attraction de la terre sur les graves, si l'on constate qu'une horloge à poids marche plus vite quand elle s'approche du centre de la terre ; mais il est clair que c'est là un simple fait à ajouter à la table de présence et qui sera probant seulement, tant qu'il ne sera pas contredit par un autre ; il n'y a jamais chez Bacon de preuve décisive d'une affirmation ; seules, les négations sont prouvées. Ainsi ces « prérogatives des faits » n'ajoutent rien du tout à l'instrument nouveau créé par Bacon ; et lorsque, parmi elles, il cite les *instantiae lampadis,* qui sont de simples moyens d'étendre notre information, soit par des instruments qui aident les sens, comme le microscope ou le télescope, soit par les signes, comme le pouls dans les maladies, on le voit bien plus attentif aux moyens de rassembler les matériaux qu'à leur utilisation possible.

VII. – Les dernières parties de l'*Instauratio magna*

Le *Novum organum* n'est donc que la description d'une des phases de la constitution des sciences de la nature. Les quatre dernières parties de l'*Instauratio* devaient réaliser la science naturelle, depuis son point de départ, l'*Historia,* jusqu'à son point d'arrivée, la science opérative. La troisième partie concerne les *Historiae*: c'est l'œuvre qui occupa Bacon particulièrement à la fin de sa vie, de 1624 à 1626, où, aidé de son secrétaire Rawley, il compulse dans la *Sylva sylvarum* tous les faits curieux qu'il peut trouver dans les livres de voyages, de physique, de chimie ou de médecine. Les autorités n'y sont pas des meilleures ; il emprunte beaucoup à Paracelse ; il recueille chez les alchimistes des recettes pour la fabrication de l'or ; il trouve, par rencontre, de meilleurs guides dans les travaux de Gilbert sur l'aimant, ou les expériences de thermométrie de Drebbel. La *Sylva* est une histoire générale. Bacon prescrit d'écrire, à propos de chaque « nature », une histoire particulière : il en a lui-même rédigé quelques-unes, par exemple l'*Historia vitae et mortis,* souvent dirigée contre Harvey, qui, par des expériences décisives, venait de démontrer la circulation du sang. Peu soucieux de l'observation directe, il commet, dans son *Historia,* la même erreur que

Roger Bacon, en s'attachant à la tradition (venue de Pline) d'une prétendue expérience plutôt qu'à l'expérience même.

La quatrième partie de l'*Instauratio*, la *Scala intellectus*, devait reprendre, en l'appliquant, le thème du *Novum organum*. Son titre, l'échelle de l'entendement, fait allusion à la nécessité de ne pas sauter des observations particulières aux axiomes généraux, mais d'y arriver graduellement en passant par les axiomes moyens.

La cinquième partie, s'appuyant sur les axiomes généraux, prépare cette science opérative que réalise la sixième et qui doit donner à l'homme la maîtrise de la nature. Mais, de plus en plus, à mesure qu'il avance vers ce but, l'œuvre reste à l'état d'esquisse plus ou moins vague. Il a compris que son but ne saurait être atteint par un empirisme aveugle, mais au prix d'une révolution intellectuelle dont il s'est fait l'annonciateur ; et il ne fallait pas songer à revenir à l'action avant que cette révolution fût accomplie. Il a compris que le travail scientifique devait être un travail collectif, réparti entre une foule de chercheurs, et il a consacré un de ses derniers ouvrages, *New Atlantis*, à la description d'une sorte de république scientifique, où il assigne à chacun sa tâche : d'abord les chercheurs de faits, les *mercatores lucis* qui vont chercher à l'étranger les observations curieuses, les *depraedatores* qui dépouillent les livres anciens, les *venatores* qui se mettent au courant des secrets des artisans, les *fossores*, pionniers qui instituent des expériences nouvelles. Puis viennent ceux qui répartissent les faits dans les trois tables, les *divisores* ; ensuite ceux qui en extraient une loi provisoire ; puis ceux qui imaginent les expériences qui doivent la prouver ; enfin ceux qui exécutent ces expériences sous leurs ordres. Là encore, dans cette vue imaginaire, Bacon reste encore bien loin de cette science opératoire pour qui, cependant, tout le reste est fait.

VIII. – La philosophie expérimentale en Angleterre

Voltaire, dans ses *Lettres philosophiques*, donne, sur Bacon, une opinion qui devait être assez générale en Angleterre au début du XVIIIe siècle : « Le plus singulier et le meilleur de ses ouvrages est aujourd'hui le moins lu et le plus inutile : je veux parler de son *Novum scientiarum organon*. C'est l'échafaud avec

lequel on a bâti la nouvelle philosophie ; et quand cet édifice a été élevé, au moins en partie, l'échafaud n'a plus été d'aucun usage. Le chancelier Bacon ne connaissait pas encore la nature, mais il savait tous les chemins qui mènent à elle. » Il y a eu de fait en Angleterre, à partir de 1650 environ, un admirable essor de ce que l'on appelait la *nouvelle philosophie, philosophie expérimentale* ou *philosophie efficace* (effective philosophy), c'est-à-dire l'ensemble des sciences expérimentales de la nature. La Société royale de Londres, fondée vers 1645 et officiellement reconnue en 1662, l'œuvre du physicien Robert Boyle (1627-1691), surtout l'œuvre de Newton (1642-1727), marquent les moments de ce développement. Seule, l'œuvre collective de la Société royale, le catalogue qu'elle tenta de dresser des phénomènes de la nature, est un essai pour réaliser la première exigence de la science baconienne, l'*Histoire*, et Glanvill, en sa *Scepsis scientifica* (1665), voit « dans la Nouvelle Atlantide le projet prophétique de la Société royale ». Le même Glanvill, dans cet ouvrage, exprime bien l'esprit de la Société en montrant l'incertitude de nos connaissances sur toutes les matières dont traite la philosophie cartésienne : union de l'âme et du corps, nature et origine de l'âme, origine des corps vivants, ignorance des causes (« nous ne pouvons connaître, dit-il avant Hume, qu'une chose est la cause d'une autre, sinon de ce que nous l'attendons ; encore cette voie n'est-elle pas infaillible ») ; mais il y oppose la fécondité en découvertes de la partie pratique et expérimentale de la philosophie, de cette « nouvelle philosophie vers laquelle veut diriger son discours ». Toute démonstration doit être expérimentale, tel est le précepte essentiel de la Société qui, dès lors, ne saurait vouloir atteindre que des résultats provisoires, puisqu'« il est probable que les expériences des âges futurs ne concorderont pas avec celles de l'époque présente, mais au contraire les contrecarreront et les contrediront ». Hooke, secrétaire de la Société, admirateur de « l'incomparable Verulam », réprimande « ceux qui veulent transcrire uniquement leurs pensées et sont ainsi exposés à donner comme générales des choses qui leur sont particulières ». De cette Société, Boyle fut, jusqu'à Newton, le membre le plus éminent : or, Boyle, qui s'occupa surtout de chimie, était bien un théoricien de la matière, partisan de la théorie corpusculaire et du mécanisme, déduisant les « qualités secondes » de qualités premières, qui

sont l'étendue et l'impénétrabilité. Mais c'est le mécanisme d'un philosophe expérimental anglais ; de celui de Descartes, il parle dans les termes mêmes employés par Hooke ; c'est une vue particulière : « L'explication mécanique que Descartes donne des qualités dépend tellement de ses notions *particulières* d'une manière subtile, des globules du second élément et autres choses semblables, et ces notions, il les a si bien entrelacées avec le reste de son hypothèse, qu'on en peut rarement faire usage si l'on n'adopte sa philosophie tout entière. » La pensée de Descartes, trop systématique et personnelle, étouffe le libre jeu d'une pensée qui doit s'infléchir avec l'expérience. Le point de départ du mécanisme de Boyle est expérimental : c'est la théorie mathématique des machines, théorie « qui permet d'appliquer la mathématique pure à la production ou à la modification des mouvements dans les corps ».

BIBLIOGRAPHIE

I. – J. SPEDDING, R. L. ELLIS, D. HEATH, *The Works of Francis Bacon,* 7 vol., Londres, 1857 (Réimprimé en 1887).

J. SPEDDING, *The Letters and the Life of F. Bacon including all his occasional Works,* 7 vol., Londres, 1861 (Réimprimé en 1890.)

J. SPEDDING, *Account of the life and times of Francis Bacon,* 2 vol., Londres, 1879.

G. SORTAIS, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz,* t. I, p. 99-278, Paris, 1920.

M. N. BOUILLET, *Œuvres philosophiques de Bacon,* 3 vol., Paris, 1834.

R. W. GIBSON, *F. Bacon, a bibliography of his works and of Baconiana to the year 1750,* Oxford, 1950.

The new Organon and related writings, ed. by Fulton H. ANDERSON, New York, 1960.

II à VII. – J. de MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon,* t. VIII et IX des *Œuvres complètes,* Lyon, 1839.

J. von LIEBIG, *Ueber F. Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung,* Munich, 1863, trad. fr., Paris, 1866-1867.

Pierre JANET, *Baco Verulamius alchemicis philosophis quid debuerit,* Angers, 1889.

Ch. ADAM, *Philosophie de F. Bacon,* Paris, 1890.

V. BROCHARD, « La philosophie de Bacon », *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* p. 303-313, Paris, 1912.

A. LALANDE, *Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconius Verulamius,* Paris, 1899 ; *Les théories de l'induction,* p. 40-82, Paris, 1929.

A. LALANDE, « Sur quelques textes de Bacon et de Descartes », *Revue de Métaphysique,* XIX, 1911, p. 296-311.

Ad. LEVI, *Il pensiero di F. Bacone considerato in relazione con le filosofie della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano,* Turin, 1925.

T. KOTARBINSKI, « L'idée directrice de la méthodologie de F. Bacon », *Revue philoso-*

phique de l'Institut de Varsovie (en polonais). (Analyse dans *Revue d'histoire de la philosophie*, I, 1927, p. 490.)

P.-M. SCHUHL, *La Pensée de Bacon*, Paris, 1949 ; exposés sur la méthode de Bacon dans *La synthèse, idée-force dans l'évolution de la pensée*, Quinzième semaine de synthèse, Paris, 1951, p. 42 *sq.* ; et dans *L'invention humaine...*, Dix-septième semaine de synthèse ; *Revue de synthèse*, juillet-décembre 1953, p. 6-13.

B. FARRINGTON, *Francis Bacon, philosopher of industrial science*, New York, 1949.

P. ROSSI, *F. Bacone, della magia alla scienza*, Bari, 1957.

Paul H. KOCHER, « Bacon on the science of jurisprudence », *Journal of the history of Ideas*, janv. 1957.

V. de MAGALHAES-VILHENA. Bacon et l'Antiquité, *R. philosophique*, 1960, II, p. 181 et suiv. ; 1961, I, p. 25 *sq.* ; 1965, IV, p. 465.

VIII. – SPRAT, *History of the Royal Society*.

P. FLORIAN, « De Bacon à Newton », *Revue de philosophie*, 1914.

F. MASSON, *R. Boyle*, Édimbourg, 1914.

R. BOYLE, *English works*, ed. by Th. BIRCH, 5 vol., Londres, 1744 (2e éd., 1772). – *Opera omnia*, Venise, 1697.

KOYRÉ, *Newtonian Studies*, Cambridge, 1965.

Chapitre III
Descartes et le cartésianisme

I. – La vie et les œuvres

René Descartes (1596-1650) est issu d'une famille de gentilshommes de Touraine ; son grand-père, Pierre Descartes, avait combattu dans les guerres de religion ; son père Joachim, devenu conseiller au parlement de Bretagne en 1586, eut de sa femme, Jeanne Brochard, fille du lieutenant général de Poitiers, trois enfants ; l'aîné, Pierre Descartes, succéda à son père, et René fut le troisième. De 1604 à 1612, il est élève au collège de La Flèche, fondé par Henri IV et dirigé par les Jésuites. Il y reçut, dans les trois dernières années, un enseignement de la philosophie, consistant en exposés, résumés ou commentaires des œuvres d'Aristote : l'*Organon* dans la première année, les livres physiques dans la seconde, la *Métaphysique* et le *De anima* dans la troisième ; enseignement qui, selon la tradition, était destiné à préparer à la théologie. Dans la seconde année, il étudie en outre les mathématiques et l'algèbre dans le traité récent du P. Clavius. En 1616, il passe à Poitiers ses examens juridiques. Dégagé par sa modeste fortune de tout souci matériel, comme beaucoup de gentilshommes de son temps, il s'engagea en 1618 en Hollande, alors alliée de la France contre les Espagnols, dans l'armée du prince Maurice de Nassau. Il s'y lia d'amitié avec un docteur en médecine de l'Université de Caen, Isaac Beeckman, né en 1588, dont le journal nous montre Descartes s'occupant avec lui de problèmes mathématiques ou physico-mathématiques. En 1619, Descartes, délié de son engagement avec le

protestant Maurice de Nassau, se rend vers l'armée que le catholique Maximilien de Bavière rassemble contre le roi de Bohême, et assiste à Francfort au couronnement de l'empereur Ferdinand. C'est le 10 novembre 1619, en un village allemand des environs d'Ulm, que « plein d'enthousiasme il découvrit, dit-il, des fondements d'une science admirable »[1], expression qui désigne sans doute une méthode universelle, capable d'introduire l'unité dans les sciences. Descartes traverse à ce moment une période d'enthousiasme mystique : il s'affilia, peut-être par l'intermédiaire du mathématicien d'Ulm, Faulhaber, à l'Association des Rose-Croix, qui prescrit à ses membres l'exercice gratuit de la médecine ; les titres des manuscrits de cette époque, dont il ne reste que quelques lignes, sont significatifs : les *Experimenta,* qui portent sur les choses sensibles ; le *Parnassus,* la région des Muses ; les *Olympica,* qui se rapportent aux choses divines ; enfin, c'est vers cette époque qu'il eut un songe prophétique, où il lut ce vers d'Ausone, dans un recueil de poètes latins qu'il pratiquait, étant écolier : « *Quod vitae sectabor iter ?* », vers qu'il interpréta comme le signe de sa vocation philosophique.

De 1619 à 1628, Descartes voyage ; de 1623 à 1625, il est en Italie où il accomplit le pèlerinage à Notre-Dame de Lorette où il avait fait vœu d'aller au moment de son rêve[2] ; de 1626 à 1628, il séjourne à Paris, s'occupant de mathématiques et de dioptrique. C'est sans doute alors qu'il écrit un opuscule resté inachevé, les *Regulae ad directionem ingenii,* publiées en 1701 et dont la *Logique de Port-Royal* (partie IV, chap. II, 1664) traduit les règles XII et XIII. À cette époque aussi, le cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire, l'encourage à des recherches philosophiques pour servir la cause de la religion contre les libertins.

À la fin de 1628, Descartes se retire en Hollande pour y chercher la solitude ; sauf un voyage en France en 1644, il devait y rester, non sans changer plusieurs fois de séjour, jusqu'en 1649. De 1628 à 1629, il écrit un « petit traité de métaphysique » sur l'existence de Dieu et celle de nos âmes,

1. *Œuvres de Descartes,* édition Adam-Tannery (que nous désignerons par AT), t. X, p. 179.

2. On a douté qu'il ait réellement accompli son vœu ; cf. Maxime LEROY, *Descartes, le philosophe au masque,* I, p. 107-118.

destiné à donner les fondements de sa physique. En 1629, il l'interrompt pour s'occuper de physique. C'est alors qu'il écrit le *Traité du Monde* dont on suit les progrès en sa correspondance jusqu'en 1633 ; ses réflexions sur le phénomène des parhélies, observé à Rome en 1629, le conduisent à une explication par ordre de tous les phénomènes de la nature, formation des planètes, pesanteur, flux et reflux, pour arriver à l'explication de l'homme et du corps humain. Alors se produit l'événement qui devait changer ses plans : Galilée est condamné par le Saint-Office pour avoir soutenu le mouvement de la terre : « Ce qui m'a si fort étonné, écrit-il à Mersenne, le 22 juillet 1633, que je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne. [...] Je confesse que s'il [le mouvement de la terre] est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment, et il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité que je ne l'en saurais détacher sans rendre le reste tout défectueux. » Le traité resta dans les papiers de Descartes et ne fut publié qu'en 1677.

Pourtant il n'abandonne pas l'idée de faire connaître sa physique, et les trois essais, *Météores, Dioptrique* et *Géométrie,* parus en 1637 et précédés d'un *Discours de la méthode,* ne sont destinés, dans sa pensée, qu'« à lui préparer le chemin et à sonder le gué ». De fait, la *Dioptrique,* déjà terminée en 1635, contenait : sur une machine à tailler les verres, des recherches poursuivies en 1629 ; sur la réfraction, un chapitre rédigé en 1632 ; sur la vision, le développement du chapitre correspondant du *Traité du Monde.* Les *Météores* sont composés dans l'été de 1635, et la *Géométrie,* en 1636, pendant l'impression des *Météores.* Le titre primitif de tout l'ouvrage était : « Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie où les plus curieuses matières que l'auteur ait pu choisir sont expliquées de telle sorte que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre » ; à quoi Descartes substitue : « Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie qui sont des essais de cette méthode. »

En 1641 paraissent en latin les *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae immortalitas demonstran-*

tur, achevées en 1640. Descartes a pris beaucoup de précautions pour que ces *Méditations*, qui contiennent, écrit-il à Mersenne, tous les fondements de sa physique, fussent bien accueillies des théologiens. Il les a d'abord communiquées à un jeune théologien hollandais, Caterus ; à la fin de 1640, il les envoie à Mersenne avec les objections de Caterus et ses réponses (premières objections) ; son intention était que Mersenne fît connaître le traité à des théologiens « afin d'en avoir leur jugement et apprendre d'eux ce qui sera bon d'y changer, corriger ou ajouter avant que de le rendre public ». Il était précédé d'une lettre aux théologiens de la Sorbonne, à qui il demandait leur approbation en faisant valoir le caractère définitif de ses démonstrations contre les impies. Mersenne recueillit ainsi les objections de divers théologiens (deuxièmes objections), celles de Hobbes (troisièmes objections), celles d'Arnauld (quatrièmes objections), de Gassendi (cinquièmes objections), de divers théologiens et philosophes (sixièmes objections). Le traité parut, suivi des objections et des réponses de Descartes, et comme on escomptait, mais à tort, l'approbation de la Sorbonne, on imprima au bas de la couverture : *cum approbatione doctorum*. Cette mention disparaît de l'édition de 1642, dont le titre est modifié (*Animae a corpore distinctio* remplace *Animae immortalitas*) ; cette édition contient en outre, dans la réponse à Arnauld, un passage sur l'Eucharistie, que Mersenne avait fait supprimer dans la première édition, et les objections du jésuite Bourdin (septièmes objections). Enfin la Correspondance fait connaître d'autres objections, celles d'un anonyme surnommé Hyperaspistes et celles de l'oratorien Gibieuf. Une traduction française de la première édition, revue en partie par Descartes, parut en 1647 ; la seconde édition, de 1661, contient en outre les septièmes objections.

Il y a, dans cet effort insistant pour faire pénétrer ses idées en de larges cercles, bien plus que de l'ambition personnelle, le sentiment de la valeur profonde de son œuvre, cette « vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer ». En 1642, il témoigne à Huyghens son intention de publier son *Monde* en latin et de le nommer *Summa philosophiae*, « afin qu'il s'introduise plus aisément en la conversation des gens de l'école qui maintenant le persécutent ». Cette somme, ce sont les *Principia phi-*

losophiae qui parurent en 1644, et pour lesquels il recherche l'assentiment de ses anciens maîtres jésuites, les mieux placés pour répandre une philosophie différente de celle d'Aristote. La traduction française de l'abbé Picot, publiée en 1647, est précédée d'une lettre au traducteur destinée à mettre en lumière le plan d'ensemble de cette philosophie.

À partir de ce moment, ce sont les questions de morale qui paraissent attirer surtout l'attention de Descartes ; sa correspondance avec la princesse Élisabeth, fille de Frédéric, le roi déchu de Bohême, qui avait trouvé refuge en Hollande, lui fut une occasion de développer ses idées sur le souverain bien, et elle aboutit au traité *Des Passions*, sa dernière œuvre, publiée en 1649.

Ce long séjour en Hollande fut souvent troublé par des polémiques : les *Essais* de 1637, communiqués aux doctes par le grand nouvelliste des événements scientifiques, le P. Mersenne, lui attirèrent les critiques de Morin et de Hobbes sur la *Dioptrique*. La *Géométrie* fut l'origine de discussions d'un ton assez âpre avec les mathématiciens français Fermat et Roberval, qui le rendirent peu sympathique dans le milieu où vivait le jeune Pascal ; Descartes eut plus d'une fois, dans les défis qu'il portait ou qu'il recevait, l'occasion de montrer la fécondité de sa méthode et sa propre virtuosité ; et il trouva un disciple fervent en Florimond de Beaune qui écrivit à sa *Géométrie* des Commentaires, parus en 1649, avec la traduction latine de l'ouvrage par Schoot.

En Hollande, les ministres et les universitaires virent dans le succès de la philosophie de Descartes un péril pour leur enseignement, et ils luttèrent avec violence pour Aristote. La polémique commence à l'Académie d'Utrecht, entre un professeur de médecine, Régius, et le théologien Voëtius. Régius, partisan de Descartes, « fait même des leçons particulières de physique et, en peu de mois, rend ses disciples capables de se moquer entièrement de la vieille philosophie ». Les troubles devinrent tels que, le 17 mars 1642, le Sénat de la ville défend d'enseigner cette philosophie, « d'abord parce qu'elle est nouvelle, ensuite parce qu'elle détourne la jeunesse de la vieille et saine philosophie [...], enfin parce que diverses opinions fausses et absurdes sont professées par elle ». À partir de ce moment, c'est Descartes qui se défend personnellement contre des attaques personnelles ; il est complètement dis-

culpé à l'Université de Groningue en 1645 ; mais, malgré ses protestations répétées, les magistrats d'Utrecht ne consentent pas à revenir sur leur sentence qui déclare diffamatoire sa Lettre à Voëtius. Au reste, il ne trouvait plus aucune aide en Régius qui comprenait mal sa philosophie et dont il dut même, en 1647, attaquer les thèses sur l'âme. En 1647, l'attaque vient de l'Université de Leyde où le théologien Revius l'accuse de blasphème, crime puni par les lois. Descartes est obligé pour se défendre de faire appel à l'ambassadeur de France.

Le séjour en Hollande ne fut interrompu que par trois courts voyages en France, en 1644, 1647 et 1648. Dans le second, il rencontra le jeune Pascal et il lui inspira, écrivit-il plus tard, l'idée de faire des expériences sur le vide, en se servant de vif-argent. C'est à ce voyage aussi que lui fut accordée par Mazarin une pension qui ne lui fut jamais payée. Son troisième voyage coïncide avec la Fronde parlementaire et la Journée des Barricades ; il ne se plut jamais à Paris. L'air de Paris, dit-il, « me dispose à concevoir des chimères au lieu de pensées de philosophes. J'y vois tant d'autres personnes qui se trompent en leurs opinions et en leurs calculs qu'il me semble que c'est une maladie universelle » (AT, V, 133).

En septembre 1649, il quitte la Hollande pour se rendre à Stockholm, où l'invitait à séjourner Christine, reine de Suède : il y mourut le 11 février 1650.

II. – La méthode et la mathématique universelle

En 1647, dans la préface de l'édition française des *Principes*, Descartes, voulant diviser sa doctrine selon les cadres traditionnels de la philosophie, y distingue la Logique, la Métaphysique et la Physique : cette logique pourtant est non pas celle de l'école, « mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore ; et pour ce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'on s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant les questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques ».

De ces trois parties, nous savons facilement où trouver l'exposé de la seconde, dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, dans les *Méditations* et dans le premier livre des

Principes ; la troisième fait l'objet de la *Dioptrique* et des *Météores,* du *Traité du Monde,* de la cinquième et sixième partie du *Discours* et des trois derniers livres des *Principes.* Nous sommes au contraire bien embarrassés pour trouver cette « logique » dont il parle ici. Descartes n'a écrit aucun *Organon* assimilable aux *Analytiques* ou au *Novum organum* de Bacon ; la deuxième partie du *Discours,* qui contient les règles de la méthode, reste fort générale ; les *Regulae,* sans doute écrites avant 1629, sont inachevées. Reste la *Géométrie,* dont Descartes nous dit qu'elle « démontre la méthode ». Encore est-il qu'elle la démontre en la mettant à l'œuvre dans la solution de problèmes, non en l'exposant ; mais l'on n'est pas en droit d'assimiler purement et simplement la méthode à la technique des mathématiques. Car il s'agit d'apprendre les mathématiques non pour elles-mêmes, pour trouver les propriétés « de nombres stériles et de figures imaginaires », mais pour habituer l'esprit à des procédés qui peuvent et doivent s'étendre à des objets bien autrement importants. Toujours Descartes a présenté les mathématiques comme un fruit de la méthode, non pas comme la méthode même. « Je suis convaincu, dit-il, que cette méthode a été entrevue par des esprits supérieurs, guidés par la seule nature. Car l'âme humaine a je ne sais quoi de divin où les premières semences des pensées utiles ont été déposées, en sorte que souvent, si négligées et si étouffées qu'elles soient par des études contraires, elles produisent des fruits spontanés ; nous le voyons dans les sciences les plus faciles, l'arithmétique et la géométrie. »

Historiquement, il est difficile de savoir si le prodigieux essor de ses découvertes mathématiques, que nous voyons commencer auprès de Beeckmann en 1619 et qui aboutit à la théorie des équations dans la *Géométrie* de 1637, et aux lettres sur le problème des tangentes en 1638, est antérieur ou postérieur à la découverte d'une méthode universelle « pour conduire par ordre ses pensées » en quelque matière que ce soit.

Il est une chose certaine : ce ne sont pas les « mathématiques vulgaires » qui doivent servir à « s'exercer » dans la méthode, ces mathématiques, ce sont celles que, depuis Aristote, on divisait en « mathématiques pures », ayant pour objet le nombre et la grandeur et « mathématiques appliquées », comme l'astronomie, la musique et l'optique. Descartes a

d'abord été attiré par ces mathématiques appliquées, et, en 1619, nous le voyons s'occuper de l'accroissement de vitesse dans la chute d'un grave, des accords musicaux, de la pression du liquide sur le fond des vases et, plus tard, des lois de la réfraction. Ses recherches tendaient, à ce moment, comme celles de Képler et de Galilée, à l'expression mathématique des lois de la nature. Mais sa pensée s'oriente ensuite en un tout autre sens, vers l'idée d'une mathématique universelle qui, ne faisant aucune acception des objets particuliers étudiés par les mathématiques vulgaires, nombres, figures, astres ou sons, ne considère que l'ordre et la mesure : l'*ordre*, selon lequel la connaissance d'un terme suit nécessairement celle d'un autre ; et la *mesure*, selon laquelle des objets sont rapportés l'un à l'autre grâce à une même unité.

Qu'est donc cette mathématique universelle que le philosophe doit pratiquer pour s'exercer à la méthode ? L'idée fondamentale en est exprimée à la fin de la *Géométrie* : « En matière de progressions mathématiques, lorsqu'on a les deux ou trois premiers termes il n'est pas malaisé de trouver les autres. » Une progression consiste essentiellement en une suite de termes ordonnés de telle manière que le suivant dépend du précédent. L'*ordre*, en ce cas, permet donc non seulement de mettre chaque terme à la place due, mais encore de découvrir, par la place même qui leur est assignée, la valeur des termes inconnus ; il a une capacité inventrice et créatrice. Descartes ne fut certes pas le premier à s'aviser que la méthode consiste dans l'ordre : il n'y a pas d'idée plus banale depuis Ramus ; mais chez les logiciens antérieurs, l'ordre est une disposition plus ou moins arbitraire de termes déjà trouvés (t. I, 688) ; chez Descartes, la progression manifeste un type d'ordre, qui ne dépend d'aucune vue arbitraire de l'esprit, mais qui est inhérent à la nature des termes et qui permet de les découvrir.

Or, dans un problème mathématique, les grandeurs inconnues, dont il s'agit de trouver la valeur, sont toujours liées aux grandeurs connues par des relations implicitement définies dans la donnée du problème : par exemple, le problème de Pappus, dont le premier livre de la *Géométrie* contient la solution, consiste, sous sa forme la plus simple, trois lignes droites étant données en position, à trouver un point d'où l'on puisse tirer sur ces lignes des droites qui fassent avec elles des angles

donnés, et telles que le produit des deux premières soit égal au carré de la troisième. Alors, « sans considérer aucune différence entre les lignes connues et inconnues, on doit parcourir la difficulté selon l'*ordre* qui montre, le plus naturellement de tous, en quelle sorte elles dépendent les unes des autres, jusqu'à ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer une même quantité en deux façons : ce qui se nomme une équation. [...] Et on doit trouver autant de telles équations qu'on a supposé de lignes qui étaient inconnues » (AT, VI, 372). L'ordre « naturel » étant ainsi mis en évidence, la valeur de l'inconnue sera dégagée par la solution de l'équation. Ainsi la capacité inventrice de l'ordre est véritablement démontrée par l'artifice des équations.

La mathématique universelle avait alors à surmonter plusieurs difficultés techniques. En premier lieu, il fallait dégager l'algèbre de toutes les représentations géométriques auxquelles elle était liée. Et Descartes ouvre en effet la *Géométrie* en montrant que, si a et b représentent des droites, a x b ou a^2 représente non pas un rectangle ou un carré, mais une autre ligne qui est à a comme b est à l'unité ; un quotient et une racine représentent de même des droites ; d'une manière générale, les résultats des opérations sont toujours des droites. En second lieu, il fallait approfondir les méthodes de solution des équations, prises en elles-mêmes et sans qu'on rapportât les symboles à aucune grandeur géométrique : c'est l'objet de la première moitié du troisième livre de la *Géométrie*. Enfin il fallait montrer la fécondité de cette méthode dans la solution des problèmes géométriques, tels que la construction des lieux, c'est-à-dire des lignes dont tous les points jouissent d'une propriété donnée : c'est là proprement la géométrie analytique, à laquelle on réduit souvent (à tort) l'œuvre mathématique de Descartes : on sait comment, grâce à l'artifice des coordonnées, tout point d'une ligne peut être déterminé si l'on connaît le rapport constant entre deux droites indéterminées dont les points d'intersection donnent chacun des points de la courbe ; tout problème dépend ainsi de la découverte d'un rapport entre des lignes droites, rapport qui, on l'a vu, peut être exprimé par les moyens dont dispose l'algèbre ; la connaissance des qualités ou propriétés des courbes est donc ramenée au calcul algébrique.

Telle est cette mathématique universelle, dont les procédés

sont aujourd'hui entrés dans la substance de la science. Mais elle n'est pas la méthode ; elle n'en est que l'application aux objets les plus simples. La méthode de Descartes c'est, au-dessus de la mathématique universelle et l'engendrant, la connaissance que l'intelligence prend de sa propre nature et, par là, des conditions de son exercice. La sagesse consiste en ce que, « dans chaque circonstance de la vie, l'intelligence montre d'abord à la volonté le parti qu'elle doit prendre » (*Regulae*, I). Pour cela, l'esprit doit augmenter ses lumières, non pas « pour résoudre telle ou telle difficulté d'école », mais « pour se régler de manière à porter des jugements solides et vrais sur tous les objets qui se présentent ». Or, parmi les facultés de connaître : intelligence, imagination, sens et mémoire, « l'intelligence seule peut percevoir la vérité » (*Regulae*, XII). C'est donc la connaissance de l'intelligence qui, seule, doit d'abord occuper le sage. « Il me semble étonnant, dit Descartes, que la plupart des hommes étudient avec le plus grand soin les propriétés des plantes, les transmutations des métaux et autres matières semblables, tandis qu'un petit nombre à peine s'occupe de l'intelligence et de cette science universelle dont nous parlons. » Bien des philosophes pourtant, dans le passé, avaient médité sur la nature de l'intelligence ; mais Descartes ne s'occupe de l'intelligence, ni pour déterminer sa place dans l'échelle métaphysique des êtres, comme un néoplatonicien, ni pour chercher le mécanisme de la formation des idées à partir des sensations, comme les péripatéticiens. Ces deux questions que nous verrons reparaître aux XVIIIe et XIXe siècles (Condillac n'a-t-il pas reproché à Descartes de n'avoir connu ni l'origine ni la génération de nos idées ?), il n'en a cure, et l'*intellectus* est pour lui non une réalité à expliquer, mais un point de départ et un point d'appui. Les sciences se distinguent entre elles non par leurs objets mais comme formes ou aspects divers d'une intelligence toujours identique à elle-même (*Regulae*, I).

Il faut d'abord saisir cette intelligence à l'état pur, en l'isolant « du témoignage variable des sens ou des jugements trompeurs de l'imagination ». L'on dégagera ainsi ses deux facultés essentielles : l'intuition, « conception d'un esprit pur et attentif, si facile et si distincte qu'il ne nous reste absolument aucun doute sur ce que nous entendons », et la déduction par

laquelle nous comprenons une vérité comme étant la conséquence d'une autre vérité dont nous sommes assurés.

Le vocabulaire de Descartes est emprunté à la philosophie traditionnelle, et il n'en fait pas mystère ; mais il déclare aussi « qu'il s'inquiète peu du sens donné par les écoles à ces expressions » (*Regulae*, III). Dans le langage issu d'Aristote, le mot intuition signifie à la fois la connaissance des termes antérieurement à la synthèse qu'en fait le jugement, la connaissance de l'unité qui relie les divers éléments d'un concept, enfin la connaissance d'une chose présente en tant que présente. Dans les deux premiers cas, l'intuition atteint donc les éléments dont les jugements sont formés. De même l'intuition cartésienne a d'abord pour objet les « natures simples » dont tout est composé. « Souvent, remarque-t-il (*Regulae*, XII), il est plus facile d'examiner plusieurs natures jointes ensemble que d'en séparer une des autres. Ainsi, par exemple, je puis connaître un triangle, bien que je n'aie jamais remarqué que, dans cette connaissance, se trouve contenue celle de l'angle, de la ligne, etc. – ce qui cependant n'empêche que nous disons que la nature du triangle est composée de toutes ces natures et qu'elles sont mieux connues que ce triangle puisque ce sont elles que l'on comprend en lui. » Mais remarquons d'abord que ces natures simples : l'étendue, le mouvement, la figure ne sont pas des concepts qui composent des jugements, mais des réalités dont la combinaison donne naissance à d'autres réalités ; par suite, leur simplicité n'est pas celle d'une abstraction, et loin qu'un terme soit d'autant plus simple qu'il est plus abstrait, c'est le contraire qui est vrai ; par exemple la surface abstraite du corps se définit comme la limite du corps ; impliquant la notion de corps, elle est moins simple qu'elle. Les natures simples sont, pour l'intelligence, des termes derniers, irréductibles, si clairs qu'ils peuvent être seulement considérés par l'intuition, mais non pas expliqués ou réduits à quelque chose de plus distinct. Il n'y a « aucune définition de logique » de ces « choses qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le lieu, le temps, etc. » (AT, II, 597).

L'intuition, selon Descartes, n'atteint pas seulement des notions, elle atteint aussi des vérités indubitables telles que : *j'existe, je pense, un globe n'a qu'une surface.* Il faut même dire que la nature simple, existence, pensée, est d'abord saisie dans

un sujet dont on l'affirme et dont on ne peut la séparer que par une sorte d'abstraction : le nombre, par exemple, n'est que dans la chose comptée, et les « folies » des pythagoriciens, qui attribuent au nombre des propriétés merveilleuses, seraient impossibles s'ils ne le concevaient pas comme distinct de la chose comptée (*Regulae*, XIV). La première démarche de l'entendement est donc non pas le concept avec lequel on fabrique des propositions, mais la connaissance intuitive de vérités certaines dont la certitude s'étendra de proche en proche aux vérités qui en dépendent.

Enfin on perçoit par intuition non seulement les vérités, mais le lien entre une vérité et celle qui en dépend immédiatement (par exemple entre 1 + 3 = 4, 2 + 2 = 4 d'une part, 1 + 3 = 2 + 2 d'autre part) ; et ce que l'on appelle notions communes, comme : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, se dégage immédiatement de l'intuition de ces liens.

Telle est, sous sa triple forme, l'intuition, « lumière naturelle », « instinct intellectuel » (AT, VIII, 599) par laquelle nous acquérons des connaissances « beaucoup plus nombreuses qu'on ne pense et suffisantes pour démontrer d'innombrables propositions ».

Cette démonstration se fait au moyen de la seconde opération intellectuelle, la déduction, par laquelle « nous comprenons toutes les choses qui sont la conséquence de certaines autres » (*Regulae*, III). La déduction cartésienne est bien différente du syllogisme de l'école : le syllogisme est une liaison entre des concepts ; la déduction est une liaison entre des vérités ; la liaison des trois termes du syllogisme s'assujettit à des règles compliquées, que l'on applique mécaniquement pour savoir si le syllogisme est concluant ; la déduction est connue par intuition, avec une telle évidence qu'« il se peut qu'on l'omette si on ne l'aperçoit pas, mais que l'intelligence la moins propre au raisonnement ne peut la mal faire ». Le syllogisme est caractérisé par des rapports fixes entre des concepts fixes, rapports qui, perçus ou non, existent ; la déduction est « le mouvement continu et ininterrompu d'une pensée qui perçoit chaque chose, une à une, avec évidence » (AT, X, 369). Il n'y a donc place, dans la déduction cartésienne, que pour des propositions certaines, tandis que le syllogisme admet des propositions probables.

Toutes ces différences s'expliquent aisément, si l'on voit bien que le type de la déduction est la comparaison de deux grandeurs au moyen d'une unité de mesure. « Toute connaissance qui ne s'acquiert pas par l'intuition pure et simple s'acquiert par la comparaison de deux ou plusieurs objets entre eux. [...] En tout raisonnement, c'est seulement par comparaison que nous connaissons précisément la vérité. [...] S'il y a dans l'aimant un genre d'être à quoi notre entendement n'a jamais perçu rien de semblable, il ne faut pas espérer que nous le connaîtrons jamais par le raisonnement » (*Regulae*, XIV). La nature d'une chose inconnue est déterminée au moyen de ses relations avec les choses connues ; comme l'inconnue d'une équation n'est rien en elle-même en dehors de ses relations avec les quantités connues et tire toute sa nature de ces relations, il en est ainsi de toute vérité connue par déduction ; il ne s'agit pas, comme chez Aristote, de chercher si un attribut appartient à un sujet dont la nature est connue d'ailleurs, mais bien de déterminer la nature même du sujet, comme le terme d'une progression est entièrement déterminé grâce à la raison de la progression qui l'engendre. La déduction cartésienne est une solution du problème de la détermination des essences, auquel se heurtait le péripatétisme.

Intuition et déduction ne sont pas la méthode. La méthode indique « comment il faut *faire usage* de l'intuition pour ne pas tomber dans l'erreur contraire à la vérité et comment doit s'opérer la déduction pour que nous parvenions à la connaissance de toutes choses » (*Regulae*, IV). On sait que le mathématicien, pour démontrer une proposition, fait choix, parmi les propositions certaines que l'intuition et la déduction ont mises à sa disposition, de celles qui seront utilisables dans le cas présent ; la vérité nouvelle sera due à la convergence des propositions. Or, ce que Descartes reproche aux mathématiciens, c'est qu'ils ne disent pas comment ils ont opéré ce choix, si bien qu'il paraît être le fruit d'un « heureux hasard » (*Regulae*, IV). Tout le problème de la méthode est de donner des règles à ce choix ; « toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il est nécessaire de tourner son esprit pour découvrir quelque vérité » (*Regulae*, V). Il s'agit d'apprendre non pas à voir la vérité ni à déduire,

mais à choisir infailliblement celles des propositions qui intéressent le problème donné.

On arrive à ce résultat par un exercice que Descartes décrit dans la règle VI. On peut y distinguer trois temps : « Il faut d'abord recueillir sans choix toutes les vérités qui se présentent, puis voir graduellement si l'on en peut déduire quelques autres, et de ces dernières d'autres encore, et ainsi de suite. » Ainsi je déduis les uns des autres des nombres en proportion continue en doublant toujours le précédent. « Cela fait, il faut réfléchir attentivement sur les vérités que l'on a trouvées et examiner avec soin pourquoi l'on a pu trouver les unes plus facilement que les autres et quelles elles sont. » Ainsi, dans la progression précédente, je trouve facilement le terme suivant en doublant le précédent ; mais je trouve plus difficilement la moyenne proportionnelle à intercaler entre les extrêmes 3 et 12, parce qu'il faut, de la proportion qui existe entre 3 et 12, déduire une autre proportion qui permettra de déterminer la moyenne. Enfin (troisième temps), « nous saurons ainsi, quand nous aborderons quelque question déterminée, par quelle recherche il conviendra de commencer ». Ainsi la méthode, d'après les *Regulae*, consisterait avant tout à mettre l'esprit en possession de sortes de schémas qui nous permettront de savoir, devant un problème nouveau, de combien de vérités et de quelles vérités sa solution dépend. Et il s'agit non pas de « les retenir dans sa mémoire [comme les règles du syllogisme], mais de former les esprits de telle sorte que, toutes les fois qu'il sera besoin, ils les découvrent aussitôt ». La découverte de l'ordre ne se fait pas par l'application mécanique d'une règle, mais en fortifiant l'esprit par la pratique de ses facultés spontanées de déduction.

Il suit de là que la méthode doit nous habituer à distinguer entre la chose dont la connaissance ne dépend d'aucune autre et celle dont la connaissance est toujours conditionnelle, entre l'*absolu* et le *relatif*. Les deux notions dépendent d'ailleurs de la nature du problème considéré ; dans une progression géométrique, l'absolu est la raison qui permet d'en déterminer tous les termes ; dans la mesure d'un corps, l'absolu est l'unité de volume ; dans la mesure d'un volume, l'unité d'une longueur ; il est, d'une manière générale, la condition ultime de la solution d'un problème.

Toute la méthode est-elle dans l'ordre ? Au premier abord, l'*énumération* qui fait l'objet de la règle VII paraît être moins une règle de découverte qu'un procédé pratique pour augmenter la portée de l'intuition. On se souvient que la déduction est un mouvement ininterrompu, comme une chaîne de vérités ; après avoir saisi intuitivement le lien qui unit une vérité à sa voisine, l'on peut (et c'est là l'énumération) « parcourir rapidement les différents chaînons pour paraître, presque sans le secours de la mémoire, les saisir d'un seul coup d'œil ». Les évidences successives tendent à se changer en une évidence unique et instantanée où, d'une seule vue, l'on appréhende le lien entre la première vérité et la dernière. Mais l'énumération semble désigner aussi une opération un peu différente : « S'il fallait, dit Descartes, étudier séparément chacune des choses qui ont rapport au but que nous nous proposons, la vie d'aucun homme n'y suffirait, soit parce qu'elles sont trop nombreuses, soit parce que les mêmes reviendraient trop souvent sous nos yeux. » L'énumération est un choix méthodique qui exclut tout ce qui n'est pas nécessaire au problème posé, et qui évite notamment l'examen d'innombrables cas particuliers en réduisant les choses en classes fixes, comme on réduit par exemple toutes les sections coniques à trois classes, selon que le plan qui coupe le cône est perpendiculaire, parallèle ou oblique à son axe.

« Il est à remarquer, écrit Descartes à Mersenne, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons » (AT, III, 260). Là est le trait distinctif de la méthode cartésienne ; à l'ordre réel de production, elle substitue l'ordre qui légitime nos affirmations sur les choses. De là les quatre fameux préceptes du *Discours*, dont il est aisé maintenant de voir le sens : « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle [...], et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. » Ce précepte exclut tout autre source de la connaissance que la lumière naturelle de l'intelligence ; la clarté d'une idée est la présence même de cette idée à l'esprit attentif ; la distinction, c'est une connaissance de ce que l'idée contient en elle, connaissance telle qu'il soit impossible de la confondre avec une autre. Ce n'est certes point la lumière

naturelle qui constitue la méthode ; car l'intuition ni la déduction ne s'apprennent ; mais on peut apprendre à n'employer qu'elles. « Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. Le troisième de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. » Ce sont les deux règles de l'*ordre,* la première prescrivant de dégager les natures simples et l'*absolu* d'un problème (recherche des équations du problème), la seconde se référant d'une manière assez nette à la formation de ces sortes de schèmes de plus en plus composés, que nous fait connaître la *Regulae* (composition des équations). « Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. » C'est l'*énumération* qui recherche méthodiquement tout ce qui est nécessaire et suffisant pour résoudre une question : car, ainsi que le font bien voir les mots ajoutés à la traduction latine du discours *(tam in quaerendis mediis quam in difficultatibus percurrendis),* il ne s'agit pas de reprendre par la mémoire les démonstrations une fois faites, mais de découvrir tout ce qui est nécessaire pour les faire.

III. – La métaphysique

Descartes écrivait à Mersenne, le 15 avril 1630 : « J'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai commencé mes études, et je vous dirais que je n'eusse jamais su trouver les fondements de la physique si je ne les eusse cherchés par cette voie. » Ainsi la métaphysique, qui est la connaissance de Dieu et de soi-même, répond, chez Descartes, à plusieurs exigences : c'est l'obligation d'un chrétien d'employer la raison pour lutter contre les négations des libertins ; de plus la métaphysique est la première question exigée par l'ordre méthodique ; enfin la physique ne peut atteindre la certitude, si elle ne s'appuie sur la métaphysique.

De ces trois raisons, la première nous montre Descartes engagé dans la campagne contre les libertins. On sait l'espèce de mission qu'il avait reçue du cardinal de Bérulle avant sa retraite en Hollande ; et, à cet égard, les *Méditations* sont dans la ligne de cette apologétique rationaliste dont on a vu les débuts au XVIᵉ siècle (t. I, p. 670). Descartes l'a voulu ainsi ; et il répète plusieurs fois qu'il soutient la « cause de Dieu » (AT, III, 240). Il recherche pour ses *Méditations* l'approbation des théologiens de la Sorbonne, et c'est exclusivement à des théologiens qu'il charge Mersenne de les soumettre. Il est clair que sa métaphysique s'insère dans ce mouvement religieux ; et il suffit de signaler l'emploi qu'en ont fait les théologiens philosophes de la seconde moitié du siècle, Bossuet, Arnauld et Malebranche.

Pourtant, c'est là un aspect extérieur de la pensée de Descartes : l'important, c'est la place qu'elle occupe dans le système ; la connaissance de Dieu qu'elle nous donne n'est pas pour Descartes un but, mais un moyen ; Descartes pense que le but qu'il s'était proposé, « porter des jugements solides et vrais sur tous les objets qui se présentent », ne pouvait être atteint sans chercher le fondement de la certitude en Dieu lui-même ; c'est donc la certitude qui est en jeu, la certitude des mathématiques et de la physique, sur lesquelles reposent tous les arts qui concourent au bonheur de l'homme : mécanique, médecine et morale. « Je vous dirai entre nous, écrit-il à Mersenne, que ces six méditations contiennent tous les fondements de ma physique, mais il ne faut pas le dire. » Jamais Descartes n'a fait intervenir spontanément dans le tissu de sa philosophie le moindre dogme spécifiquement chrétien ou catholique. Il a affirmé sa foi non pas en tant que philosophe, mais en tant que citoyen d'un pays attaché à la religion dans laquelle Dieu lui avait fait la grâce de le faire naître. Cet attachement, dont la sincérité est manifeste, implique tout naturellement la conviction qu'aucune vérité philosophique ne peut être incompatible avec la vérité des dogmes révélés (ce qui est l'idée courante des rapports de la foi et de la raison dans le thomisme) ; aussi, lorsque des théologiens critiquent sa théorie de la matière en affirmant qu'elle ne s'accorde pas avec le dogme de la transsubstantiation, Descartes s'efforce de montrer la compatibilité. On voit ainsi de quelle façon oblique et accidentelle s'introduit la préoccupation du

dogme, et combien la vision cartésienne de l'univers en est foncièrement indépendante.

De très bonne heure, le rôle éminent de la métaphysique doit être apparu aux yeux de Descartes. En écrivant les *Regulae*, il annonce qu'il démontrera « quelque jour » certaines des vérités de la foi, c'est-à-dire sans doute l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ; en 1628, alors qu'il n'est pas au clair sur sa physique, il compose un « petit traité de métaphysique ». Le dialogue inachevé *De la Recherche de la Vérité*, écrit sans doute à Stockholm dans la dernière année de sa vie, commence aussi par l'âme raisonnable et par son auteur, d'où l'on peut déduire « ce qu'il y a de plus certain touchant les autres créatures » (AT, X, 505). Dans l'intervalle, cette préoccupation n'a jamais abandonné Descartes : le *Discours* en 1637, les *Méditations*, les *Principes*, dont la première partie, qui est l'exposé de la métaphysique, est intitulée *Principes de la connaissance humaine*, s'accordent en ce point que nulle certitude n'est possible, qui ne s'appuie sur l'existence de Dieu.

Il est difficile d'imaginer combien cette thèse a dû paraître paradoxale aux contemporains de Descartes : dans l'École, l'affirmation de l'existence de Dieu emprunte toute sa certitude à celle des choses sensibles, d'où l'on remonte jusqu'à lui comme d'un effet à une cause ; par une voie inverse, le néoplatonisme part d'une intuition du principe divin, pour aller de Dieu, comme cause, aux choses, comme effets de cette cause. Il semble y avoir là une alternative, à laquelle la pensée de Descartes échappe pourtant ; et les deux premières démarches de sa métaphysique font voir l'impossibilité de l'une et l'autre de ces voies : le doute méthodique, en montrant qu'il n'y a aucune certitude dans les choses sensibles ni même dans les choses mathématiques, empêche d'aller des choses à Dieu ; la théorie des vérités éternelles interdit de dériver l'essence des choses, de Dieu comme modèle.

IV. – La métaphysique *(suite)* : théorie des vérités éternelles

Considérons d'abord cette théorie que Descartes a exposée dans ses lettres dès 1630, mais qu'il n'a pas reprise dans ses œuvres publiées. L'on connaît les vues platoniciennes que nous avons rencontrées si souvent et qui ont traversé le Moyen

Âge et la Renaissance ; l'essence d'une chose créée est une participation à l'essence divine, si bien qu'il n'y a pas d'autre connaissance que celle de l'essence divine, connaissance qui, dégradée, effacée, inadéquate en s'appliquant aux choses créées, ne se perfectionnera, autant qu'il est possible à une créature, que dans la vision illuminative. Il s'ensuit aussi que Dieu est le créateur des existences, mais non celui des essences qui ne sont que des participations à son essence éternelle. Or, Descartes veut que les essences des choses créées soient, non moins que les existences, créées par Dieu : « Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement aussi bien que tout le reste des créatures. C'est, en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter et d'un Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui » (15 avril 1630). Le possible et le bien ne sont pas comme des règles auxquelles se soumet la volonté de Dieu en créant les choses, ce qui limiterait sa toute-puissance ; ne sont possibles que « les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles (mai 1644) », et « la raison de leur bonté dépend de ce qu'il a voulu les faire ». Pourquoi donc un tel attachement à cette liberté de Dieu, dont l'oratorien Gibieuf, ami de Descartes, faisait l'objet d'un ouvrage, paru en 1630 ? C'est que cette théorie est seule compatible avec une connaissance parfaite des essences pour l'entendement fini de l'homme. « Il n'y en [de ces vérités éternelles] a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer. [...] Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu encore que nous la connaissions » (16 avril 1630). En admettant entre Dieu et les essences des choses finies un lien de créature à créateur et non un lien de participation, Descartes rendait donc impossible toute métaphysique ou physique qui aurait l'ambition de déduire rationnellement les formes de l'être et de la connaissance de leur origine première ; et il peut faire de Dieu non plus le modèle, mais le garant de notre entendement, c'est-à-dire, selon le précepte général de sa méthode, suivre non pas l'ordre de production de Dieu aux choses, mais « l'ordre des raisons », qui montre comment une certitude peut engendrer une autre certitude, comment la certitude de l'existence de Dieu est pour nous le principe de tout autre certitude.

V. – La métaphysique *(suite)* : le doute et le « Cogito »

Dans les trois exposés que Descartes a donnés au public de sa métaphysique (*Discours*, IVe partie, *Méditations* et *Principes*, livre Ier), il a toujours suivi le même ordre : le doute sur l'existence des choses matérielles et sur la certitude des mathématiques, la certitude inébranlable du *Je pense donc je suis*, la démonstration de l'existence de Dieu, la garantie que cette existence apporte à ceux de nos jugements qui sont fondés sur des idées claires et distinctes, les certitudes qui en résultent sur l'essence de l'âme qui est la pensée, sur l'essence du corps qui est l'étendue, et sur l'existence des choses matérielles. La métaphysique va donc du doute à la certitude, ou plutôt d'un premier jugement certain, impliqué dans le doute même, le *Cogito*, à des jugements certains de plus en plus nombreux ; car seule la certitude peut produire la certitude.

Les académiciens et les sceptiques, depuis le IIIe siècle avant notre ère, avaient accumulé les raisons de douter des choses sensibles. Descartes reprend ces raisons : dans les illusions des sens, dans les rêves, nous croyons vraies des choses que nous estimons ensuite être fausses, raison suffisante pour nous méfier des sens qui nous ont une fois trompés. Mais si ses arguments sont les mêmes que ceux des sceptiques, ses intentions sont bien différentes. C'est dans sa réponse au sensualiste Hobbes qu'il a donné la raison de ce doute : « Je m'en [des raisons de douter] suis servi en partie pour préparer les esprits des lecteurs à considérer les choses intellectuelles et à les distinguer des corporelles, à quoi elles m'ont toujours semblé très nécessaires » ; et il déclare dans l'*Abrégé des méditations* : « Il [le doute] nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens », détachement qui est la condition même de la certitude.

Le doute concernant les choses matérielles est donc un doute méthodique, une ascèse, comparable à l'effort du prisonnier de Platon pour se tourner vers la lumière ; et Descartes utilise le scepticisme pour prendre conscience, dans le néant du sensible, de la réalité spirituelle. Les théologiens qui firent des objections à Descartes ne s'y sont pas trompés, et les objec-

tions contre le doute lui vinrent non pas d'eux mais des sensualistes Hobbes et Gassendi.

Le doute cartésien, en un sens, va bien plus loin que le doute sceptique : car, une fois établie une raison de douter, si légère qu'elle soit, Descartes n'hésite pas à supposer d'autres raisons qui accroissent et portent à son comble ce doute léger, procédant en cela, dit-il à Gassendi, comme ceux qui « prennent des choses fausses pour véritables, afin d'éclaircir davantage la vérité », par exemple les géomètres qui « ajoutent de nouvelles lignes à des figures données ». C'est ainsi que devient possible le « doute hyperbolique » qui porte sur les propositions mathématiques : ce doute, si extraordinaire, puisqu'il amène à tenir pour incertaines les connaissances considérées comme les plus certaines de toutes, est possible, moyennant l'hypothèse d'un « malin génie » auquel on accorde la toute-puissance ; cette puissance supposée est telle qu'il peut faire que je me trompe « toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile ». Ce sont donc les connaissances données dans les *Regulae* comme intuitives, dont l'hypothèse du malin génie amène à douter. Mais comment concevoir la possibilité même d'un pareil doute si l'on ne songe au Dieu de Descartes qui a décrété les vérités éternelles par sa toute-puissance ? Si nous supposons, au lieu de Dieu, dont nous ne connaissons pas encore l'existence, un génie qui a la même puissance, mais qui est « malin », il sera capable de changer la vérité des choses à l'instant même où nous les percevons, et de faire ainsi que nous nous trompions.

En un autre sens, le doute cartésien va pourtant moins loin que celui des sceptiques : il s'arrête devant les « notions si simples que, d'elles-mêmes, elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe (*Principes*, I, 10) », telles que les notions de pensée ou d'existence, ou les notions communes, par exemple ce principe : il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet. En outre, il est d'une nature différente du doute sceptique ; car tandis que le sceptique s'en tient au doute, Descartes veut que l'on convienne de considérer comme effectivement fausses toutes les propositions qui donnent la moindre occa-

sion de doute, ne laissant ainsi aucun milieu entre la certitude et l'absence de certitude.

Ce doute n'aurait pas d'issue, si Descartes, comme les philosophes antérieurs, envisageait seulement ses objets, puisque ce sont tous les objets de la connaissance, les intelligibles comme les sensibles ; il ne peut donc, comme le prisonnier de Platon, se tourner vers un monde de réalités qui échapperaient au doute. Mais il considère cette incertitude en elle-même, en tant qu'elle est une pensée et ma pensée ; sous cet aspect, mon doute, qui est ma pensée, est lié à l'existence de ce moi qui pense ; je ne puis apercevoir que je pense sans voir avec certitude que je suis : *Cogito ergo sum.* Si je venais à douter de cette liaison, ce doute emporterait à nouveau mon affirmation ; et toutes les raisons de doute que j'ai pu me donner, doute sur les choses sensibles, existence d'un malin génie, ne sont que de nouvelles raisons de répéter cette affirmation. La certitude de mon existence comme pensée est la condition de mon doute. Ainsi Descartes arrive à un premier jugement d'existence, en substituant à la vaine recherche des objets la réflexion sur cela même qui recherche.

La fonction du *Cogito* chez Descartes est double : il donne un type exemplaire d'une proposition certaine, et il prépare la distinction radicale de l'âme et du corps. Le *Cogito* est certain, parce que je perçois clairement et distinctement la liaison entre ma pensée et mon existence : je puis donc considérer comme vrai tout ce que je percevrai avec la même évidence. Cette évidence porte sur une liaison, une déduction, un progrès d'une notion à une autre notion, de la notion de ma pensée à celle de mon existence. Il ne s'agit pas d'une identité comme celle que les métaphysiques anciennes, de Parménide à Plotin, essayaient d'établir entre la pensée et l'être, cherchant à atteindre la réalité totale de l'univers à l'intérieur de la pensée : il ne faut pas chercher dans le *Cogito* cette sorte d'appréhension totale du réel, que Plotin trouvait dans l'intuition par elle-même d'une âme coétendue à toute réalité. Descartes nous en avertit : le *Cogito* n'est pas « une illustration de l'esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement » (AT, V, 133) ; il est tout au plus « une preuve de la capacité de notre âme à recevoir de Dieu une connaissance intuitive ». Et surtout il témoigne

que l'esprit peut avoir une certitude entière et complète d'un objet particulier sans une certitude totale portant sur le réel tout entier. C'est là une condition d'application de la méthode : l'esprit humain est si limité qu'il ne peut percevoir distinctement à la fois qu'un très petit nombre d'objets ; la certitude doit être instantanée pour être effective ; si l'esprit, comme l'ont cru encore, après Descartes, bien des métaphysiciens, était tel qu'il n'eût de certitude sur rien s'il n'avait de certitude sur tout, une science certaine deviendrait impossible.

C'est en ce sens seulement que le *Cogito* est le type de tout autre certitude qui pourrait être atteinte. Mais il ne s'ensuit pas du tout que ces certitudes devront être atteintes par la même voie, à savoir par la réflexion sur soi ; par la réflexion sur sa pensée, Descartes ne trouve et ne trouvera d'autre existence que l'existence de sa propre pensée ; et ce n'est nullement de là qu'il déduira l'existence de Dieu ni celle de la matière. Le *Cogito* n'a rien à voir avec un idéalisme qui chercherait à déterminer progressivement toutes les formes de la réalité comme des conditions de la réflexion du moi sur lui-même.

La seconde fonction du *Cogito* dans le système est de préparer la distinction de l'âme et du corps sur laquelle repose toute la physique de Descartes. Je me connais en tant qu'être pensant et uniquement comme tel ; sans doute par le *Cogito* tout seul, je ne suis encore savoir si je ne suis pas aussi une matière, un feu subtil ou toute autre chose ; je me connais en tant qu'être pensant, je ne sais pas encore si je ne suis qu'un être pensant. Il n'en reste pas moins que nous pouvons avoir la certitude de notre être comme être qui pense, qui sent, qui veut, sans rien savoir de l'existence du corps. Il faut distinguer entre le mécanisme de ces actes, qui suppose peut-être des conditions corporelles que j'ignore entièrement, et le fait que nous les « apercevons immédiatement par nous-mêmes », caractère commun selon lequel « non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser » (*Principes*, I, 9). Ce serait une faute de chercher à définir l'opération de l'esprit d'après l'objet auquel elle a rapport. Ainsi les corps passent pour être connus par la sensation ; mais si je cherche comment je connais un morceau de cire qui, d'abord odorant, dur et froid, perd toutes ces qualités par la fusion, comment je connais sa flexibilité qui est la capacité de recevoir une infinité de changements de

figure, je m'aperçois bien que je ne le connais ni par les sens (puisque toutes ses qualités sensibles changent d'un état à l'autre), ni par l'imagination (qui ne peut saisir une infinité de figures), mais « par la seule inspection de l'esprit ». L'action de l'esprit n'est donc point définie par son objet ou limitée par lui ; *le corps n'est pas connu par la sensation* : affirmation d'une portée immense ; il n'y a pas, comme tout le platonisme inhérent à la pensée médiévale l'avait admis, une réalité corporelle, objet des sens, et une réalité intelligible, objet de l'intellect ou entendement. L'entendement n'est pas déterminé du dehors par ses objets, mais du dedans par son exigence interne de clarté et de distinction.

Lorsque les théologiens connurent le *Cogito* de Descartes, Arnauld ne manqua pas de remarquer que saint Augustin avait dit la même chose ; il s'est servi en effet de cette pensée : *« Si fallor, sum »*, pour échapper au scepticisme ; de plus, au *De Trinitate*, il a démontré par elle que l'âme est spirituelle et distincte du corps. Par elle encore, il fait voir en l'âme l'image de la Trinité divine. Il n'est guère douteux que Descartes a connu les textes d'Augustin. Mais le *Cogito*, chez saint Augustin, ne termine pas un doute comparable au doute méthodique de Descartes et n'amorce pas une recherche comme la physique ; s'il a subi, consciemment ou non son influence, il a utilisé sa pensée, comme il utiliserait un théorème d'Euclide dans une démonstration de sa *Géométrie*. L'important n'est pas une vérité aussi simple et aisée à connaître, mais l'usage qu'on en fait. Pour en juger, il faut, comme l'a dit Pascal à ce propos, « sonder comme cette pensée est logée en son auteur ». Augustin en saisit des conséquences immédiates : l'acquisition d'une certitude et la spiritualité de l'âme ; il n'y voit pas la « suite admirable de conséquences » qui en fait le « principe ferme et soutenu d'une physique entière[3] ».

VI. – La métaphysique *(suite)* : l'existence de Dieu

La certitude du *Cogito* se borne à l'existence de notre propre pensée. Au premier abord, Descartes semble rester tout à fait dans la ligne du scepticisme, lorsque, ayant réduit toute notre

3. *De l'esprit géométrique*, éd. minor Brunschvicg, p. 192.

connaissance aux idées qui sont en nous, il définit l'idée comme un simple mode de la pensée, la pensée étant à l'idée comme « un morceau de cire » aux « diverses figures qu'il peut recevoir ». Dès lors, l'idée, c'est « tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit », c'est-à-dire aussi bien un vouloir et une crainte (« lorsque je veux et que je crains, parce que je conçois en même temps que je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées ») tout autant que l'idée d'un triangle ou l'idée d'un arbre. Les idées, à ce titre, dans leur réalité formelle ou essentielle, sont toutes égales et ne supposent point autre chose que ma pensée : c'est là le solipsisme du sceptique, réduisant toutes choses aux manières d'être de son moi, sans faire de différence entre une émotion et la notion d'un objet.

C'est par une tout autre voie que Descartes sort du doute. Le doute est un acte de la volonté par lequel nous retirons les jugements d'existence que nous avions portés spontanément sur les choses. Cet acte laisse inaltérées les idées par lesquelles nous nous représentons ces choses ; les croyances ont changé, mais non pas les notions ; le doute est fait pour nous accoutumer non pas à ne pas sentir, à ne pas percevoir, à ne pas lier des idées, mais à ne pas croire que les objets de ces sensations, de ces perceptions, de ces liaisons existent.

Nos idées (le mot *idée* signifiait dans le langage des philosophes, hérité de Platon, « les formes de l'entendement divin » et les modèles des choses) continuent pourtant à être des représentations ou des images des choses ; elles ont une « réalité objective » qui est l'être de la chose représentée, en tant que cet être est dans l'esprit. Or, il y a d'une part les idées qui représentent de « vraies et immuables natures », comme celles qu'utilisent les géomètres, celle du triangle par exemple ou de l'étendue ; d'autre part, les idées comme celles du chaud et du froid, dont on ne peut dire si elles représentent une nature positive ou une privation.

Voilà donc découverte, entre nos idées mêmes, une différence de valeur, qui est décisive et n'admet pas la « suspension » des sceptiques. Remarquons que les idées de la seconde classe sont celles qui, avant le doute, nous imposaient, en quelque sorte par leur force et leur vivacité, la croyance à leur existence ; or, ce sont ces idées (celle du chaud et du froid, par exemple, bases de la physique péripatéticienne) que Des-

cartes va impitoyablement exclure de sa physique ; tandis qu'il n'admettra, comme ayant droit à l'existence, que les idées de la première classe. La distinction des deux sortes d'idées est donc un des moments (et peut-être le principal) de ce vaste mouvement de bascule par lequel Descartes transforme la physique, jusqu'ici science des qualités sensibles, obscures et fuyantes, en une science qui ne considère plus que de vraies et immuables natures. Mais aussi trouvons-nous là même une des grosses difficultés du système ; à ce moment de son exposé, ce n'est pas en se référant à leur emploi futur et à leur fécondité dans la physique que Descartes a droit de leur reconnaître une valeur supérieure ; c'est, avant le développement méthodique dont elles seront le point de départ, en les considérant en elles-mêmes. Il est trop clair que Descartes connaissait cet emploi au moment où il a médité sur la métaphysique ; mais il est clair aussi qu'il a voulu y prouver la valeur des principes en eux-mêmes, indépendamment de leur application. Il se rend sans doute bien compte que la fécondité explicative d'un principe suffit à lui conférer une « certitude morale » et que, en dehors de toute métaphysique, les principes du mécanisme, s'ils servent à expliquer beaucoup des phénomènes de la nature, auraient ce genre de certitude ; mais ce n'est qu'en « s'appuyant sur la métaphysique » qu'on peut leur donner une « certitude plus que morale » (*Principes*, liv. IV, art. 205). Et c'est pourquoi Descartes est amené, avant même d'être sorti du doute, à séparer de tout ce qu'il y a de trouble et de confus dans les objets des sens, de tout ce qu'il y a d'arbitraire et d'irrégulier dans ceux de l'imagination, ces natures vraies et immuables dont il trouve un exemple familier dans les objets des mathématiques.

L'*innéisme* de Descartes ne fait que formuler cette séparation ; il veut dire qu'il y a des idées avec lesquelles l'intellect commence à penser en les tirant de son propre fonds ; il affirme l'indépendance et l'intériorité de la série des pensées méthodiquement enchaînées par opposition à la série arbitraire des impressions des sens et de l'imagination. L'innéisme n'est pas cette doctrine étrange que Locke a voulu réfuter, la doctrine d'une expérience interne actuelle et constante de tous les principes de nos connaissances. L'innéité des idées consiste dans la disposition et, pour ainsi dire, la vocation que l'entendement a à les penser ; elles sont innées en nous

comme la goutte et la gravelle sont héréditaires dans certaines familles. Comme la réminiscence de Platon, l'innéisme signifie l'indépendance de l'intellect dans ses recherches. Il s'agit moins d'une question d'origine, qui est écartée, on l'a vu, par les conditions du problème, que d'une question de valeur.

Que sont donc ces vraies et immuables natures dont la réalité objective est dans l'esprit ? Grâce à l'ascèse du doute méthodique, grâce aussi aux mathématiques, grâce à la manière dont sont éliminées les idées confuses des sens, comme celle du chaud, Descartes ne laisse plus passer que les objets de l'entendement pur, qui sont objets d'une connaissance très facile, et même très commune et vulgaire, comme celle du nombre, de la pensée, du mouvement, de l'étendue ; les essences, au lieu d'être, comme chez Aristote, atteintes difficilement et toujours incomplètement par un long travail, sont saisies immédiatement comme points de départ.

C'est la considération de cette réalité objective qui conduit Descartes à l'existence de Dieu. Quant à leurs objets, les idées ne sont pas toutes égales, mais il y a plus de perfection dans les unes que dans les autres, dans l'idée d'un ange par exemple que dans celle d'un homme. La question de savoir comment les idées sont comparables à ce point de vue est difficile à résoudre. L'important pour Descartes est que cette comparaison suppose, en tout cas, l'idée de l'être absolument parfait, qui est comme le terme auquel se réfèrent toutes nos comparaisons. Cette « véritable idée » était secrètement présente dès le début de la méditation métaphysique : « Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien par la comparaison duquel je connaîtrai les défauts de ma nature ? » Ainsi l'idée de parfait et d'infini non seulement est une « idée fort claire et fort distincte », puisqu'elle contient plus de réalité objective qu'aucune autre, mais elle est la première et la plus claire de toutes, et c'est relativement à elle que je conçois les êtres finis et limités : on ne peut donc dire, avec les théologiens des deuxième et quatrième objections, qu'elle est fabriquée par l'esprit qui augmente et réunit arbitrairement, en un être fictif, les perfections dont il a l'idée.

De là un premier argument pour prouver l'existence de Dieu. Il s'appuie sur l'énoncé suivant du principe de causalité : « Il y a au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet. » On reconnaîtra ici la vieille maxime aristotélicienne : « Un être en puissance ne peut passer à l'acte que sous l'influence d'un être en acte. » Un effet ne peut avoir d'autre perfection que celle que lui donne sa cause : cette formule ne peut avoir de sens plausible que si la cause est conçue comme un être en acte, et l'effet comme résidant dans un être en puissance qui reçoit cette influence (l'airain ne peut devenir de lui-même statue). De ce principe, Descartes fait application aux idées de notre pensée, considérées à titre d'effet : « Il y a au moins autant de réalité formelle dans la cause d'une idée qu'il y a de réalité objective en cette idée même » ; l'idée d'un mécanisme nouveau d'horlogerie ne saurait naître chez n'importe qui, mais dans la pensée d'un artisan naturellement doué et bien instruit. Donc, pour savoir si nos idées représentent et exigent une réalité « formelle » différente de notre pensée, c'est-à-dire l'existence d'un être hors de la pensée, il suffit d'examiner si nous avons assez de réalité ou de perfection pour être les auteurs de ces idées. Or, il est manifeste que, nous qui sommes des êtres imparfaits, nous ne pouvons être l'auteur de l'idée de l'être parfait ; seul l'être parfait a assez de réalité pour la produire en nous ; il est donc nécessaire qu'il existe avec les infinies perfections dont nous avons l'idée.

Cette preuve est d'ailleurs confirmée par l'argumentation suivante : je suis un être imparfait et j'ai l'idée d'un être parfait ; il s'ensuit que je ne puis me concevoir comme l'auteur de mon être ; car, si j'avais le pouvoir de me créer, j'aurais *a fortiori* celui de me donner toutes les perfections dont j'ai l'idée ; je puis éliminer pour la même raison les causes qui seraient moins parfaites que Dieu (puisqu'elles auraient dû se donner toutes les perfections), et aussi mes parents qui ne sont causes que de mon corps ; reste que je sois créé par l'être parfait. Preuve en apparence semblable à la preuve *a contingentia mundi,* qui part d'un effet fini quelconque pour remonter à la cause première, mais bien différente puisque Descartes part d'une pensée finie qui possède l'idée de cette cause première.

Voilà donc établies deux existences : celle de moi-même en tant qu'être pensant, et celle de Dieu en dehors de moi.

Ce qu'il importe de remarquer, ce qui fait, malgré le matériel étranger qu'il emploie, l'originalité radicale de Descartes, c'est ceci : c'est seulement de choses dont nous avons une idée claire et distincte que l'existence peut être établie ; ainsi la pensée ou l'être parfait. Dans l'aristotélisme, c'était une maxime de méthode que l'existence devait être prouvée avant la recherche de l'essence, sous peine de ne rechercher que des chimères, comme le bouc-cerf : ce qui implique que le jugement d'existence peut-être porté avant qu'on sache ce qu'est la chose dont on affirme l'existence ; attitude toute conforme à celle du sens commun, qui, par là même, est forcé d'admettre beaucoup de notions obscures et mal définies. Or, le doute méthodique a banni de l'existence, au regard de l'esprit humain, tout objet d'une idée obscure et confuse : on ne peut porter de jugements certains d'existence que si les sujets en sont des idées claires et distinctes. Si Descartes peut se passer de l'existence pour poser l'essence, c'est qu'il a un moyen, que n'avait pas Aristote, de distinguer les « vraies natures » des chimères de l'imagination. En n'admettant à l'existence que les objets des idées claires, on atteint une réalité où la pensée est en quelque sorte chez elle et peut se livrer à son essor méthodique, sans crainte d'être submergée par un océan de réalités étrangères et impénétrables à l'esprit.

De cette intention de Descartes, la preuve de l'existence de Dieu est un témoignage, mais elle est aussi un moyen de la mettre en œuvre. Rappelons, en effet, que le doute hyperbolique montrait dans le malin génie un être capable d'introduire l'erreur au-dedans même de notre pensée claire et distincte ; c'était dire que la pensée n'était nulle part chez elle. Or, la démonstration de l'existence de Dieu vient anéantir la force de ce doute ; la connaissance de cette vraie nature qu'est l'idée de l'être parfait nous montre que le malin génie était une chimère de notre imagination, car si un être est tout-puissant, il a en même temps toutes les autres perfections, et il ne saurait être malicieux ni trompeur. L'existence de cet être bon nous est donc une garantie que nous ne pouvons nous tromper dans les choses que nous avons une fois perçues clairement et distinctement. Si « un athée ne peut être géomètre », c'est parce qu'il n'a pas cette garantie de certitude. Si nous commettons des erreurs, ce n'est pas la faute de l'entendement, mais celle de la volonté. Notre entendement

est fini : c'est-à-dire qu'il a des idées obscures et confuses à côté d'idées claires et distinctes. Notre volonté est infinie : c'est-à-dire que nous avons l'entière liberté d'adhérer ou de ne pas adhérer aux liaisons d'idées que nous présente l'entendement. Le jugement n'est pas la connaissance d'un rapport, mais bien l'acte de la volonté qui adhère. Nous sommes libres de faire en sorte que, seule, la lumière de notre entendement détermine le consentement de notre volonté ; le doute méthodique en est la preuve, et il n'est que l'application de ce précepte.

Il y a là un véritable tournant de la pensée philosophique. C'était une idée familière au thomisme que la vérité perçue par l'entendement humain avait son fondement dans l'entendement divin : « La vérité incréée et l'entendement divin ne sont ni mesurés ni produits ; mais ils mesurent et produisent une double vérité, l'une dans les choses, l'autre dans notre âme. » Si effacées qu'elles soient, nos notions sont donc des images des raisons intelligibles des choses, telles qu'elles sont en Dieu : notre connaissance, garantie parce qu'elle est un reflet de l'entendement divin, est donc naturellement tournée vers son origine, et notre véritable vocation est dans la vie éternelle, où ce reflet deviendra vision. Au contraire, la connaissance intellectuelle, chez Descartes, n'est à aucun degré une participation quelconque à l'entendement divin ; et c'est le moment de rappeler que, pour lui, les essences qui sont l'objet de l'entendement humain sont des créatures de Dieu. Il suit de là que Dieu est garant de nos connaissances, non par un attribut qui se rapporte à son entendement, mais par des attributs qui se rapportent à son pouvoir créateur, la toute-puissance et la bonté. La vocation de l'entendement humain n'est pas alors de consommer, dans la vie éternelle, la vision des essences ; la connaissance claire et distincte, qui était un point d'arrivée et un but lorsque ces essences étaient prises pour des reflets de celles qui sont dans l'entendement divin, est maintenant un point de départ pour l'esprit qui en recherche les combinaisons et les effets. La vue de Descartes porte en avant, vers la constitution d'une connaissance méthodique des choses, non en arrière, vers leur origine transcendante ; la destinée naturelle de l'entendement n'a point pour complément une destinée surnaturelle, et la pensée de l'éblouissante vision promise aux élus n'offusque en rien la

parfaite clarté de nos sciences humaines. La science va non de l'obscur au clair, mais du clair au clair. Descartes, qui a rattaché notre science à Dieu, au point de dire qu'un athée ne peut être géomètre, l'a donc en même temps radicalement séparée de toute visée théologique, en la mettant toute sur le plan d'un entendement humain, dont la certitude nous est garantie par Dieu.

Mais Descartes avait-il le droit de sortir ainsi de son doute ? C'est ce que plusieurs de ses contemporains ont contesté ; ils ont découvert chez lui un cercle vicieux ; car on ne peut démontrer l'existence de Dieu qu'en se fiant à l'évidence des idées claires et distinctes ; et l'on ne peut se fier à cette évidence que si l'existence de Dieu a été démontrée. Descartes, répondant à l'objection, dit qu'il y a deux espèces de certitude, celle des axiomes, qui sont connus d'une simple vue, et dont on ne peut douter, et celle de la science, qui consiste en des conclusions dépendant de raisonnements assez longs ; dans ces raisonnements nous pouvons saisir successivement chacune des propositions qui les composent et son lien à la précédente ; mais arrivés à la conclusion, nous nous souvenons bien que nous avons perçu les premières propositions avec évidence, mais nous ne les percevons plus actuellement. Or, la garantie divine est inutile pour les axiomes et nécessaire seulement pour la science.

Cette réponse de Descartes est elle-même embarrassante. D'abord, si la preuve de l'existence de Dieu est, comme il paraît bien, un raisonnement assez long et compliqué, le cercle vicieux persiste. De plus, Descartes paraît avoir étendu le doute beaucoup plus loin qu'il ne le suppose en sa réponse ; quand il disait qu'on peut douter du résultat des opérations les plus simples, telles que compter les côtés d'un carré, il ne le bornait certes pas aux conclusions d'un raisonnement. Enfin, même ces deux difficultés levées, il resterait que Descartes ne peut avoir voulu dire, comme on le dit parfois, que Dieu garantit la mémoire ; car rien n'empêchera la mémoire d'être faillible, de nous porter à croire que nous avons perçu une évidence alors qu'il n'en est rien ; la fidélité de la mémoire ne dépend que de notre attention.

Quant au premier point, aux preuves de l'existence de dieu, Descartes pense avoir trouvé une preuve qui nous la présente avec l'évidence d'un axiome : c'est celle qui, exposée

la première dans le *Discours*, est la dernière dans les *Méditations*, et que l'on appelle d'habitude *preuve ontologique* ; l'existence de Dieu y est tirée de sa notion même, à la manière dont une propriété d'un triangle est tirée de la définition de cette figure. Dès que l'on a compris en effet que Dieu est l'être qui possède toutes les perfections, puisque l'existence est une perfection, on voit de suite que Dieu possède l'existence. L'existence est une perfection : l'existence implique en effet une puissance positive qui appartient soit à la chose même qui existe, soit à celle qui lui a conféré l'existence. Mais Dieu, dans son idée, se montre à nous comme une puissance infinie ; dire qu'il n'existe pas, c'est dire qu'il y aurait en lui quelque puissance non réalisée, c'est dire qu'il n'est donc pas absolument parfait, ce qui est contradictoire. À cet égard, Dieu est cause de soi *(causa sui)*, puissance qui produit sa propre existence. Or, c'est de cette preuve que Descartes dit qu'il ne pense pas « que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude ». Si l'existence de Dieu acquiert ainsi la certitude d'un axiome, la première difficulté tombe.

Reste la seconde, puisque le doute hyperbolique paraît s'étendre même aux axiomes. Ici il faut indiquer une distinction, que Descartes a faite avec précision, en répondant à Régius. Régius lui ayant objecté que la garantie divine n'était pas nécessaire pour les axiomes dont la vérité est claire et manifeste par elle-même, il répond : « Je l'accorde aussi *pour tout le temps qu'ils sont clairement compris* » (22 mai 1640). Il n'est donc pas possible de douter d'une vérité, aux instants mêmes où on la perçoit avec évidence ; mais on ne peut nullement en conclure, tant que l'on ne connaît pas la nature de Dieu, que la même proposition, fût-elle un axiome, nous apparaîtra avec la même évidence. Ce que garantissent la bonté et l'immutabilité de Dieu, c'est la constance de l'évidence à travers le temps ; dès lors (à condition bien entendu que notre souvenir soit fidèle), il suffira que nous nous souvenions d'avoir perçu une proposition avec évidence pour être sûrs qu'elle est vraie. La certitude provient d'une vision instantanée, et les instants successifs sont en eux-mêmes si indépendants les uns des autres que nous ne pourrions conclure de ce qu'est pour nous la vérité en un moment à ce qu'elle sera

au moment suivant, si nous n'avions, pour lier cette poussière d'instants, l'immutabilité divine[4].

VII. – La métaphysique *(suite)* : l'âme et le corps

Ce n'est pas sans motif que Descartes insiste tant sur la nécessité de lever des doutes qui ont une raison « si légère et si métaphysique » ; la certitude de sa physique est à ce prix, et cette physique va apparaître à ses contemporains comme un tissu de paradoxes. Le résultat de la théologie de Descartes est celui-ci : les idées claires et distinctes de l'entendement humain sont la mesure des choses et nous indiquent les natures dont elles sont composées ; et le reproche constant qui lui est fait est le suivant : l'homme n'a pas le droit de faire de la pensée, selon le mot de Gassendi, « la règle de la vérité des choses ». Ainsi Descartes est présenté par ses adversaires comme un nouveau Protagoras qui ne s'appuie sur rien de solide et de résistant.

Il répond avec assurance à Gassendi : « Oui la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception qu'il a d'une chose doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-dire que tous les jugements qu'il en fait doivent être conformes à cette perception pour être bons. »

Je puis avoir une idée claire et distincte de moi-même en tant qu'être pensant, et je puis concevoir cet être pensant sans y faire entrer aucune notion du corps. J'ai donc le droit, d'après la règle, de dire que mon âme est une substance pensante complètement distincte du corps. – Quoi ! objecte Arnauld, parce que je puis acquérir quelque connaissance de moi-même sans la connaissance du corps, puis-je affirmer que je ne me trompe point quand j'exclus le corps de l'essence de mon âme ? – Sans doute, puisque attribuer la matérialité à l'âme, ce serait lui conférer un attribut qui n'entre pour rien dans la connaissance que nous en avons ; il n'y a donc aucune raison de le faire. La spiritualité de l'âme et sa distinction du corps sont donc des vérités rationnelles et dérivées de leurs notions.

4. Cf. Jean WAHL, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, 1920.

Le corps, de son côté, est distinct de l'âme, et il ne contient en sa substance que ce qui peut faire par soi-même l'objet d'une idée claire et distincte à part de tout autre idée : telle est l'étendue à trois dimensions, l'objet des géomètres ; comme je la conçois effectivement pouvant exister en soi, elle est donc cette substance matérielle que les physiciens ont tant cherchée ; et je dois évidemment prendre pour règle de ne lui accorder d'autres propriétés que celles qui impliquent l'étendue, telles que la figure et le mouvement, et de lui refuser toutes ces qualités : pesanteur, légèreté, chaud, froid, dont l'esprit n'a qu'une idée obscure et confuse et qui ne nous apparaissent nullement comme des modes de l'étendue.

Sans doute, objectera Régius, nous pouvons concevoir la substance pensante, seulement comme pensante, et rien ne nous force à attribuer l'étendue à la même substance ; mais rien non plus ne nous en empêche, « puisque ces attributs, pensée et étendue, ne sont pas opposés mais simplement divers. » Objection qui semble déjà entrevoir la doctrine de Spinoza, et à laquelle Descartes ne peut répondre qu'en montrant que la pensée et l'étendue sont chacune un attribut essentiel, et qu'une substance ne peut avoir qu'un attribut de ce genre. « Pour ce qui est de ces sortes d'attributs qui constituent la nature des choses on ne peut pas dire que ceux qui sont divers et qui ne sont en aucune façon compris dans la notion l'un de l'autre conviennent à un seul et même sujet ; car c'est de même que si l'on disait qu'un seul et même sujet a deux natures diverses. » Mais comment peut-on dire d'un attribut qu'il constitue la nature d'une chose ? C'est que cet attribut est « la raison commune en laquelle convient » tout ce que l'on pourra dire de la substance, par exemple ici que le corps est susceptible de figure et de mouvement.

Il y a dans ce dualisme quelque chose de complètement nouveau : sans doute, le péripatétisme, d'une part, connaissait une pensée séparée du corps ; et, d'autre part, la physique corpusculaire de Démocrite donnait des explications mécaniques qui ne faisaient pas intervenir l'âme. Mais d'abord le mot *pensée* chez Descartes ne veut pas dire la même chose que chez Aristote. « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même

chose ici que penser. » Chez Aristote, l'intellect pensant était séparé de fonctions actives ou sensitives qui, elles, exigeaient le corps ; mais le doute méthodique a prouvé que l'acte de sentir et de vouloir ne supposait nullement l'existence du corps : c'est donc l'âme tout entière et dans toutes ses fonctions, qui est spirituelle et pensante, à tel point qu'il faut qu'« elle pense toujours ».

Quant à Démocrite, son mécanisme ne se contente pas de ne pas faire intervenir une âme spirituelle dans l'explication des choses ; il nie encore complètement l'existence de cette âme. Ce que Descartes exclut par raison de méthode, Démocrite et Épicure le rejettent par raison de système. Ajoutons que la physique corpusculaire de Descartes, dont nous allons bientôt parler, a pour point de départ non les idées obscures de l'atome et du vide, mais l'idée claire de l'étendue.

Nous sommes assurés que la substance pensante existe et qu'elle est distincte du corps ; nous savons que Dieu existe ; mais, bien que nous connaissions l'essence du corps, qui est l'étendue, nous ignorons encore s'il existe des corps hors de nous. L'existence du corps n'est pas évidente ; elle n'est pas comprise en son idée et celle-ci n'a point de perfections telles qu'elle n'ait pu être produite par nous. Reste la très forte inclination naturelle que nous avons à croire à cette existence ; mais le doute n'a-t-il pas démontré que cette inclination ne forçait pas l'adhésion et qu'elle pouvait être équilibrée par des raisons contraires et tout aussi fortes ? La situation n'est pourtant plus la même, après que nous connaissons Dieu ; cet être parfait n'a pu vouloir que notre inclination naturelle nous égare, et sa bonté nous est donc ici encore une garantie. Telle est la preuve cartésienne de l'existence des corps. Elle est assez déconcertante, puisqu'elle attribue à la nature, au penchant, à l'inclination, une vertu qui ne semblait devoir appartenir qu'aux idées claires et distinctes. Pour en apprécier la portée, il faut remarquer que nous avons en nous une faculté, l'imagination, dont l'existence n'est nullement nécessaire à l'être pensant comme tel : très distincte de l'entendement, elle ne perçoit ses objets comme présents, que grâce à « une particulière contention d'esprit », inutile à l'intellection ; il est aussi facile de saisir par l'intellect un myriagone qu'un pentagone, et par exemple de connaître avec certitude la somme des angles de chacun des deux ; mais

l'image du premier est au contraire tout à fait confuse, tandis qu'on imagine aisément le second. Une bonne partie de la mathématique universelle a d'ailleurs servi à dégager la pensée mathématique de l'imagination des figures. L'imagination apparaît donc toujours comme étrangère à ce qu'il y a de foncier dans l'esprit, comme une sorte de gêne et de trouble qui ne saurait s'expliquer que par une force extérieure à l'esprit. Donc, si paradoxal que cela puisse sembler, l'affirmation de l'existence des choses extérieures repose sur la présence en nous d'idées obscures et confuses qui n'entrent pour rien dans l'idée claire et distincte de l'étendue qui constitue l'essence de ces mêmes choses.

VIII. – La physique

Si l'on voulait exposer la physique de Descartes, au point de vue de sa contribution effective à l'histoire de cette science, il conviendrait d'isoler de la métaphysique, dans laquelle il a voulu les impliquer, un certain nombre de découvertes, qui, par leur origine, en sont tout à fait indépendantes puisqu'elles sont antérieures à 1627, c'est-à-dire à l'époque où il chercha dans la métaphysique un appui à sa physique. La loi de la vitesse de la chute des corps qu'il expose à Beeckmann dès 1619 est une recherche mathématique qui suppose la loi d'inertie (la conservation dans le mobile du mouvement acquis) et qui n'a rien à voir avec la cause de la gravité qu'il exposera plus tard. La loi de l'égalité du sinus de l'angle d'incidence et de l'angle de réfraction qui a été le point de départ des règles de la fabrication des lentilles a été découverte par lui dès 1626, par une expérience qu'il décrit, et bien indépendamment de la prétendue démonstration qu'il en donne, en 1637, dans sa *Dioptrique*. Au mois d'octobre 1637, il écrit, pour Huyghens, une « explication des engins à l'aide desquels on peut, avec une petite force, lever un fardeau fort pesant » ; ce petit traité des machines où il définit l'effet de la force (action ou travail) uniquement par le déplacement qu'elle produit dans l'unité de masse et sans tenir compte de la vitesse du mouvement, fait intervenir des notions générales qu'il n'employa jamais dans sa physique.

Ce genre de recherches aboutissait à des lois naturelles à forme mathématique, du même type que celles de Képler ou de Galilée ; guidé par la seule expérience et la seule technique mathématique (Descartes employait en 1619, pour exprimer la loi de la chute des graves, la méthode des indivisibles du géomètre Cavalieri), il n'impliquait aucune hypothèse sur la constitution de la matière. Cette orientation vers l'expression mathématique des lois de la nature disparaît dans la physique définitive de Descartes : on ne trouve dans les deux derniers livres des *Principes* aucune formule mathématique, mais la description de combinaisons mécaniques capables de produire les effets constatés par l'expérience. Descartes paraît convaincu que la prodigieuse complication des causes empêche d'arriver à des effets s'exprimant en des formules simples : il ne poursuit pas ses recherches sur la loi de la chute des graves, et il taxe d'erreur la loi de l'isochronisme des oscillations du pendule. D'où cette anomalie étrange : Descartes, inventeur d'une géométrie analytique, qui deviendra plus tard l'indispensable instrument du physicien, n'en trouve pas le moindre emploi dans sa physique.

Notons ce contraste si bien signalé par Pierre Boutroux[5] : Képler, qui fait intervenir, dans la vision de l'univers, des considérations esthétiques, Galilée dont la pensée sur le principe d'inertie reste indécise, découvrent des lois précises, qui permettent une rigoureuse prévision des phénomènes. Descartes, dont tout l'effort porte sur la rigueur et la précision des principes, tels qu'ils sont exposés au deuxième livre de ses *Principes de la Philosophie*, arrive, aux troisième et quatrième livres, à décrire des mécanismes qui expliquent les choses en gros, mais ne permettent aucune prévision. Ce sont ces principes que nous devons maintenant exposer.

L'essence de la matière est l'étendue : il s'ensuit qu'elle est infinie en petitesse comme en grandeur (c'est-à-dire qu'il faut rejeter à la fois les atomes insécables de Démocrite et le monde fini d'Aristote), qu'elle est une (c'est-à-dire qu'il faut rejeter toute distinction entre la matière des choses célestes et celle des éléments). Un corps n'est qu'une portion limitée de l'étendue, et deux corps ne peuvent se distinguer entre eux que par leur figure et par leur position. Lorsque l'un des

5. *Revue de métaphysique*, novembre 1921.

deux est supposé en repos, et lorsque la position du second par rapport au premier n'est jamais la même en différents instants, il est dit en mouvement. Chacun des corps est d'ailleurs impénétrable, ce qui veut dire que deux corps ne peuvent être à la même place.

Le problème physique consistera à réduire tous les effets et propriétés des corps que nous fait connaître l'expérience à une combinaison de corps donnés en figure et en position relative et animés de certains mouvements, combinaison pareille à celle que nous pouvons voir dans les artifices mécaniques inventés par l'homme. C'est sur le modèle de ces artifices que Descartes imagine la constitution intime des corps naturels. « à quoi, dit-il en parlant de ses explications mécaniques, l'exemple de plusieurs corps composés par l'artifice des hommes m'a beaucoup servi ; car je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux ou ressorts, ou autres instruments qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles de mécanique appartiennent à la métaphysique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles » (*Principes*, IV, 203).

La mécanique n'était connue par les Anciens que comme l'ensemble de procédés permettant à l'homme de produire des mouvements « violents », par exemple de lever des poids au moyen d'un levier ou d'un treuil ; elle n'existait donc qu'à l'échelle humaine. La physique était, par opposition, l'étude des mouvements « naturels », tels que la chute, c'est-à-dire d'un mouvement spontané qui, s'il n'y a pas d'obstacle, dirige le grave vers son lieu naturel, le centre du monde. Or, dans un monde infini, il n'y a plus de centre, plus de lieu naturel, donc plus aucun moyen de distinguer entre des mouvements naturels et des mouvements violents. Dès lors aussi on conçoit la nécessité de la loi d'inertie : un corps est incapable, de lui-même, de changer son état de repos ou de mouvement ; s'il est en repos, il y restera indéfiniment, et s'il est en mouvement, il continuera indéfiniment à se mouvoir d'un mou-

vement rectiligne et uniforme, à moins que cet état ne change par le choc d'un corps extérieur. Le choc est la seule cause du changement d'état, et cette cause est éminemment mécanique. La structure mécanique est donc tout à fait indépendante de l'échelle de grandeur, et il faut nous la représenter dans l'invisible par analogie avec les mécanismes que nous expérimentons à l'échelle visible.

C'est cette analogie qui faisait, aux yeux des contemporains de Descartes, la véritable difficulté de sa physique : « Vu qu'en la nature, lui écrivait Morin, il se peut trouver tant d'effets qui n'ont point de semblables, comme entre autres ceux de l'aimant. Et si je vous disais ce que je sais des influences célestes, c'est bien encore tout autre chose, vu qu'elles ne reçoivent en leur manière d'agir d'autres comparaisons que Dieu même » (AT, II, 411). C'est à des physiciens de cet esprit que Descartes songeait lorsque, en 1628, dans les *Règles*, il parlait de ceux qui, à chaque effet nouveau, sont « persuadés qu'il leur faut chercher une nouvelle espèce d'êtres inconnue d'eux auparavant ».

Le mécanisme de Descartes est donc un mécanisme du choc, le choc étant la seule action modificatrice de l'état des corps. Il faut ajouter que l'action de choc est instantanée, c'est-à-dire qu'elle modifie l'état du corps choqué à l'instant même où elle a lieu. La physique de Descartes ne connaît d'autre action qu'instantanée ; et, de même que le doute méthodique a éliminé toute autre certitude que celle de l'évidence immédiatement perçue, sa physique élimine toute force dont l'action aurait besoin de durée pour dérouler ses effets. L'action même de la lumière est instantanée, et elle se transmet du corps lumineux à l'œil, à la manière dont une impulsion se transmet d'un bout à l'autre d'un bâton rigide. Ce point est de telle importance pour Descartes qu'il va jusqu'à dire que « si l'expérience sensible montrait un retard quelconque, toute sa philosophie serait détruite à fond » (AT, I, 308). (On sait que la vitesse de propagation de la lumière ne fut démontrée par Roemer qu'en 1675.) En effet, le moindre retard supposerait une discontinuité et un vide dans l'intervalle entre la lumière et l'œil.

Comment ces instants, sans aucune force pour se continuer l'un dans l'autre, sont-ils rattachés l'un à l'autre ? Par une loi de permanence, reposant sur l'immutabilité et la constance

de Dieu, loi qui correspond dans la physique à ce qu'est, dans la théorie de la connaissance, la garantie divine de l'évidence. C'est la célèbre loi de la conservation de la quantité de mouvement : dans tous les instants du temps, la quantité de mouvement imprimé par Dieu à l'univers au premier instant reste identique ; la quantité de mouvement d'un corps est le produit de la masse (évalué selon la grandeur géométrique du corps) par la vitesse. L'état de l'univers dans un instant est donc équivalent à l'état de l'univers en n'importe quel autre instant : toutes les difficultés inhérentes au changement sont éliminées.

Il ne reste d'autres modifications que les modifications, elles-mêmes instantanées, dues au choc. Les sept lois du choc sont dominées par la règle qui veut que la quantité de mouvement soit la même après et avant le choc. Elles enseignent comment la quantité de mouvement se répartit entre les deux corps après le choc et comment la direction change.

Si deux corps (supposés parfaitement durs) sont égaux et animés d'une égale vitesse, chacun rejaillit après le choc avec la même vitesse et dans une direction opposée. Si l'un d'eux est plus grand et s'ils ont même vitesse, le plus grand continue dans la même direction et avec la même vitesse, le plus petit garde même vitesse et prend une direction opposée. S'ils sont égaux et si l'un d'eux est plus rapide, le moins rapide rejaillit, et le plus rapide garde sa direction ; de plus, ils prennent une vitesse égale, le plus rapide cédant au moins rapide la moitié du surplus de sa vitesse. Si l'un est plus grand que l'autre, et si le plus grand est en repos, le plus petit rejaillit en conservant son mouvement, et le plus grand reste immobile. Si, dans les mêmes conditions, c'est le plus petit qui est en repos, le plus grand continue son mouvement dans la même direction, entraînant le plus petit auquel il transfère une partie de son mouvement. S'ils sont égaux, et si l'un est en repos et l'autre en mouvement, le corps en mouvement rejaillit, mais en perdant le quart de son mouvement qu'il cède à l'autre. Si les deux corps vont dans le même sens et si l'un a plus de vitesse que l'autre, à l'instant où il l'atteint, deux cas sont possibles : si la quantité de mouvement du plus lent dépasse celle du plus rapide, le plus rapide rejaillit en gardant son mouvement ; dans le cas contraire, le plus rapide entraîne le plus lent, en lui communiquant une partie de son mouvement.

Ces « lois de la nature », d'ailleurs inexactes, s'appliquent à un cas idéal ; car elles supposent que les deux corps considérés sont parfaitement durs ; fiction qui, reconnaît Descartes, n'est admise que « pour que les choses puissent tomber sous l'examen mathématique ». Autre fiction : ces corps ne subissent aucune influence de la part des corps qui les avoisinent, ce qui est impossible dans le plein. Tandis que la loi d'attraction de Newton, qui, au XVIII[e] siècle, sera considérée comme le type d'une loi de la nature, est issue de l'expérience et peut amener à la prévision et à la découverte des phénomènes, les lois du choc, connues par la raison, sont privées de toute puissance déductive. Nul entendement humain ne peut prévoir tous les chocs que subit un corps, à un instant donné, de la part des corps environnants, ni par conséquent prévoir sa vitesse et sa direction à l'instant suivant. De même que l'art humain ne peut reproduire les mécanismes naturels à cause de leur complication, de même qu'« on peut bien faire une machine qui se soutienne en l'air comme un oiseau, *metaphysice loquendo* (car les oiseaux même, au moins selon moi sont de telles machines) mais non pas *physice* ou *moraliter loquendo*, pour ce qu'il y faudrait des ressorts si subtils et ensemble si forts qu'ils ne sauraient être fabriqués par un homme » (AT, III, 163), de même on peut dire que tout se fait par choc, mais sans déterminer le détail.

La nature de la matière, telle que la conçoit Descartes, entraîne la nécessité des tourbillons : dans le plein, le seul mouvement possible est en effet le mouvement tourbillonnaire ; quand un corps laisse sa place à celui qui le chasse, ce second doit prendre celle d'un autre, celui-ci celle d'un troisième, et ainsi de suite jusqu'au dernier qui devra occuper à l'instant même la place laissée vacante par le premier. Descartes compare le mouvement circulaire d'un des corps du tourbillon à celui d'une pierre dans une fronde : la pierre serait à chaque instant animée d'un mouvement rectiligne selon la tangente à sa trajectoire, si elle n'était maintenue par le sac qui la contient ; de la même manière, il faut que le corps qui est dans un tourbillon soit sans cesse pressé vers le centre par les corps voisins qui s'opposent à son mouvement rectiligne selon la tangente.

Notre système solaire, avec ses planètes, vient d'un de ces tourbillons dont le soleil occupe le centre. Descartes en

raconte ainsi la genèse : si l'on suppose que la matière de ce tourbillon était d'abord formée de corps à peu près égaux, ces corps, en se mouvant, devront sans cesse trouver une opposition à leur mouvement, de telle sorte que leurs angles s'arrondissent et qu'ils deviennent des boules. Des raclures de ces boules s'engendre la matière subtile ou *premier élément*, capable par sa ténuité et son agitation de remplir tous les interstices des boules entre elles et de prendre toutes les formes : les boules elles-mêmes constituent le *second élément*. La matière subtile, se glissant ainsi à travers les boules du second élément, tend toujours à s'échapper du centre du tourbillon vers sa périphérie : la lumière n'est rien que cet effort de la matière subtile, que nous sentons lorsqu'elle presse sur notre œil ; comme il n'y a pas de vide possible, le premier élément qui s'échappe du centre est d'ailleurs remplacé immédiatement par d'autres corpuscules du premier élément. Le premier élément produit donc la lumière, et le second élément la matière des cieux.

Les particules du premier élément, placées dans les interstices des boules du second, ont la forme d'un triangle curviligne avec des concavités ou cannelures ; si ces particules sont obligées de s'arrêter, elles se souderont les unes aux autres par leurs cannelures, et ainsi se formera peu à peu une matière grossière, une sorte de croûte, telle que nous la présentent les taches du Soleil et les planètes solides telles que la Terre : c'est le *troisième élément*, formé de particules de forme très variée, les unes branchues, les autres longues, les autres à peu près rondes, ayant en somme entre elles autant de différences que les atomes de Démocrite, dont elles ont d'ailleurs le rôle ; car c'est par une liaison de particules de forme déterminée que Descartes explique les divers corps que l'on voit sur la Terre. Avec sa matière subtile, ses cieux liquides et sa matière solide aux parties de laquelle il peut donner les formes qu'il veut, Descartes se flatte de construire des mécanismes expliquant tous les phénomènes terrestres : pesanteur, lumière, chaleur, marées, constitution chimique des corps, aimant. Nous ne suivrons pas ces explications de détail.

De ce « roman des tourbillons », comme disent ses adversaires, nous devons saisir l'esprit. Le point le plus remarquable c'est que, pour expliquer l'état actuel de notre univers, il part d'un état de choses (la division de la matière en corpuscules

d'égale dimension) qu'il choisit aussi arbitrairement que le géomètre choisit ses suppositions.

« Il importe fort peu, dit-il à ce sujet, de quelle façon je suppose que la matière ait été disposée au commencement, puisque à peine peut-on en imaginer aucune de laquelle on ne puisse prouver que par ces lois elle doit continuellement se changer jusqu'à ce qu'enfin elle compose un monde entièrement semblable à celui-ci [...], ces lois étant cause que la matière doit prendre successivement toutes les formes » (*Principes*, III, art. 45).

Par là Descartes dégage la physique de la hantise du cosmos hellénique, c'est-à-dire de l'image d'un certain état privilégié des choses qui satisfait à nos besoins esthétiques et qui ne peut être produit et maintenu que grâce à l'action d'une intelligence, hantise dont même des physiciens comme Képler et Galilée n'étaient pas exempts. Il n'y a pas d'état privilégié, puisque tous les états sont équivalents ; il n'y a donc aucune place en physique pour la recherche des causes finales et pour la considération du meilleur. « Quand bien même nous supposerions le chaos des poètes, on pourrait toujours démontrer que par leur moyen [des lois de la nature] cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre qui est à présent dans le monde. »

Le physicien ne pouvait être libéré de l'idée fixe du cosmos qu'en imaginant une théorie qui fût pour ainsi dire trop ample pour l'expérience et qui dépassât l'explication du donné : on peut déduire des principes une infinité d'effets tout différents de ceux qui ont été réalisés, à peu près comme un horloger, avec les mêmes moyens, peut combiner des mouvements très distincts de ceux qu'il a effectivement imaginés.

Mais c'est précisément ce défaut d'ajustement avec l'expérience qui donne à l'expérience le rôle indispensable qu'elle prend dans la physique cartésienne. L'on peut bien dire *a priori* que l'univers est fait d'une matière unique, divisible, animée de mouvements circulaires, et que le mouvement se conserve. « Mais nous n'avons pu déterminer de même façon combien sont grandes les parties auxquelles cette matière est divisée, ni quelle est la vitesse dont elles se meuvent, ni quels cercles elles décrivent : car, ces choses ayant pu être ordonnées par Dieu d'une infinité de façons, c'est par la seule expérience et non par la force du raisonnement qu'on peut savoir laquelle

de ces façons il a choisie » (*Principes*, III, 46). Le physicien, avec ses principes, n'aurait donc aucune chance de tomber sur la combinaison actuellement réalisée (puisqu'il y a une infinité de pareilles combinaisons), et il doit aller « au-devant des causes par les effets ».

L'expérience, en chaque cas, indique le problème particulier que les principes doivent donner le moyen de résoudre : point de cosmologie, si l'on ne commence d'abord, avec les astronomes, par décrire exactement les apparences célestes ; point de théorie de l'aimant avant d'avoir énoncé en détail des propriétés de l'aimant découvertes par des expérimentateurs tels que Gilbert. À ce point de vue la théorie marche exactement de pair avec l'expérience ; Descartes l'a dit nettement dans les *Regulae* : « Le physicien ne peut répondre à cette question : Qu'est-ce que l'aimant ? mais seulement à celle-ci : Qu'est-ce que l'aimant, étant donné les expériences faites par Gilbert ? »

Aussi importe-t-il que les expériences soient aussi nombreuses et précises que possible. Descartes a toujours eu le goût de l'expérience associée au raisonnement : il a commencé, nous l'avons vu, par des problèmes de mathématiques appliquées : musique, barologie, dioptrique. Il a fort estimé Bacon et jugé qu'il n'y avait plus « rien à dire » après les règles qu'il avait données sur la manière de faire les expériences utiles. « Une histoire des apparences célestes, écrit-il en 1632, selon la méthode de Verulamius, sans y mettre aucune raison ni hypothèse [...], serait un ouvrage plus utile au public qu'il ne semble peut-être d'abord, et qui me soulagerait de beaucoup de peine. » Descartes a toujours ainsi provoqué les expérimentateurs ; à la fin du *Discours*, il demande aux princes de subvenir aux fortes dépenses auxquelles obligeraient les expériences nécessaires pour le progrès des sciences. Lui-même il a été, dans sa retraite d'Egmond, grand amateur de recherches anatomiques, et il a pratiqué les dissections. En somme, ce rationaliste n'a jamais désavoué le mépris que lui inspirent, dans les *Regulae*, ces astronomes qui étudient la nature des cieux sans en avoir observé les mouvements, qui étudient les mécaniques en dehors de la physique, et qui pensent, en négligeant les expériences, tirer la vérité de leurs cerveaux.

Toutefois il faut faire ici une distinction : entre les expériences précises, accompagnées de mesure et de calcul, telles

que les astronomes les pratiquaient depuis longtemps et telles que Galilée et Pascal en donnaient l'exemple, et les expériences qui racontent ce que les sens perçoivent immédiatement et qui n'ont d'exactitude que qualitative, il y a un monde. Celles du premier genre suggèrent des lois numériques sur le phénomène précis qu'elles étudient, lois qui permettent des prévisions capables d'être confirmées ou infirmées par de nouvelles expériences. Celles du second genre, étant descriptives, ne peuvent amener qu'à des théories qui sont elles-mêmes descriptives, qui ne prennent pas la forme mathématique et qui, partant, ne permettent pas la prévision. Or, ce sont des expériences du second genre que Descartes utilise seules dans sa physique, dans celle des *Principes* du moins. Sa description du ciel, celle des marées ou celle de l'aimant ne contiennent aucune donnée numérique précise [6] : mais aussi les structures mécaniques qu'il imagine pour rendre compte des divers phénomènes sont simplement décrites, comme dira Pascal, « en gros », et non pas avec un détail sur les dimensions et les rapports qui permette la déduction mathématique : expliquer les marées par la pression de la lune ne permet pas d'indiquer l'allure précise du phénomène.

Aussi bien, n'est-ce pas cela que cherche Descartes. Son dédain pour les expériences accompagnées de mesures précises a les mêmes raisons profondes que son détachement de la recherche des lois à forme mathématique. Ces expériences ne peuvent être qu'inutiles dans un monde tel que le sien ; la simplicité des lois mathématiques n'est possible que dans un univers où des causes, telles que la pesanteur et la gravitation universelle, agissent en petit nombre et toujours de la même façon : expérience accompagnée de mesure, lois à forme mathématique, physique des forces centrales vont ensemble. Le mécanisme du choc, avec son infinie complication, rend précaire toute tentative de mathématisation de la nature.

Pourtant, lorsque Descartes n'est pas le théoricien des *Principes*, on le voit, selon la tradition qui mène, par Roberval, Pascal et Huyghens, jusqu'à Newton, employer le calcul pour

6. Ou bien, si elles sont précises, elles sont inexactes ; les distances astronomiques qu'il accepte, par exemple, sont très inférieures à la réalité. Cf. P. Busco, *Les Cosmogonies modernes*, Paris, 1924, p. 20, note.

déterminer numériquement certains effets et faire appel à l'expérience pour contrôler les résultats du calcul, par exemple dans sa correspondance avec Mersenne et Cavendish sur la découverte d'un pendule simple, isochrone d'un pendule composé : après avoir déterminé mathématiquement la longueur du pendule simple (en employant d'ailleurs des méthodes d'intégration qui dépassent les limites qu'il s'était assignées dans la *Géométrie*), il ne s'en croit pas moins forcé de répondre aux objections, tirées des expériences qui, d'après Cavendish, montreraient l'inexactitude du résultat. Mais encore exige-t-il que ces expériences soient des mesures précises et donne-t-il la règle suivante qui est, en effet, celle du véritable expérimentateur : « Je crois que la principale adresse qu'on puisse employer, en l'examen des expériences, consiste à choisir celles qui dépendent le moins de causes diverses, et desquelles on peut le plus aisément découvrir les vraies raisons » (AT, IV, 392) ; règle si juste mais strictement inapplicable à un univers comme le sien, où il n'est rien qui ne dépende d'une infinité de causes.

Le savant, chez Descartes, déborde donc sans cesse le théoricien. Mais ce n'est pas le cas dans les ouvrages destinés au public, où l'expérience garde toujours le rôle que nous avons marqué.

IX. – La physiologie

Le *Traité du Monde*, écrit de 1629 à 1632, se terminait par des chapitres sur l'homme dont le *Discours* donne, en sa cinquième partie, un échantillon, sur les mouvements du cœur ; en 1648 (AT, XI, 221), il écrivait cette description du corps humain publiée par Clerselier en 1664 sous le titre : *De la formation du fœtus* ; Descartes y étendait son mécanisme à l'explication des fonctions du corps humain, « la digestion des viandes, le battement du pouls, la distribution des cinq sens ». « J'anatomise maintenant, écrit-il à Mersenne, les têtes de divers animaux pour expliquer en quoi consistent l'imagination et la mémoire » (AT, I, 263). Que les corps des animaux et des hommes sont assimilables à des machines ou automates, c'est là une notion qui, fréquente dans la philosophie grecque, même chez Platon et chez Aristote, laisse des traces pendant

tout le Moyen Âge. Pourtant, l'idée que le corps est une machine est liée traditionnellement à cette autre idée qu'il est un instrument pour une âme qui s'en sert comme ferait un mécanicien. Rien de pareil chez Descartes, où l'on voit la machine se construire et fonctionner en vertu des lois universelles de la nature, et sans avoir besoin, pour ainsi dire, d'un mécanicien particulier. De là, la possibilité de la fameuse théorie des animaux-machines, qui supprime chez l'animal toute âme directrice. Cette théorie, rendue possible par le mécanisme universel, résulte de plus de sa conception de l'âme comme substance pensante distincte du corps ; en retirant à l'âme toute fonction vitale et animale, en faisant d'elle une pure pensée capable de réflexion sur soi, Descartes a, en effet, éliminé tous les motifs qui conduisaient à attribuer une âme à l'animal.

Toute la physiologie de Descartes repose sur la découverte expérimentale qu'Harvey venait de faire de la circulation du sang. Le suc des viandes, se transformant en sang dans le foie, est apporté à la cavité droite du cœur par la veine cave, de là au poumon par la veine artérieuse, puis à la cavité gauche du cœur par l'artère veineuse, enfin distribué à toutes les parties du corps par la grande artère et toutes ses ramifications. Mais si Descartes est d'accord avec Harvey sur le fait du mouvement circulatoire, il diffère entièrement de lui sur la cause de ce mouvement. Harvey considère le cœur comme un propulseur qui, en se resserrant, chasse le sang qui est en lui dans les artères, tandis qu'en se dilatant, il attire celui qui est dans les veines : c'est le mouvement du cœur (systole et diastole) qui cause le mouvement du sang. Descartes, en restant à l'antique conception d'Aristote, voit dans le cœur un foyer de chaleur capable de dilater le sang qui entre dans ses cavités ; le sang, ainsi dilaté, dilate à son tour la cavité du cœur dans laquelle il est, jusqu'à ce qu'il trouve une issue par la veine artérieuse, quand il est dans la cavité droite, et par la grande artère, quand il est dans la cavité gauche ; le mouvement du cœur n'est donc plus le principe du mouvement du sang, mais il est le résultat, passivement subi, de la dilatation du sang, qu'il a produite par sa chaleur. Il s'ensuit que Descartes, contrairement à Harvey et contrairement aux faits, renverse l'ordre réel des mouvements du cœur, en admettant qu'il se dilate dans la systole (au moment où le sang s'échappe par la grande

artère) et qu'il se contracte dans la diastole (quand le sang lui arrive par la veine cave).

Cette erreur n'est pas accidentelle ; elle est liée à tout le système physiologique de Descartes qui, après avoir critiqué Harvey, ajoute en effet : « Il importe si fort de connaître la vraie cause du mouvement du cœur que, sans cela il est impossible de rien savoir touchant la théorie de la médecine » (AT, XI, 245). C'est en effet grâce à cette erreur que revit la traditionnelle théorie des esprits animaux et que, avec elle, toutes les fonctions appelées aujourd'hui fonctions de relation se trouvent liées au phénomène de la circulation du sang. Car « les parties de ce sang les plus agitées et les plus vives étant portées au cerveau par les artères qui viennent du cœur le plus en ligne droite de toutes, composent comme un air ou un vent très subtil qu'on nomme les *esprits animaux* ; lesquels, dilatant le cerveau, le rendent propre à recevoir les impressions des objets extérieurs et aussi celles de l'âme, c'est-à-dire à être l'organe ou le siège du sens commun, de l'imagination et de la mémoire. Puis ce même air ou ces mêmes esprits coulent du cerveau par les nerfs dans tous les muscles, au moyen de quoi ils disposent ces nerfs à servir d'organes aux sens extérieurs ; et enflant diversement les muscles, donnent le mouvement à tous les membres » (AT, XI, 227). Tous ces effets dépendent de la chaleur du cœur, chaleur « qui est comme le grand ressort et le principe de tous les mouvements » du corps.

En définitive le corps, chez Descartes, se compose d'un système de canaux et de cavités par où circule le sang, différemment modifié, suivant qu'il est plus ou moins réchauffé : ces tubes ou cavités sont de simples contenants qui n'ont pas de rôle plus actif que n'en peuvent avoir de pareils organes dans une machine artificielle, et qui reçoivent passivement les effets de la dilatation du sang ou des esprits ; la chaleur du cœur est elle-même le principe dernier de ces effets.

C'est en ce domaine que le défaut d'expérience se fait le plus vivement sentir. « M. Descartes, écrit un peu plus tard l'anatomiste Sténon, connaissait trop bien les défauts de l'histoire que nous avons de l'homme, pour entreprendre d'en expliquer la véritable composition. Aussi n'entreprend-il pas de le faire dans son traité de l'homme, mais de nous expliquer une machine qui fasse toutes les actions dont les hommes sont

capables » ; et s'adressant aux cartésiens qui vont plus loin que le maître, il ajoute : « Pour ceux qui entreprennent de démontrer que l'homme de M. Descartes est fait comme les autres hommes, l'expérience de l'anatomie leur fera voir que cette entreprise ne leur saurait réussir. »[7]

X. – La morale

La sagesse, but de la philosophie, est atteinte lorsque « l'intelligence montre d'abord à la volonté le parti qu'elle doit prendre ». Mais il y a une espèce de conflit entre l'urgence de la morale, puisque l'action ne souffre pas de retard, et les exigences de la méthode et de l'ordre, qui nous enseignent que la « connaissance parfaite de toutes les autres sciences est nécessairement antérieure à la connaissance de la morale ». C'est ce conflit que prétend résoudre la « morale par provision », dont Descartes, dans le *Discours*, déclare s'être formé les règles en 1618, en même temps qu'il s'était rendu compte de la vanité des sciences, « afin, dit-il, que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements ».

Les maximes de cette morale, énoncées dans la troisième partie du *Discours*, ne sont pas pourtant, il s'en faut, dénuées de motifs rationnels : « La première était d'obéir aux lois et coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en tout autre chose, suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre. » Descartes recommande ici le conformisme social, parce que « le plus utile » est de se régler selon ceux avec lesquels on a à vivre ; et la modération, parce que les opinions les plus modérées sont « les plus commodes pour la pratique ». « Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si

7. Nic. Stenon, *Discours sur l'anatomie du cerveau*, *Œuvres*, édition de Copenhague, 1912, t. II, p. 7.

elles eussent été très assurées. » Constance qui, ne prenant pas ses racines dans la certitude des opinions, s'appuie pourtant sur une « vérité très certaine », c'est que l'inconstance dans la conduite, qui dérive de l'instabilité dans les opinions, ne laisse aucune place à la tranquillité de l'âme, mais produit sans cesse remords et repentir. « Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ; et généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait de notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible. » Attitude suffisante pour supprimer les désirs qui ne peuvent être satisfaits « et ainsi pour me rendre content ».

La morale provisoire est donc l'art de vivre heureux, malgré le doute qui persiste dans nos jugements sur les choses, mais qui n'atteint en aucune manière les conditions de notre bonheur. Conformisme social, constance dans la volonté, modération dans les désirs, ces règles d'une sagesse, dont on voit aisément les origines dans le paganisme antique, étaient celles même que des moralistes, comme Du Vair, Montaigne ou Charron, avaient reconnues indépendantes du heurt et du conflit des opinions spéculatives. Ce qu'il y a de provisoire dans cette morale, ce ne sont pas précisément ces règles : nous les retrouverons identiques lorsque, après avoir constitué sa métaphysique et sa physique, Descartes reprend, selon l'ordre, les questions morales dans les lettres à la princesse Élisabeth, la correspondance avec Chanut et dans le traité des Passions ; leur vérité reste indépendante du doute ou de la certitude en matière spéculative. Mais dans sa morale définitive, Descartes appuiera ces vérités sur une conception raisonnée et méthodique de l'homme.

Dans la connaissance de l'homme comme en tout le reste, Descartes suit l'« ordre des raisons » et non pas l'« ordre des matières », ce qui fait que la notion de l'homme se forme d'éléments clairs et distincts, qui se découvrent l'un après l'autre à mesure des progrès de la déduction. Métaphysique, connaissance de la distinction de l'âme et du corps, connaissance de leur union, autant de progrès dans la connaissance,

autant d'éléments nouveaux dans la notion que l'homme se fait de lui-même.

L'homme se définit d'abord à titre de substance pensante et spirituelle ; mais, chez Descartes, la sensation, la passion, la volonté sont modes de la pensée, au même titre que les notions de l'entendement : passions et sensations non seulement n'impliquent pas une nouvelle âme sensitive en surajoutant à l'âme intellectuelle, mais même ne sont que des aspects de la fonction pensante. Dans la pensée même, Descartes distingue deux groupes de modes : les passions et les actions ; le mot *passion* désigne d'une manière générale tout ce qui est donné à la pensée sans action de sa part, c'est-à-dire aussi bien les notions claires et distinctes de l'entendement, étendue ou pensée, et les axiomes premiers, que les sensations et les passions proprement dites, désir ou colère ; le mot *action* désigne uniquement la volonté libre par laquelle nous pouvons juger ou nous abstenir de juger, c'est-à-dire donner ou refuser notre adhésion aux liaisons d'idées qui nous sont présentées par l'imagination, l'entendement ou les sens. Nos connaissances sont limitées et finies : en revanche notre volonté est « infinie » comme celle de Dieu, c'est-à-dire libre de donner ou de refuser son adhésion.

Toute la philosophie cartésienne suppose cette volonté infinie dont la liberté nous est prouvée par un sentiment vif interne : les premières démarches du philosophe, la ferme et constante résolution de n'adhérer qu'à l'évidence, le doute méthodique qui en est le résultat, sont le fruit d'une initiative de la volonté ; et la philosophie ne sépare pas l'extension des connaissances de la culture du jugement. Or, le jugement, s'assujettissant à l'entendement, amène au « souverain bien considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi », qui est « la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse ».

La physique, à son tour, ajoute à la connaissance de l'homme en lui donnant une idée claire et distincte de son corps et du monde dont il fait partie ; ici, l'homme est purement et simplement machine, obéissant aux lois générales de la nature, sans que la substance pensante intervienne en rien ; la mécanique des esprits animaux qui, émanés du cœur et montés au cerveau, se répandent de là à travers les nerfs dans les muscles dont ils produisent le mouvement, est de même

nature que la mécanique de n'importe quel fluide matériel. Mais la connaissance de ce monde illimité et de ce mécanisme universel dont notre corps est une infime partie nous amène à juger raisonnablement des événements du monde extérieur et des accidents qui nous arrivent à nous-mêmes. Elle détruit la fausse idée d'un monde qui a dans l'homme sa fin : « Car si on s'imagine qu'au-delà des cieux il n'y a rien que des espaces imaginaires, et que tous les cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure, et cette vie notre meilleure [...], et entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries. » Cette négation de la finalité anthropomorphique n'est pas du tout la négation de la providence divine : rien n'est moins incompatible que la suppression de la recherche des causes finales en physique, et la croyance à la providence de Dieu sur ce mécanisme qu'il a créé et qu'il conserve. « Tout est conduit par la providence divine », et « nous devons penser qu'à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons, sans erreur, désirer qu'il arrive d'autre façon. » C'est le fatum des stoïciens et la résignation qui l'accompagne, mais ajusté à la raison et sans la fausse idée d'une finalité favorable à l'homme.

La métaphysique, qui use des notions de l'entendement pur, nous fait connaître l'âme et son auteur ; la physique qui s'aide de l'imagination nous donne une idée claire et distincte du corps ; mais il suffit de nous laisser aller à la « relâche des sens » pour savoir que l'homme est autre chose qu'une âme et un corps, qu'il est aussi une âme unie à un corps, et d'une union si intime que le composé est une unité par soi ; cette union consiste en une interaction : action du corps sur l'âme dans la sensation et la passion, action de l'âme sur le corps dans l'acte volontaire. Si ce rapport d'action à passion mérite le nom d'*union*, c'est parce qu'il est naturel et parce qu'il échappe complètement à la connaissance de l'âme : en effet l'âme, en éprouvant la passion, ignore complètement le mécanisme des esprits animaux qui l'a produite en elle ; en voulant, elle ne sait rien du mécanisme compliqué par lequel elle remue le bras ou la jambe ; ce n'est pas la raison, c'est la

nature qui a institué ces rapports. Ils ont d'ailleurs un mode spécial d'intelligibilité : la finalité ; Descartes l'avait exclue de la physique ; mais elle règne souverainement dans l'union de l'âme et du corps, qui est voulue par la nature pour la conservation de notre être ; elle entre formellement dans la définition des passions : non seulement les passions sont définies, comme dépendant de causes corporelles « dont on sent les effets comme en l'âme même, et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter » ; mais encore les passions ne sont pleinement comprises que si l'on voit leur utilité, qui consiste « en ce qu'elles fortifient et font durer des pensées, lesquelles il est bon qu'elle [l'âme] conserve et qui pourraient sans cela facilement en être effacées ». La même finalité naturelle se retrouve dans les mouvements corporels qui exécutent spontanément les décisions volontaires ; c'est ainsi que le réflexe pupillaire dépend de la volonté « nonobstant qu'il soit ordinairement ignoré de ceux qui le font, car il ne laisse pas pour cela d'être dépendant et de suivre la volonté qu'ils ont de bien voir ; ainsi que les mouvements des lèvres et de la langue, qui servent à prononcer les paroles, se nomment volontaires, à cause qu'ils suivent de la volonté qu'on a de parler, nonobstant qu'on ignore souvent quels ils doivent être pour servir à la prononciation de chaque lettre » (AT, VI, 107).

Cette notion de l'union de l'âme et du corps, qui a été vivement critiquée par Spinoza, Malebranche et Leibniz, mais que Descartes considère comme aussi « primitive » et légitime que celles de la pensée et de l'étendue, nous montre mieux la nature de l'intelligibilité chez Descartes. Dieu n'est pas trompeur : toute l'erreur vient de nous, de la manière dont nous employons les notions en dehors de la sphère où elles doivent l'être. La physique a été faussée pour avoir usé de qualités sensibles, de forces, de formes substantielles, de finalité ; mais ce n'est pas en elles-mêmes que ces notions sont illusoires (comme le croira plus tard Spinoza) ; et, si on les rapporte à l'union de l'âme et du corps, on en verra la vérité : les qualités sensibles servent à avertir l'âme des dangers du corps ; la notion de force ou de forme substantielle, qui nous représente un être spirituel agissant à l'intérieur d'un être étendu, est vraie dès qu'on l'applique à l'union de l'âme et du corps ; la finalité naturelle qu'il y a en cette union fait que

même nos désirs et nos besoins naturels ne nous trompent pas sinon par accident ; si, par exemple, un hydropique ressent encore la soif, alors qu'il lui est nuisible de boire, c'est parce que la liaison entre un certain mouvement des esprits et le sentiment de la soif, liaison qui, normalement, est utile et indispensable à l'organisme, continue à se produire.

L'homme, comme âme unie à un corps, est soumis aux sensations et aux passions qui lui viennent du corps, mais il est maître, en une certaine mesure, de ses mouvements corporels. Or, le bonheur et le malheur de l'homme dépendent uniquement de ses passions. « La philosophie que je cultive, dit Descartes, n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions : au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de la vie. »

Il importe au moraliste de connaître d'abord la nature et l'utilité de chaque passion, puis de mesurer le pouvoir que les passions ont sur notre volonté, et le pouvoir que notre volonté a sur les passions.

Les passions sont « des affections ou émotions de l'âme qui se rapportent particulièrement à l'âme elle-même [elles se distinguent par là des sensations qui se rapportent à des objets extérieurs à l'âme] et qui sont engendrées, continuées et augmentées par quelque mouvement des esprits ». L'étude de ce mouvement, inconnu de l'âme qui en sent l'effet, rentre dans la physique du corps ; Descartes a essayé de déterminer quel mouvement particulier des esprits est afférent à chaque passion, et pourquoi il se continue en ces modifications organiques que l'on appelle expression des émotions, mouvements de colère, larmes, affaissement, etc.

Ces mouvements des esprits ont en général leur point de départ dans l'impression d'un objet extérieur sur les sens, ou tout au moins dans l'image de cet objet. C'est l'attitude, prise passivement par la volonté à l'égard de ces objets, sous l'influence du mouvement des esprits, qui constitue en son essence la passion. Aussi la première des passions, condition de toutes les autres, est l'*admiration*, qui n'est chez Descartes qu'une des formes de l'attention spontanée ; grâce à elle, un objet est en quelque sorte mis au premier plan à cause de sa nouveauté par rapport aux autres. Puis vient l'*amour* dans lequel la volonté est disposée à se joindre à l'objet, et la *haine* qui dispose la volonté à s'en écarter ; la *joie* et la *tristesse* sup-

posent avant elles l'amour et la haine, puisqu'elles dérivent, l'une, de la satisfaction de ces passions, l'autre de ce qu'elles sont contrariées. Toutes les passions ne sont que des nuances ou des composés de ces cinq passions primitives.

Les passions, par leur nature, disposent notre volonté, avant toute raison, à accueillir des connaissances nouvelles (admiration), à rechercher ce qui nous est utile (amour), à fuir au contraire les dangers (haine). Mais ces dispositions contiennent aussi des jugements sur le bien et sur le mal ; et ces jugements, tant que les passions restent dans leurs limites naturelles, sont des jugements vrais. Mais il est rare qu'il en soit ainsi. Sans doute « l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve », mais Descartes ajoute : « Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'en est besoin. » La finalité des passions, qui dépend de l'union de l'âme et du corps, n'est que générale et imparfaite : tout ce que nous aimons n'est pas bien, tout ce que nous haïssons n'est pas mal. Il y a dans ces jugements une part considérable due à des circonstances accidentelles : à des circonstances physiques d'abord, telles que la constitution du cerveau qui produit en chacun de nous une grande différence dans notre capacité d'être affectés par les objets ; de plus le même objet peut être indifférent et éveiller l'amour ou la haine selon des expériences personnelles, et des associations accidentelles qui, reportant par une sorte de transfert notre passion sur des objets qui sont associés avec son objet principal, peuvent nous faire aimer ou craindre les choses de la manière la plus inattendue et le moins convenable à notre avantage.

Mais c'est justement cette imperfection dans la finalité des passions qui va laisser prise au pouvoir de la volonté et lui donner sur elles un empire souverain. D'abord l'homme peut avoir, par la médecine, par l'hygiène, par l'alimentation, une action sur les conditions du cours des esprits dans le cerveau, et cette thérapeutique physique n'est pas négligeable. Mais il y a aussi une thérapeutique intellectuelle. L'action du corps sur l'âme a lieu, selon Descartes, en un seul organe du corps, la glande pinéale : ce petit organe, placé à la base du cerveau, a été choisi comme « siège de l'âme », d'abord parce que,

situé dans l'axe du corps, il est une des seules parties du cerveau qui n'ait pas sa symétrique ; ensuite, parce que, à cause de sa structure et de sa situation, Descartes le croyait propre à être ébranlé par la moindre agitation du cours des esprits animaux montant du cœur ou des organes des sens dans les « cavités » du cerveau, ou descendant du cerveau dans les muscles. L'âme agit par elle sur le mouvement des esprits : selon les principes de la physique de Descartes, l'âme ne saurait être une force motrice, c'est-à-dire ajouter une quantité de mouvement, si faible qu'elle soit, à la quantité de mouvement qui est constante dans l'univers ; mais sans que la loi de conservation du mouvement soit violée, l'âme peut en changer la direction ; elle utilise la force sans y ajouter, comme un cavalier qui dirige sa monture n'est pour rien dans l'impulsion de la bête : elle peut donc ainsi changer la direction des mouvements de la glande pinéale et influer par là sur le cours des esprits qui se rendent au cerveau et aux muscles. Toutefois faut-il songer que ce mouvement de la glande n'est volontaire qu'au sens où l'est, comme on l'a dit, le réflexe pupillaire : la volonté l'ignore et ne s'y attache pas directement ; mais c'est en voulant tel mouvement des membres que sa décision provoque, par les lois naturelles de l'union de l'âme et du corps, les modifications du cours des esprits qui produisent la contraction musculaire voulue.

La volonté n'a donc qu'un pouvoir indirect sur le mouvement des esprits et par suite sur les passions ; mais, si elle l'exerce convenablement, ce pouvoir est sans limite, soit qu'elle fixe l'attention de l'esprit sur des objets contraires à ceux qui produisent les passions que l'on veut détruire, soit qu'elle fasse prendre au corps des attitudes incompatibles avec la passion mauvaise, soit qu'elle profite des associations entre nos idées pour faire changer une passion d'objet, par un transfert volontaire. On peut faire produire à un objet, par la mécanique des habitudes, l'effet justement inverse de celui qu'il produit naturellement, comme on habitue le chien de chasse à tomber en arrêt devant une proie que, spontanément, il poursuivrait. Ainsi, on ne laisse subsister que les passions « licites », c'est-à-dire les joies et les désirs qui ne nous présentent pas les choses comme meilleures et plus désirables qu'il ne faut.

Cette vue progressive et par ordre dans la nature de l'homme n'a pas encore épuisé toutes ses conséquences.

« Selon la règle de la raison, dit Descartes, chaque plaisir devrait se mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit. » Or, le souverain bien est la connaissance de la vérité, et la seule vertu est la ferme et constante résolution de subordonner notre volonté à la lumière de notre entendement : car notre bien ne peut être que dans « ce qui nous appartient en quelque façon et qui est tel que c'est perfection pour nous de l'avoir » ; et il n'y a en nous de tel que notre volonté ou libre arbitre. Il suit que c'est l'exercice raisonné de la volonté qui doit produire le plus grand plaisir, à estimer la grandeur du plaisir par la règle de la raison ; et ce plaisir doit être indépendant de la passion de même nom issue du corps, puisque la dépendance du corps y introduirait quelque chose d'imparfait. Donc « l'âme a ses plaisirs à part », et d'une manière générale, elle a des passions qui ne dépendent pas du corps, son amour, sa joie, « dont les causes nous sont clairement connues », ces passions que, sous le nom d'εὐπάθειαι, le stoïcien lui-même accordait à son sage ; c'est en elles que réside la souveraine béatitude.

C'est de l'idée claire et distincte de la nature humaine que doivent naître les passions qui font notre béatitude. Or, nous nous connaissons clairement, non pas seulement en tant qu'être doué d'une volonté libre et qu'âme unie à un corps, mais comme partie d'un tout sans lequel nous ne saurions subsister. « On est en effet l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette Terre, de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance ; et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier. » Cette considération rationnelle s'accompagne, lorsqu'elle est tout à fait claire, d'une « amour intellectuelle » envers ce tout à qui nous devons nos perfections, amour qui nous lie à lui de volonté, comme l'amour sensible nous liait au corps. Cet amour pour le tout n'est pas la charité qui se donne également et indifféremment à tous : c'est un amour raisonné qui sait estimer notre valeur relative à l'égard du tout, et qui grandit à mesure que cette valeur diminue : nous ne nous sacrifions que pour ce qui vaut plus que nous, pour notre patrie par exemple, mais non pour notre fortune.

L'estimation exacte de notre valeur est le fruit de la *générosité*, passion qui n'est qu'un aspect de la recherche de la

vérité, lorsque cette recherche porte sur nous-mêmes : sachant les connaissances humaines très limitées, le généreux se rend compte que toute valeur humaine est non point dans la supériorité de l'intelligence, mais uniquement dans la volonté et dans la fermeté avec laquelle celle-ci se décide toujours pour ce qui apparaît à l'intelligence comme le meilleur. Il n'a donc ni humilité déplacée, ni mépris des autres hommes, puisqu'il sait que, en chacun, le libre arbitre est infini et capable d'une égale vertu.

Mais des êtres dont il dépend, celui dont il sait que sa dépendance est la plus entière, c'est Dieu ; non seulement notre être est créé et conservé par lui, mais nos actes libres eux-mêmes dépendent de sa volonté ; car « avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté ; [...] il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose ; et il l'a ainsi voulu ». Dans ce tout qui est fait de Dieu et de nous-même, nous sommes si peu de chose que notre amour pour lui doit être le plus grand qu'il soit possible. Encore est-il que c'est un amour intellectuel, raisonné, né de la lumière naturelle, indépendant de la foi et de la grâce. Et il fait que, « s'abandonnant en tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a pas d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable ».

Toute la philosophie cartésienne, appuyée sur la méthode, est une culture du jugement, une volonté permanente de n'adhérer aux idées qu'en raison de leur clarté et de leur distinction. « Former des idées distinctes des choses dont on veut juger [...] c'est principalement ce que je tâche d'enseigner par mes *Méditations*. » L'intention profonde de la mathématique, de la métaphysique, de la physique n'est pas d'augmenter notre connaissance des quantités, de Dieu ou de la nature, mais de fortifier le jugement. Puisque le jugement est un acte de la volonté libre, la philosophie enveloppe par conséquent, dès le début, cette attitude de la volonté, en quoi consiste la vertu.

XI. – Le cartésianisme au XVIIe siècle

Dans le cartésianisme, les gens du monde voient une mode. La physique surtout les passionne. Dans son roman célèbre, Cyrano de Bergerac décrit les taches solaires d'après l'hypothèse de Descartes. On connaît la discussion des *Femmes savantes* :

BELISE

Je m'accommode assez, pour moi, des petits corps ;
Mais le vide à souffrir me semble difficile
Et je goûte bien mieux la matière subtile.

TRISSOTIN

Descartes, pour l'aimant, donne fort dans mon sens

ARMANDE

J'aime ses tourbillons.

PHILAMINTE

Moi, ses mondes tombants.

Les théologiens et les péripatéticiens y voient un danger pour leur situation acquise, et ils arrivent à convaincre le pouvoir royal et même le Parlement qu'il y va de l'ordre public : la doctrine de Descartes est interdite, non comme autrefois celle de saint Thomas ou de Siger de Brabant, par un pouvoir spirituel disant la vérité, mais par un pouvoir temporel, chargé de la police publique. C'est le côté extérieur de l'histoire, l'anecdote, amusante parfois, comme lorsque Boileau, prévenu que le Parlement de Paris était sur le point de prendre un arrêt interdisant d'enseigner toute autre philosophie que celle d'Aristote, l'empêcha par son célèbre *Arrêt burlesque* ;

tragique aussi, lorsque le débat se complique du conflit entre les Jésuites, les Jansénistes et les Oratoriens qui, tous trois, s'efforcent de diriger l'éducation de la jeunesse ; les Jésuites en général hostiles à Descartes et tenant à leurs cours traditionnels ; les Jansénistes, comme Arnauld et Nicole, marquant leur attachement à Descartes en introduisant dans leur *Logique* des fragments entiers des *Regulae* ; les Oratoriens, chez qui Descartes avait de bonne heure compté tant d'amis, favorablement disposés par la ressemblance qu'ils voyaient entre son spiritualisme et celui de saint Augustin ; nous touchons ici à une politique compliquée, qui aboutit à des pamphlets comme le *Voyage du monde de Descartes* du P. Daniel, aux accusations d'hérésie de M. de La Ville (le P. Valois) et, plus brutalement, à un formulaire imposé par les Jésuites aux professeurs oratoriens (1678), qui déclaraient croire aux formes substantielles, aux accidents réels et au vide.

L'histoire réelle du cartésianisme n'est pas dans ces bruyants épisodes ; celle qui compte pour nous est dans la lente et silencieuse assimilation par laquelle les habitudes d'esprit, modifiées peu à peu par la méditation des vérités cartésiennes, s'accordent sur un ton nouveau.

C'est dans l'Europe entière que cette philosophie se répand ; d'abord en Hollande ; Daniel Lipstorp (*Specimina philosophiae cartesianae,* 1653), Jean de Raey (*Clavis philosophiae naturalis,* 1654), Adrien Heerebord qui débute en 1643 par son *Parallelismus aristotelicae et cartesianae philosophiae,* Geulincx, Chr. Wittich, qui, après des *Annotations aux Méditations* (1688), écrivit un *Antispinoza* (1690) ; en Angleterre, le Français Antoine Le Grand, qui, avec ses manuels (*Institutiones philosophiae,* Londres, 1672 et 1678), propage les idées de Descartes, et le défend contre Samuel Parker ; en Allemagne, Clauberg, Balthasar Bekker, auteur d'une *De philosophia cartesiana admonitio candida* ; en Italie, Michel-Ange Fardella, dans son *Universae philosophiae systema* (1691) ; en France, enfin, Rohault, Sylvain Régis, Cordemoy, de La Forge, Malebranche.

Le cartésianisme n'a sans doute guère progressé dans le sens où l'aurait désiré son fondateur ; il progresse du côté des principes qu'il jugeait sans doute suffisamment établis, mais peu du côté de la physique et surtout de la médecine qui n'attendaient, pour se développer, que ces expériences difficiles et coûteuses qu'un particulier ne peut faire à ses dépens.

Leibniz, à cet égard, a jugé durement la stérilité des disciples de Descartes. Le seul physicien que les cartésiens puissent lui opposer est Jacques Rohault (1620-1675) et ses recherches sur la capillarité ; son *Traité de physique* (1671), issu des conférences qu'il donna à Paris pendant plusieurs années, vise à substituer, aux commentaires des traités d'Aristote, que les Universités continuaient à enseigner sous le nom de physique, une science d'inspiration cartésienne. Divisée suivant l'ordre cartésien, en quatre parties, sur le corps naturel et ses propriétés, sur le système du Monde, sur la nature de la Terre et des corps terrestres, sur les corps animés, cette physique fait une grande part aux expériences, qui doivent servir surtout à contrôler nos suppositions. Lorsque nous faisons une hypothèse sur la nature d'un sujet, « si ce que nous croyons de sa nature est véritable, il faut nécessairement qu'en le disposant d'une certaine manière, il en arrive un nouvel effet auquel nous n'avions pas encore pensé ; et pour éprouver ce raisonnement, nous faisons sur ce sujet ce que nous avions cru capable de lui faire produire cet effet » (Préface).

Mais c'est bien plutôt sur les principes de la métaphysique, la nature des idées, la valeur de la connaissance, l'union de l'âme et du corps, que la réflexion cartésienne se précise et se prolonge. Ayant perdu tout droit de se référer au sensible, le cartésien devait discerner, par des qualités intrinsèques, ce qui fait la valeur propre de l'objet de l'esprit, de l'*idée*, et ce qui interdit de la confondre avec une fiction ; car si Descartes, au nom des idées claires, reprochait aux péripatéticiens d'attribuer la réalité aux qualités sensibles, ses adversaires prétendaient à leur tour qu'il substituait au monde réel une fiction de son imagination, un roman de son esprit. Telle est notamment la préoccupation de Geulincx.

XII. – Geulincx

Geulincx (1625-1669), étudiant, puis professeur à l'université de Louvain pendant six ans, dut quitter cette université dans des conditions mal connues ; il se fit protestant et se réfugia à Leyde, où il donna des leçons particulières à partir de 1663. Ses ouvrages, parmi lesquels une *Metaphysica vera* et une *Metaphysica ad mentem peripateticam* ne parurent que tard

après sa mort (1691-1698) (donc après les œuvres de Malebranche).

L'idée centrale de toutes ses recherches, c'est d'échapper au « penchant de l'esprit humain à fixer sur les choses connues les modes de ses propres pensées ». Aristote est le type de ceux qui y ont succombé, Descartes le modèle de ceux qui veulent s'y soustraire. Une des premières fautes des péripatéticiens, c'est d'imaginer des agents corporels capables de produire en nous la variété des sensations et des idées ; car je constate simplement d'une part que je suis, d'autre part que j'ai des modes de pensée très variés ; je suis aussi un être simple, puisque je reste le même dans cette diversité ; étant simple, je ne puis produire en moi cette diversité, qui a donc sa raison en un agent extérieur à moi. Mais peut-on voir cet agent dans les corps, avec Aristote ? Non pas, car c'est un principe « très évident » qu'il n'y a pas d'action, s'il n'y a pas conscience chez l'agent ; je crois par préjugé que le feu produit la chaleur ; mais quand je suis mon « instinct naturel », je sais bien que je ne puis être auteur d'une action dont je n'ai pas conscience et dont j'ignore le mode de production, et donc que le corps, qui n'a pas de conscience, ne saurait agir. La cause des modes de pensée ne saurait donc être qu'un être pensant hors de moi. Mais tout être pensant est simple comme moi-même ; il ne peut donc produire une diversité d'effets, sinon par l'intervention d'une chose qui doit être capable de divers changements pour que naissent, par elle, divers objets de pensée : cette chose, c'est l'étendue et le corps ; « les corps agissent donc comme des instruments et non comme des causes », instruments au pouvoir d'une cause ineffable qui peut faire plus de choses que je ne puis en penser, de Dieu. C'est une forme de la thèse occasionaliste que nous retrouverons chez Malebranche[8].

La pensée de Geulincx va bien plus loin : Descartes a appris à considérer le corps comme intelligible, en y voyant une étendue divisible à l'infini, impénétrable et douée de diverses autres propriétés. Mais ces propriétés, étant intelligibles, ne peuvent appartenir au corps brut comme tel ; il faut qu'un esprit les y ait introduites : ce n'est point seulement le mou-

8. *Metaphysica vera*, éd. Land, p. 150-151 ; p. 153 ; p. 268, note.

vement que Dieu a mis dans la matière, ce sont toutes ses autres propriétés.

On voit la tendance : si on la pousse jusqu'au bout, il faudra dire qu'il n'est rien que l'esprit pense et connaisse d'une chose qui n'y ait été introduit par l'esprit. Mais si Geulincx est ferme sur le principe, il l'est beaucoup moins dans les conséquences qu'il en tire : car tantôt il considère cette addition de la pensée aux choses comme un obstacle à la sagesse, ou connaissance des choses telles qu'elles sont en soi *(ut sunt in se)*, comme lorsque les qualités sensibles nous masquent la réalité physique : ainsi, lorsque Aristote dit que les choses sont des êtres, qu'il en décrit les modes, les genres, les espèces, il parle non des choses, mais, à leurs propos, des considérations humaines qui n'ont pas plus de réalité que le droit ou le gauche, ou les règles de la grammaire, et qui peuvent être comme elles l'objet d'un enseignement *(doctrina)*. Par exemple « l'*être* n'est rien qu'une manière de penser par quoi nous appréhendons ce dont nous avons décidé d'énoncer quelque chose » ; et il en est de même du tout et de la partie, de l'unité et de la pluralité. Mais alors l'objet de la sagesse se restreint beaucoup ; elle n'atteint que les choses que l'on a produites soi-même ; « telle est notre conscience de l'amour, de la haine, de l'affirmation, de la négation et de toutes nos autres actions », en somme la donnée psychologique immédiate.

Tantôt la sagesse est définie la connaissance par idées, les « idées » étant radicalement distinctes des « considérations et pensées humaines » ; l'idée n'est pourtant pas (on l'a vu à l'occasion de l'idée de corps) une simple image de la chose telle qu'elle est en soi, mais une addition de l'esprit : ce qui la distingue sans doute, c'est qu'une idée telle que celle de l'étendue venant de l'esprit divin acquiert par là même le caractère d'une règle, d'une loi, caractère qui manque aux modes humains de penser[9]. Rien n'est plus instructif, en tout cas, que cette oscillation de la pensée de Geulincx, qui, ne pouvant trouver la chose en soi que dans la conscience immédiate, cherche, pour donner un objet à la science, à tracer une ligne de démarcation, qui reste assez indécise, entre les pensées qui viennent de nous et les idées véritables.

9. *Metaphysica ad mentem peripateticam*, éd. Land, vol. II, p. 199 ; p. 191, note.

XIII. – Clauberg

Clauberg (1622-1665), un Westphalien, qui (chose alors remarquable) écrivit en allemand deux de ses traités philosophiques, qui fut professeur à Herborn (1650), puis à Duisbourg (1652), est un cartésien érudit, familier avec le platonisme de la Renaissance, avec Marsile Ficin, Plotin et Platon. Le trait essentiel de son œuvre, qui n'a pas été étudiée comme elle le mériterait, est précisément un effort pour rattacher le cartésianisme à la tradition platonicienne. Rien de plus curieux à cet égard que les renseignements qu'il donne sur le théologien Conrad Berg : en des travaux restés manuscrits, celui-ci aurait soutenu une théorie des idées en tout « semblable à celle de Descartes », nous dit-il. Or, cette théorie, telle qu'il l'expose, est fort près du platonisme : les idées sont des « espèces » de l'être absolu ; elles ont plus de perfection que les choses qu'elles représentent, en tant qu'elles sont spirituelles ; elles sont « quelque chose de vivant ». Berg a même connu la preuve de l'existence de Dieu par son idée, cette preuve n'étant au fond qu'un aspect et une application du principe qui a conduit Platon à conclure des choses sensibles à l'existence de leurs modèles idéaux : les choses sont des signes naturels des réalités spirituelles ; de même l'idée de Dieu est « le signe naturel de la réalité divine »[10]. C'est ce platonisme religieux, pénétré du sentiment de la haute dignité de l'âme, qui a conduit Clauberg à nier qu'aucune modification corporelle pût produire une modification dans l'âme, puisque l'effet ne peut être plus noble que la cause. Il s'ensuit, dit-il en employant une expression stoïcienne, que « les mouvements de notre corps sont seulement des causes procatarctiques, qui donnent occasion à l'esprit *(menti occasionem dant)* comme à la cause principale, de tirer de lui-même telles idées qu'il y a toujours en puissance *(semper virtute)* en tel ou tel temps », thèse qui dénote clairement son origine platonicienne.

10. *De Cognitione*, Exercit. XVI, p. 619 *sq.*

XIV. – Digby

Sir Kenelm Digby (1603-1665) qui vécut longtemps à Paris, a tenté une sorte de physique corpusculaire aussi éloignée de celle de Gassendi que de celle de Descartes : sorte de physique dynamique dans laquelle il construit les corpuscules par un dosage différent de trois forces, condensation, raréfaction et poids, et où il se montre hostile à la thèse de l'identité de l'étendue et de la matière. En revanche, il témoigne à certains égards de préoccupations très proches de celles de Geulincx. « L'axiome d'Aristote que rien n'est dans l'entendement qui n'ait auparavant été dans le sens est si peu vrai en un sens strict, dit-il en sa *Demonstratio immortalitatis animae rationalis* (1664, p. 216), qu'il faut plutôt dire le contraire : il n'y a rien dans l'entendement qui ait été d'abord dans les sens. » Quand nous parlons, à propos de choses sensibles, d'existence, de rapports tels que le tout et la partie, la cause et l'effet, le nombre, le continu, ou encore de substances, nous en énonçons des propriétés qui ne peuvent du tout passer pour être en nous l'image des choses. « Les choses dont ces rapports sont énoncés peuvent être dépeintes et dessinées avec leurs couleurs propres ; mais comment peindre leurs rapports et avoir une *image* de la moitié, de la cause et de l'effet ? » Quoi de commun entre l'entassement qui constitue une dizaine d'objets et la signification idéale du nombre dix ? Et (selon les termes qui rappellent Geulincx) pourquoi attribuons-nous aux notions que nous formons la substantialité, sinon « parce que la substance, c'est-à-dire une chose subsistant par soi et circonscrite par ses propres limites, fournit à l'âme un fondement convenable et solide, sur quoi s'appuyer et en quoi se fixer en quelque manière ? ». Traits qui tendent à montrer dans les notions que nous avons des choses des exigences de notre propre esprit.

XV. – Louis de La Forge

Comme Clauberg, Louis de La Forge, en son *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps,*

selon les principes de René Descartes (1666), cherche en sa préface à montrer l'accord des idées de Descartes non seulement avec saint Augustin, mais encore avec Marsile Ficin et les autres platoniciens. Un des principaux résultats de sa méditation est d'éclaircir la manière dont un cartésien doit entendre l'action des corps les uns sur les autres, et l'interaction du corps et de l'âme. Il avait à lutter contre les matérialistes qui, imaginant toute action sur le modèle de l'action par contact, déclaraient impossible l'action de l'âme sur le corps, si l'âme n'était elle-même corporelle, mais aussi contre certains cartésiens qui prenaient pour une qualité réelle la quantité de mouvement constante que Dieu a introduite dans l'univers : matérialisme et dynamisme sont, l'un et l'autre, ennemis des idées claires, et pour des raisons identiques. En effet, si nous considérons l'idée claire et distincte du corps, à savoir l'étendue, nous n'y trouvons aucune notion d'une force motrice ; l'« action » d'un corps sur un autre, à considérer le corps tout seul, est inintelligible, et les matérialistes ont tort d'en tirer une objection contre la spiritualité de l'âme puisqu'« il n'est pas plus difficile [ni plus facile] de comprendre comment un esprit peut agir sur un corps et le mouvoir que de concevoir comment un corps en pousse un autre » (p. 254). La seule force motrice, c'est Dieu, cause universelle de tous les mouvements qui sont au monde. Si donc l'on dit qu'un mouvement est cause particulière d'un autre mouvement, ou que l'âme est cause particulière d'un mouvement du corps, c'est seulement « en déterminant et obligeant la cause première à appliquer sa force et sa vertu motrice sur des corps sur qui elle ne l'aurait pas exercée sans eux, suivant la manière dont elle s'est résolue de se gouverner avec les corps et les esprits, c'est-à-dire pour les corps suivant les lois du mouvement [...] et pour les esprits suivant l'étendue du pouvoir qu'il a voulu accorder à leur volonté ».

XVI. – Géraud de Cordemoy

Dans le même sens allaient les réflexions de Géraud de Cordemoy, conseiller du roi et lecteur du grand dauphin, qui, la même année que de La Forge (1666), publia *Dix Discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme* ; il y avait à ce

moment (p. 72) sept ou huit ans qu'il avait conçu ses idées sur ce sujet, et en avait parlé avec quelques amis. On voit à quel point ce qu'on appellera plus tard l'occasionnalisme était dans l'air et attirait la plupart des cartésiens. Cordemoy en donne la formule nette en son quatrième discours (De la première cause du mouvement) : « Ce qu'on doit entendre quand on dit que les corps meuvent les corps, c'est qu'étant tous impénétrables, et ainsi, les mêmes ne pouvant toujours être mus, du moins avec une égale vitesse, leur rencontre est une occasion à l'esprit, qui a mû les premiers, de mouvoir les seconds. » L'interaction du corps et de l'âme se conçoit de la même manière. « Une âme meut un corps, lorsque à cause qu'elle le souhaite, il arrive que ce qui mouvait déjà le corps vient à le mouvoir du côté vers lequel cette âme veut qu'il soit mû. » De ces vues, Cordemoy tire des conclusions, dont quelques-unes sont assez inattendues : puisque, entre ce que l'on appelle vulgairement la cause et l'effet, il n'y a aucun rapport intrinsèque dérivant de la nature de ces termes, on peut concevoir, entre l'âme et le corps ou entre une âme et une autre, des modes de liaison bien différents des modes actuels ; il est possible par exemple que l'âme, séparée du corps, puisse imaginer tous les corps sans que l'union avec l'un empêche, comme maintenant, l'union avec l'autre. On peut aussi concevoir des esprits qui n'aient besoin, pour se communiquer leurs pensées, que de le vouloir, puisqu'une pensée peut, après tout, être l'occasion d'une autre pensée plus aisément encore qu'un mouvement : et peut-être l'inspiration, qui nous découvre de nouvelles pensées dont nous ne pouvons saisir la cause, vient d'une action sur nous d'esprits que nous ignorons (*Discours de la Parole*, p. 75-79). On le voit, le cartésianisme de Cordemoy tend vers cette sorte de vision désarticulée de l'univers, que Leibniz reprochera aux occasionalistes et qui anticipe presque celle de Hume : conclusion qui s'accorde fort bien avec l'espèce d'atomisme qu'il substitue, dans la physique, à la matière continue du maître. Enfin, comme le fera Malebranche, il conclut de sa thèse que l'existence des corps ne saurait être assurée que par la foi.

XVII. – Sylvain Régis et Huet

Descartes n'a pas laissé ignorer que sa métaphysique était une nourriture trop forte pour beaucoup d'esprits. S'il n'est pas tempéré par cette discipline rigoureuse, cette maîtrise de soi, cette générosité dont Descartes a donné l'exemple, un idéalisme, qui ne se réfère qu'à des réalités spirituelles, risque d'aboutir à la chimère, comme nous en avons vu des exemples dans l'histoire du platonisme : ce n'est point sa faute, mais celle de la faiblesse des esprits qui le manient. Sylvain Régis (1632-1707), qui fut un des vulgarisateurs les plus applaudis du cartésianisme à Toulouse (1665), à Montpellier (1671), puis à Paris, nous donne, dans son *Système de Philosophie* (1690), un cartésianisme édulcoré et nivelé qui échappe à ce danger. Il supprime d'un coup l'audace spéculative de la doctrine, en voyant dans toutes les idées, même dans les idées innées, dans les idées claires et distinctes, de simples images de réalités non spirituelles ; toute la valeur de ces idées vient de leur référence à ces réalités ; elles commencent avec leur existence et cessent avec elle ; et il en est de même à plus forte raison des vérités fondées sur ces idées. « Les vérités numériques, géométriques et métaphysiques ne peuvent être éternelles, ni selon leur matière, ni selon leur forme ; [...] selon leur matière, parce que leur matière n'est autre chose que les substances que Dieu a produites ; [...] selon leur forme, car comme la forme de ces vérités n'est autre chose que l'action par laquelle l'âme considère les substances d'une certaine façon, cette action de l'âme ne saurait l'être aussi. » Ce cartésien admet donc l'axiome d'Aristote : rien n'est dans l'entendement qui n'ait été dans les sens, cherchant ainsi dans la chose un fondement stable à la vérité. Pourtant il admet aussi les idées innées, mais seulement en ce sens qu'elles se trouvent dans l'âme dès la première expérience et qu'elles restent en permanence : par exemple, toute expérience externe est connaissance d'un mode de l'étendue, et tout mode de l'étendue implique l'idée de l'étendue, avec toutes ses propriétés ; et il en est de même de l'idée de la pensée, enveloppée dans tout mode de la pensée. Les opinions de Régis forment parfait contraste avec

celles de Malebranche, qui eut, nous le verrons, à répondre à ses critiques sur la vision en Dieu.

Régis se fit le défenseur de Descartes contre les attaques de Huet qui, en 1689, publia une *Censure de la philosophie cartésienne.* Huet, tel qu'il se montre dans le *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain,* composé avant 1690, mais paru en 1723, est un sensualiste, et parce que sensualiste, un sceptique ; car les « espèces » des objets, passant par divers milieux, puis par nos sens qui les altèrent encore, ne nous arrivent que déformés : ce scepticisme au reste est non pas, comme celui des Anciens, une continuelle recherche de la vérité, mais un définitif aveu d'impuissance, destiné à « préparer l'esprit pour recevoir la foi » ; il faut tenir pour douteux tout ce que la raison nous enseigne ou du moins croire qu'elle ne peut atteindre la certitude, non seulement sur les choses divines, mais même sur les choses humaines, que grâce à la lumière de la foi. On voit ce qu'il pouvait penser du rationalisme de Descartes : à sa physique, il reproche d'avoir à sa disposition un arsenal de causes, desquelles on doit douter puisqu'elles sont aussi bonnes pour expliquer les effets imaginaires que les effets réels ; par exemple (p. 172), c'est Huyghens qui, le premier, a découvert l'anneau de Saturne, et on le prenait à l'époque de Descartes pour deux planètes satellites ; or, celui-ci « a pensé avoir apporté des causes très véritables pourquoi ces planètes imaginaires se meuvent très lentement autour de Saturne ». Quant à son critère des idées claires et distinctes, le fameux cercle vicieux qu'on lui a reproché dès le début en réfute assez la valeur. Régis, en sa *Réponse à la censure* (1691) défend la physique d'une manière curieuse : il soutient que « la physique spéculative ne se peut traiter que d'une manière problématique et que tout ce qui est démonstratif ne lui appartient pas » ; concevoir un arrangement mécanique d'où se puissent déduire les effets qu'on expérimente, à cela se borne son rôle. Quant au cercle vicieux, il n'est qu'apparent ; car c'est par rapport à nous que la certitude de l'idée vraie mène à l'existence d'un être parfait, tandis que c'est dans l'absolu que la vérité de l'idée dépend de l'existence de cet être.

Vers la fin du siècle, aux yeux de plusieurs, moins prévenus que Huet, le rationalisme cartésien offre quelque danger, par le fait même qu'il est un rationalisme. La « cause de Dieu »

est mal soutenue par des arguments si difficilement accessibles. « J'ai reconnu, dit par exemple Jaquelot dans ses *Dissertations sur l'existence de Dieu* (1690), que plusieurs preuves métaphysiques n'ont pas assez de corps pour frapper sensiblement le cœur. L'esprit résiste à des arguments qui lui paraissent trop subtils quand même il n'y trouverait aucune réponse. » Et pour entraîner la conviction, Jaquelot substitue à la preuve de l'existence de Dieu par son idée la vieille preuve *a contingentia mundi.* C'est d'ailleurs l'époque où paraissent nombre de réfutations de la preuve cartésienne, réfutations qui atteignent le fond même de sa pensée ; par exemple Werenfels, en son *Judicium de argumento Cartesii petito ab ejus idea* (Bâle, 1699), écrit que l'idée de Dieu n'est pas plus une nature immuable que l'idée de cheval, puisque l'on peut arbitrairement lui enlever une ou plusieurs perfections ; il ajoute que l'on ne peut savoir si son existence est possible, puisque, tout en admettant qu'elle soit compatible avec des vérités connues de nous, elle peut être incompatible avec des vérités inconnues. Fénelon lui-même, tout sympathique qu'il fût à Descartes, croit devoir, dans son *Traité de l'existence de Dieu,* débuter par la preuve la plus sensible et la plus populaire, celle des causes finales écrites pour les « gens d'esprit » qui n'ont pas de « connaissances approfondies en physique ». Une époque s'annonce où l'on cherchera plus à forcer la conviction qu'à inventer de solides raisons.

BIBLIOGRAPHIE

Études d'ensemble. – L. LIARD, *Descartes,* Paris, 1882.
O. HAMELIN, *Le système de Descartes,* Paris, 1911 (2e éd., 1921).
V. DELBOS, *Descartes* (dans *La philosophie française,* p. 16-38, Paris, 1919).
L. BRUNSCHVICG, *Descartes* (dans *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* p. 139-161, Paris, 1927) ; cf. *Spinoza et ses contemporains,* p. 239-305, 3e éd., Paris, 1923 ; *Descartes,* Paris, 1937.
LABERTHONNIERE, *Études sur Descartes,* 2 vol., Paris, 1935 ; *Études de philosophie cartésienne,* 1938.
J. LAPORTE, *Le Rationalisme de Descartes,* 1945 ; *Études d'histoire de la philosophie française au XVIIe s.,* Paris, 1951.
A. FOUILLEE, *Descartes,* Paris, 1893.
É. GILSON, *Index scolastico-cartésien,* Paris, 1913.
G. SORTAIS, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz,* tome III, Paris, 1929.

H. GOUHIER, *Essais sur Descartes*, 1949 ; *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962.
C. SERRURIER, *Descartes, l'homme et le penseur*, Paris-Amsterdam, 1951.
G. LEWIS, *R. Descartes, français, philosophe*, Tours, 1953.
F. ALQUIÉ, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1956.
G. SEBBA, *Bibliographia cartesiana, a critical Guide to the Descartes Literature, 1800-1960*, La Haye, 1964.

I. – Adrien BAILLET, *La Vie de M. Descartes*, Paris, 1691 (La même, réduite et abrégée, Paris, 1692)
Ch. ADAM, *Vie et œuvres de Descartes* (forme le tome XII de l'édition des *Œuvres*, Paris, 1910).
G. COHEN, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, p. 357-692, Paris, 1920.
Œuvres de Descartes, publiées par Ch. ADAM et P. TANNERY, 12 volumes, Paris, 1897-1910. Correspondance dans les cinq premiers tomes. Une réimpression mise à jour sous format réduit est en cours de publication.
Correspondance of Descartes and Constantin Huyghens (1635-1647) ed. by Léon ROTH, Oxford, 1926.
Correspondance, publiée avec introduction et notes par Ch. ADAM et G. MILHAUD, t. I-VI.
René DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. GILSON, Paris, 1925.
René Descartes, Manuscrit de Göttingen, publié par Ch. ADAM dans : *Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur*, 1896.
Œuvres et lettres, choisies par A. BRIDOUX, Paris, 1937.
R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, éd. Ch. ADAM, Paris, 1937.
R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, éd. F. ALQUIÉ, tome I, 1618-1637, Paris, 1963 ; tome II, 1638-1642, Paris, 1967 ; tome III à paraître.
G. MILHAUD, « L'œuvre de Descartes pendant l'hiver 1619-1620 », *Scientia*, janvier 1918.
G. MILHAUD, « Une crise mystique chez Descartes en 1619 », *Revue de métaphysique*, juillet 1916.
G. CANTECOR, « La vocation de Descartes », *Revue philosophique*, novembre 1923.
G. MILHAUD, « La sincérité de Descartes », *Revue de métaphysique*, mai 1919.
J. SIRVEN, *Les Années d'apprentissage de Descartes (1597-1628)*, Paris, 1928.
Ch. ADAM, *Descartes, ses amitiés féminines*, Boivin, 1937.
G. CANTECOR, « À quelle date Descartes a-t-il écrit la Recherche de la Vérité ? », *Revue d'Histoire de la philosophie*, II, 1928.
H. GOUHIER, « Sur la date de la Recherche de la Vérité » (*ibid.*, III, 1929).
M. LEROY, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, 1929.
A. KOYRÉ, *Entretiens sur Descartes*, Le Caire, 1937 ; New York, 1944 ; Paris, 1962.
E. CASSIRER, *Descartes : Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, Stockholm, 1939.
E. CASSIRER, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, trad. M. FRANCÈS et P. SCHRECKER, Paris, 1942.
P. DIBON, *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Paris, 1954.
H. GOUHIER, *Les Premières Pensées de Descartes*, Paris, 1958.

II. – HANNEQUIN, « La méthode de Descartes », *Revue de métaphysique*, 1906 (reproduit dans *Essais sur l'histoire des sciences et de la philosophie*, Paris, 1908).
J. BERTHET, « La méthode de Descartes avant le Discours », *Revue de métaphysique*, 1896.
B. GIBSON, « The Regulae of Descartes », *Mind*, 1898.
G. MILHAUD, *Num Cartesii methodus tantum valeat in suo opere illustrando quantum senserit*, Montpellier, 1894.
B. GIBSON, « La "Géométrie" de Descartes au point de vue de la méthode », *Revue de métaphysique*, 1896.

G. MILHAUD, « La géométrie de Descartes », *Revue générale des sciences*, septembre 1916 ; « Descartes et l'analyse infinitésimale », *ibid.*, août 1917 ; *La querelle de Descartes et de Fermat au sujet des tangentes*, juin 1917 ; *Descartes savant*, Paris, 1921.
P. BOUTROUX, *L'imagination et les mathématiques chez Descartes*, Paris, 1900 ; « La signification historique de la géométrie de Descartes », *Revue de métaphysique*, 1915.
L. BRUNSCHVICG, *Écrits philosophiques*, t. I, Paris, 1951, p. 11-108.
Revue philosophique, 1937, III[e] centenaire du *Discours de la Méthode*, et avril 1951, Commémoration du III[e] centenaire de la mort de Descartes, articles de F. ALQUIÉ, L. PRENANT, V. GOLDSCHMIDT, G. BARIÉ, M. CHASTAING et G. LEWIS.
F. ALQUIÉ, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1959, 2[e] éd., 1966.
M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I. *L'âme et Dieu*, II. *L'âme et le corps*, Paris, 1955.
F. ALQUIÉ, H. GOUHIER, M. GUEROULT, *Descartes*, Colloque de Royaumont, Paris, 1957.
J. VUILLEMIN, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, 1960.
J.-P. WEBER, « Sur la composition de la *Regula IV* de Descartes », *Revue philosophique*, février 1964.

III. – P. NATORP, *Descartes Erkenntnisstheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marbourg, 1882.
É. GILSON, « L'innéisme cartésien et la théologie », *Revue de métaphysique*, juillet 1914 (Études de philosophie médiévale, Strasbourg, 1931, p. 146).
J. WAHL, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, 1920.
J. VIGIER, « Les idées de temps, de durée et d'éternité dans Descartes », *Revue philosophique*, 1920.

IV. – E. BOUTROUX, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, Paris, 1875 (traduction française par CANGUILHEM, Paris, 1927).

V. – L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du « Je pense donc je suis »*, Paris, 1920.
M. GUEROULT, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, 1955. Note sur la première preuve *a posteriori* chez Descartes, *Revue philosophique*, 1966, p. 487.
Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960.

VI. – É. GILSON, *La Doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, 1913.
A. HANNEQUIN, « La preuve ontologique de Descartes défendue contre Leibniz », *Revue de métaphysique*, 1896.
M. BLONDEL, « Le christianisme de Descartes », *Revue de métaphysique*, 1896.
L. LABERTHONNIERE, « La religion de Descartes », *Annales de philosophie chrétienne*, août 1911 ; « La théorie de la foi chez Descartes », *ibid.*, juillet 1911 ; « Le prétendu rationalisme de Descartes au point de vue religieux », *ibid.*, septembre 1911.
H. GOUHIER, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924.
J. LAPORTE, « La finalité chez Descartes », *Revue d'histoire de la philosophie*, II, 1928.
J. RUSSIER, *Sagesse cartésienne et religion, essai sur la connaissance de l'immortalité de l'âme selon Descartes*, Paris, 1958.

VII. – H. SCHWARZ, « Les recherches de Descartes sur la connaissance du monde extérieur », *Revue de métaphysique*, 1896.

VIII. – P. TANNERY, « Descartes physicien », *Revue de métaphysique*, 1896.
A. HOFFMANN, « Die Lehre von der Bildung des Universums bei Descartes », *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, XVII, 1904.
G. MILHAUD, « Descartes expérimentateur », *Revue philosophique*, 1918 ; « Descartes et Bacon », *Scientia*, 1917 ; « Le double aspect de l'œuvre scientifique de Descartes »,

ibid., 1916 ; « Note sur Descartes », *Revue philosophique*, 1918 (articles reproduits dans *Descartes savant*, Paris, 1920).
KORTEWEG, « Descartes et Snellius, d'après quelques documents nouveaux », *Revue de métaphysique*, 1896.
H. CARTERON, « L'idée de la force mécanique dans le système de Descartes », *Revue philosophique*, 1922.
É. GILSON, « Météores cartésiens et météores scolastiques » dans *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 247.
Y. BELAVAL, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, 1960.

IX. – E. SOMMER, *Die Entstchung der mechanischen Schule in der Ueilkunde am Ausgang des 17. Jahrhundertes*, Leipzig, 1899.
É. GILSON, « Descartes et Harvey », *Revue philosophique*, 1921 et 1922 (et *Études de philosophie médiévale*, p. 191).
BERTHIER, « Le mécanisme cartésien et la physiologie au XVII[e] siècle », *Isis*, 1914.
G. CANGUILHEM, *La Formation du concept de réflexe aux XVII[e] et XVIII[e] s.* (chap. II), Paris 1955 ; « Organisme et modèles mécaniques, Réflexions sur la biologie cartésienne (I) », *Revue philosophique*, sept. 1955, p. 281-299.

X. – G. SEAILLES, *Quid de ethica Cartesius senserit*, Paris, 1883.
V. BROCHARD, « Le *Traité des Passions* de Descartes et l'*Éthique* de Spinoza », *Revue de métaphysique*, 1896 (*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, p. 327) ; « Descartes stoïcien », *Études*, p. 320.
E. BOUTROUX, « Du rapport de la morale à la science dans la philosophie cartésienne », *Revue de métaphysique*, 1896.
G. LANSON, « Le héros cornélien et le généreux selon Descartes », *Revue d'histoire littéraire*, 1894.
A. ESPINAS, *Descartes et la morale*, 2 vol., Paris, 1925 (le tome I contient une série d'articles sur la formation intellectuelle et morale de Descartes).
P. MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, 1936.
G. LEWIS, *L'Individualité selon Descartes*, Paris, 1950 ; *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, 1950 ; *La morale de Descartes*, Paris, 1957.

XI. – F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vol., 3[e] éd., 1868.
J. PROST, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris, 1907.
P. MOUY, *Le Développement de la physique cartésienne (1616-1712)*, Paris, 1934.

XII. – Arnoldi GEULINCX, *Opera philosophica*, éd. J. P. N. LAND, 3 vol., La Haye, 1891-1893.
V. VAN DER HAEGHEN, *Geulincx. Études sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Gand, 1886.
J. P. N. LAND, *A. Geulincx und seine Philosophie*, La Haye, 1895.

XIII. – J. CLAUBERG, *Opera*, Amsterdam, 1691.
HERMANN MÜLLER, *J. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus*, diss., Jena, 1891.

XV. – H. SEYFARTH, *Louis de La Forge und seine Stellung im Occasionalismus*, diss., Gotha, 1887.

XVII. – Sylvain RÉGIS, *Système de philosophie contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, Paris, 1690.
D. HUET, *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, 1689 ; *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam, 1723.
C. BARTHOLMÈS, *Huet, évêque d'Avranches, ou le scepticisme théologique*, Paris, 1850.

G. SORTAIS, « Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècle », *Archives de philosophie*, vol. VI, cahier III, 1929.

Ant. ARNAULD et Pierre NICOLE, *La Logique ou l'art de penser*, Paris, éd. CLAIR et GIRBAL ; et les autres ouvrages de la collection « Le mouvement des Idées au XVIIe siècle », dirigée par A. ROBINET (*Louis Thomassin*, par P. CLAIR ; *B. Lamy*, par F. GIRBAL ; *Entretiens sur les sciences*, par Bernard LAMY, 1966).

Chapitre IV
Pascal

I. – Les méthodes de Pascal

Pascal (1623-1662) n'est pas un philosophe : c'est un savant et un apologiste de la religion catholique. Savant, il est dans la tradition de la physique mathématique et expérimentale qui conduit de Galilée à Newton. Apologiste, il n'est pas de ceux qui préludent, dans sa réponse aux libertins, en démontrant par la raison toutes celles des vérités de la foi qui peuvent être démontrées : c'est dans l'histoire, c'est dans la nature humaine prise en bloc qu'il cherche ses témoignages, de même qu'il cherche dans l'expérience et non dans le raisonnement la preuve d'une vérité physique. Descartes aussi a été savant et, en quelque mesure apologiste : mais son génie lui interdisait d'être l'un et l'autre, à moins d'être en même temps philosophe, à moins de faire entrer science et apologie dans la « chaîne des raisons » en dehors de laquelle il laissait les vérités de la foi. Le génie de Pascal au contraire lui interdit et de faire entrer la science et l'apologie dans le tissu d'une philosophie, et de laisser hors de considération les vérités de la foi. Il y a entre ces hommes, presque contemporains, une opposition si profonde, si émouvante aussi, que nulle sans doute, dans l'histoire, ne peut nous éclairer davantage sur la nature de l'esprit humain.

Dès son *Essay touchant les coniques*, que Pascal écrivit à peine au sortir de l'enfance (1639), se révèle un trait d'esprit caractéristique : à un problème précis (chercher le principe d'où peuvent se déduire toutes les propriétés des coniques), il

répond par l'invention d'une méthode précise, capable de résoudre ce problème, et ce problème seulement. Pascal a découvert que toutes les propriétés des coniques dépendaient de l'invention d'un certain hexagone, qu'il appelle l'hexagramme mystique. Chaque problème demande ainsi un effort d'invention chaque fois renouvelé, où le mathématicien a le talent de découvrir justement les notions et les principes qui lui sont utiles. C'est ainsi que, plus tard, Pascal montrera que, pour trouver le centre de gravité de la roulette et des surfaces ou volumes qui dépendent de cette courbe, il faut considérer les propriétés des nombres dits triangulaires. Comme il le dit dans les *Pensées*, ceux qui ne sont pas géomètres seront rebutés de ces définitions et de ces principes qui leur paraissent stériles, de ces propositions incompréhensibles pour eux ; ils ne peuvent voir d'un coup d'œil et intuitivement la moindre parenté entre l'hexagramme mystique et les propriétés des coniques, entre le nombre triangulaire et la question des centres de gravité. La découverte de ces rapports ne dépend pas d'une méthode communicable à tous, mais d'un certain esprit, l'esprit géométrique, dont fort peu sont doués ; « le peu de gens avec qui on en peut communiquer, dit plus tard Pascal en parlant des sciences abstraites, m'en avait dégoûté ». Chez Pascal, le mot *méthode* s'emploie au pluriel ; il y a autant de *méthodes*, c'est-à-dire de procédés à inventer qu'il y a de problèmes à résoudre. Le géomètre sépare les objets les uns des autres, et, à son tour, l'esprit géométrique sépare le géomètre des autres hommes.

L'esprit géométrique n'est même pas tout l'esprit scientifique. Le Pascal qui aborde l'hydrostatique n'emploie pas les mêmes dons d'esprit que celui qui invente l'hexagramme mystique. « Les uns, dit-il, comprennent bien les effets de l'eau, en quoi il y a peu de principes ; mais les conséquences en sont si fines qu'il n'y a qu'une extrême droiture qui y puisse aller. Et ceux-là ne seraient peut-être pas pour cela grands géomètres, parce que la géométrie comprend un grand nombre de principes, et qu'une nature d'esprit peut être telle qu'elle puisse bien pénétrer peu de principes jusqu'au fond, et qu'elle ne puisse pénétrer le moins du monde les choses où il y a beaucoup de principes. » À la recherche des effets de l'eau sert donc « l'esprit de justesse » (puisque le principe de l'hydrostatique est unique) qui, avec sa « force et droi-

ture », peut pourtant être étroit : tandis que le géomètre, qui doit être capable de saisir, sans les confondre, un grand nombre de principes, a un esprit étendu, mais peut l'avoir faible [1].

Pascal savant s'applique encore à d'autres études, où la connaissance des principes ne sert à rien, ou plutôt, où l'on cherche en vain des principes. Un cartésien prétendra établir le plein par principe : « Parce, dit-on, que vous avez cru dès l'enfance qu'un coffre était vide, lorsque vous n'y voyiez rien, vous avez cru le vide possible : c'est une illusion de vos sens, fortifiée par la coutume, qu'il faut que la science corrige. Et les autres disent : Parce qu'on vous a dit dans l'École qu'il n'y a point de vide, on a corrompu votre sens commun, qui le comprenait si nettement avant cette mauvaise impression, qu'il faut corriger en recourant à votre première nature » (n° 82). Nul recours possible aux principes, par conséquent, dans la question du vide. En revanche l'expérience établit avec certitude que, dans le tube barométrique, l'enceinte placée au-dessus du vif-argent est vide ; c'est un fait non moins certain que le poids de la colonne de vif-argent doit être équilibrée par une pression agissant sur la surface libre ; et la célèbre expérience du Puy-de-Dôme, qui montre la hauteur de cette colonne diminuant avec l'altitude de l'appareil, prouve que cette pression est celle de l'atmosphère. Ce n'est pas par principe qu'on peut affirmer ou nier l'existence du vide ou la pesanteur de l'air.

Esprit géométrique, esprit de justesse, méthode expérimentale, autant de directions d'esprit qui exigent des dons différents. Pascal ne les décrit pas, ne spécule pas sur elles du dehors ; il s'engage en chacune avec fougue et passion ; c'est parce qu'il les a pratiquées, qu'il sait se distinguer si fortement. En chacune, sa réussite tient du prodige : en si peu d'années, il ouvre partout des voies nouvelles. En mathématiques, il crée le calcul des chances ; une de ses remarques, à propos des courbes, sur un triangle caractéristique, suggère à Leibniz le procédé du calcul infinitésimal. En physique, ses travaux sur l'hydrostatique et la barométrie donnent l'impulsion à l'étude de la mécanique des fluides.

L'ajustement de l'esprit au domaine d'objets qu'il traite, telle est l'idée pascalienne par excellence. Un esprit qui est

---

1. *Pensées*, 2 (nous renvoyons au numéro que portent les pensées dans l'édition Brunschvicg).

« droit » dans son domaine propre sera « faux » et insupportable s'il change de domaine. Le géomètre Pascal en fait l'expérience quand il fréquente le chevalier de Méré et les gens du monde. Il en est beaucoup qui jugent sainement et véritablement des choses d'usage, des caractères. Ont-ils donc raisonné comme le géomètre, pour arriver à pareille sûreté ? Raisonné, oui ; comme le géomètre, non. Le géomètre use d'un nombre fort grand sans doute, mais fini de principes, dont chacun a sa formule distincte, parfaitement saisie de tout esprit attentif, et ces principes sont enchaînés entre eux et avec la conclusion. Mais l'homme du monde n'a que faire de ces principes parce qu'ils sont de nul usage ; les siens sont « dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde ». Et comment forgerait-il un raisonnement géométrique, avec des principes « qui sont sentis plutôt que connus » et qu'on ne peut faire sentir aux autres qu'« avec des peines infinies ? », avec des principes qui sont si nombreux que ce serait « chose infinie » de les démontrer par ordre ? enfin avec des principes qui n'ont aucune formule distincte, car « l'expression en passe tous les hommes ? ». Non que l'homme du monde ne raisonne pas ; mais « il le fait tacitement, naturellement et sans art ». C'est qu'il est doué d'un esprit bien différent de l'esprit géométrique, l'*esprit de finesse,* qui consiste surtout à « voir la chose d'un seul regard, et non par progrès de raisonnement ».

La découverte de cet esprit de finesse est capitale ; voilà un raisonnement authentique qui est, au raisonnement géométrique, à peu près ce que, dans les mathématiques, le calcul des indivisibles de Cavalieri est au calcul des sommes finies ; il est à lui comme l'infini au fini, comme l'ineffable au formulable, comme l'intuition au discours.

Pascal isole et sépare, là où Descartes cherchait une unité de méthode reposant sur l'unité de l'intellect. Mais à un autre point de vue, il rapproche et compare. La valeur d'un « esprit » est dans son aptitude à résoudre les problèmes de son propre domaine ; mais estimer seulement par là sa valeur, c'est juger en spécialiste ; il faut encore savoir ce qu'il vaut pour l'homme en tant qu'homme. Sur ce point Descartes n'a pas d'hésitation : toutes les sciences servent à fortifier le jugement parce qu'elles sont une intelligence unique, usant d'une seule méthode. Pascal en juge en spécialiste ; pour qu'un

esprit soit fécond dans son domaine, il doit être exclusif : « Il est rare que les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres » ; est-il bon de se livrer à des études qui écartent l'homme de tâches plus importantes ? « Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que les sciences abstraites ne lui sont pas propres, et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant » (144).

Pascal ne s'est adonné à la « science de l'homme » qu'à partir du moment où il a entrepris l'apologie de la religion catholique. Cette science et cette apologie sont pour lui choses connexes : la nature humaine pose des problèmes que, seule la religion chrétienne révélée est capable de résoudre ; l'homme est, sans elle, inexplicable à lui-même. Dans le nouveau problème qui se pose à lui, Pascal reste entièrement fidèle à son génie : il cherche une solution qui s'adapte complètement à toutes les circonstances du problème sans en omettre aucune ; la révélation du Christ a, par rapport au problème de l'homme, le rôle de l'hexagramme mystique par rapport aux coniques, celui du nombre triangulaire par rapport au centre de gravité de la cycloïde : la solution du problème ne viendra jamais d'une analyse, si pénétrante qu'elle soit, de ses données ; il faut en outre trouver ou forger des notions originales, dont seuls des esprits doués peuvent comprendre le rapport à la question ; ces notions n'ont pas l'intelligibilité cartésienne qui appartient aux notions prises en elles-mêmes ; ce sont les autres choses qui sont intelligibles par elles. De même dans la science de l'homme. Là aussi, là surtout, la solution doit venir du dehors, de cette religion chrétienne qui, inintelligible selon nos critères humains, est seule capable de rendre l'homme compréhensible à lui-même.

II. – La critique des principes

Nous atteignons ici ce qui fait le lien de toutes les spéculations de Pascal. Il a horreur des principes à tout faire, d'où l'on peut tout déduire : son antipathie pour la casuistique des Jésuites n'a pour fond ni l'esprit de parti, ni même le mépris de la morale relâchée ; elle est d'ordre intellectuel ; il déteste en eux l'habileté d'hommes capables, devant quelque action que ce soit, de trouver le biais par où elle pourra se rattacher

à quelque principe admis et de justifier ainsi d'abominables forfaits. Et, à certains points de vue, la critique qu'il en fait dans les *Provinciales* n'est pas différente de celle qu'il adresse dans les *Pensées* à la physique de Descartes : « Il faut dire en gros, cela se fait par figure et par mouvement, car cela est vrai ; mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule, car cela est inutile et incertain et pénible » (79). Des principes assez universels pour s'appliquer à tout, tels que le mécanisme de Descartes, n'expliquent rien avec certitude.

Mais la faute de Descartes ne vient-elle pas de ce qu'il a voulu et a cru commencer par des principes intelligibles en soi, auxquels se rattache toute la suite de ses déductions ? Faute identique à celle des atomistes qui croient pouvoir connaître d'abord les parties élémentaires dont le tout est composé et reconstituer le tout, en juxtaposant les parties ; car « les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout » (72). L'intelligibilité de l'atome de Gassendi est illusoire. Mais celle de la nature simple de Descartes ne l'est pas moins ; car « l'homme ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit » (72). Cette impossibilité d'atteindre en rien les premiers principes répond à un défaut radical de la nature humaine. L'homme, dans la nature, est « un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout » ; et « son intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que son corps dans l'étendue de la nature ; et tout ce qu'elle peut faire est d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel d'en connaître ni le principe ni la fin ».

Que sont donc ces « principes » dont le savoir humain se vante de partir et dont Pascal lui-même a si souvent parlé à propos de l'esprit géométrique ou de l'esprit de finesse ? Les axiomes et définitions d'Euclide ne sauraient passer pour des principes en un sens strict ; car la perfection de la méthode géométrique consisterait à tout définir et à tout démontrer, ce qui est une entreprise infinie : il faut s'arrêter à des indéfinissables et à des indémontrables. Dès lors, de ces principes, lequel ne pas suspecter ? En appellera-t-on à la nature ? « Mais il n'y a principe, quelque naturel qu'il puisse être, même

depuis l'enfance, qu'on ne fasse passer pour une fausse impression soit de l'instruction, soit des sens » (82). Descartes avait cru établir par son doute méthodique une distinction tranchée entre la nature et la coutume ; Pascal se range du côté de Montaigne et des pyrrhoniens : « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ? [...] Une différente coutume en donnera d'autres. [...] La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que la nature ? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même une première coutume » (92 ; 39).

La critique que Pascal fait ici des principes n'est pas en désaccord avec l'emploi qu'il en fait en géométrie et en physique : car il dit ici qu'ils ne sont pas des commencements absolus et qu'ils ne sont pas intelligibles en soi. Mais rien n'empêche (et c'est ce qui a lieu en physique et en géométrie) qu'ils soient parfaitement ajustés à leur rôle, qui est de rendre compte d'un certain nombre de propriétés connues par raisonnement comme celles des coniques, ou par l'observation, comme la hauteur du vif-argent dans le baromètre. « On trouve toujours obscure la chose qu'on veut prouver, et claire celle qu'on emploie à la prouver. »

Pascal ne peut sortir du pyrrhonisme que grâce à cette source de connaissance et de certitude qu'il appelle tantôt le *cœur*, tantôt (plus rarement) l'*intelligence*. *Cœur* ou *intelligence* s'opposent à *raison*, qui, dans la langue de Pascal, signifie en général raisonnement ou discours, connaissance des conséquences. La raison, elle, est « ployable à tout sens » (274) ; car elle conclut comme le veulent les prémisses qu'elle a reçues d'ailleurs ; le cœur donne des connaissances qui sont de l'ordre des principes ; c'est le Dieu « sensible au cœur » (278), ce sont les axiomes de la géométrie : « Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis. » Mais n'y a-t-il pas une sorte de contradiction à admettre à la fois les vues des pyrrhoniens, et pourtant, sous le nom de *cœur*, une certaine faculté d'atteindre sûrement les principes ? Plutôt qu'une faculté de connaître les principes, le cœur désigne une certaine manière d'accueillir les connaissances qui, sans lui, resteraient « incertaines et chancelantes ». Pascal oppose souvent la foi des simples, si assurée et si vive, aux discours des philosophes qui emploient le raisonnement à

démontrer l'existence de Dieu ; il sait que des discours, si conformes qu'ils soient à la raison, servent peu à convaincre les impies ; « les preuves métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration ; mais une heure après ils craignent de s'être trompés » (543). Autre chose est donc de connaître la vérité par la raison ; autre chose de la sentir par le cœur. C'est parce que les principes sont sentis comme le croyant sent Dieu, que le géomètre peut surmonter le pyrrhonisme.

III. – Pascal apologiste

L'apologétique religieuse chez Pascal ne sera donc pas une démonstration de la vérité de la religion chrétienne, ou du moins cette démonstration (la démonstration traditionnelle par l'ancien testament, par les miracles) n'en est qu'une partie, celle où il reste tributaire de la tradition. Mais quand il s'agit de prouver, ce qui est sa tâche propre, que cette religion répond seule et complètement à tous les besoins de l'homme, c'est moins la vérité que l'opportunité qui est en question ; car pourquoi cette exacte convenance lui donnerait-elle une valeur de vérité supérieure à celle de tant d'autres religions qui sont le fruit de nos préjugés ? Pascal sait, avec tous les chrétiens, que la seule preuve des vérités de la religion chrétienne, c'est la révélation, et que son seul moyen d'accès dans l'âme humaine, c'est la grâce. Avant les *Pensées*, il a écrit, en sa *Préface du traité du vide*, ces pages si connues où il fait voir dans une autorité, qui a sa source en Dieu même, la seule méthode de recherche de la vérité en matière religieuse. Il accueillera donc dans les *Pensées*, à titre de donnée, de point de départ, les vérités révélées concernant notre destinée surnaturelle et la médiation du Christ.

Si leurs preuves traditionnelles étaient de la nature des preuves géométriques, le reste de l'apologétique serait inutile. Mais ces preuves, les miracles ou les prophéties, sont telles qu'elles ne peuvent convaincre l'incrédule ; par elles Dieu se cache autant qu'il se révèle ; et c'est pourquoi la foi reste méritoire, et dépend de la grâce et non du raisonnement.

Il reste que, s'adressant à l'incrédule, il faut, avant d'employer des preuves, montrer que la religion chrétienne peut seule rendre l'homme compréhensible à lui-même. Il faut ainsi porter l'homme à désirer la vérité, « à être prêt et dégagé de passions pour la suivre où il la trouvera ».

Mais pour cela, l'homme doit se connaître tel qu'il est. Chez Descartes, la nature de l'homme se découvre graduellement au philosophe, selon l'ordre des raisons : Pascal vise au contraire à concentrer tout ce que l'homme sait de lui-même en une expérience unique, où il se connaîtra à la fois sous toutes les faces. « Quand on veut reprendre avec utilité, et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là, et lui avouer cette vérité » (9). C'est le principe de la critique que Pascal adresse à ceux qui, avant lui, ont voulu connaître l'homme. Il avoue à Épictète que l'homme est grand par la « pensée », c'est-à-dire par la faculté de juger de toute chose, même de sa propre faiblesse ; mais les stoïques ont ignoré la misère de l'homme, et, partant, leur doctrine est inefficace et leurs conseils sont stériles ; ils s'adressent à un homme fictif, qui aurait un entier empire sur lui-même. Montaigne a donc raison quand il montre la faiblesse et la fragilité de l'homme, trompé sans cesse par son imagination, s'arrêtant à une justice qu'il croit naturelle et qui n'est qu'une coutume de son pays, doué d'une volubilité d'esprit qui le rend incapable de se fixer un point exact où il verrait lui-même et les choses dans une juste perspective, asservi à l'opinion à tel point qu'il attache plus d'importance aux jugements que les autres font de lui qu'à ce qu'il est lui-même, sujet aux maladies et à la mort, ce « dernier acte [...] toujours sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste. On jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais ». Pascal a fait passer toute la substance de Montaigne dans son œuvre. Et pourtant Montaigne a vu faux, parce qu'il a ignoré la grandeur de l'homme ; il aboutit ainsi, par complaisance en son moi et par toutes les « sottises » qu'elle lui fait dire, à pis qu'au désespoir, à une « nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir ; [...] il ne pense qu'à mourir lâchement et mollement » (63). La tranquillité d'âme que les stoïciens et Montaigne ont cherché à atteindre par des voies tout opposées est

donc illusoire, parce que, en retranchant des traits au tableau, ils l'ont fait plus cohérent qu'il n'est.

Là aussi il faut une expérience totale et d'un bloc. Or, quoi qu'on puisse dire de vrai sur l'homme, il n'est rien dont on ne puisse dire avec la même vérité le contraire ; l'homme est l'incohérence même et la contradiction : incohérence tragique, parce qu'elle ne s'expose pas à nous comme en une peinture à laquelle nous serions indifférents ou qui entraînerait tout au plus une dissatisfaction intellectuelle ; elle nous concerne en ce que nous avons de plus profond ; elle enlève à notre vie morale tout point d'appui, toute assurance, aussi bien la confiance du stoïque que la nonchalance du sceptique, nous laissant affolés et privés de centre. « Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? Quelle nouveauté, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur ; gloire et rebut de l'univers. »

Bien des philosophes (depuis les orphiques) avaient sans doute vu dans l'homme un être intermédiaire fait d'une partie céleste et d'une partie titanique qui luttent l'une contre l'autre ; mais tout leur effort (celui des néoplatoniciens surtout) n'avait visé qu'à rendre cette situation compréhensible en elle-même, en la faisant naître de l'ordre même de la nature, en lui donnant sa place rationnelle dans la hiérarchie descendante des réalités. Ce rapport avec l'ensemble de la nature, la vision nouvelle de l'univers que la Renaissance avait préparée, le rend impossible. Dans le silence effrayant des espaces infinis, perdu dans ce canton de la nature, l'homme n'est rien ; il ne sait ni d'où il vient ni où il va ; il ne peut plus prendre son appui dans l'image fantaisiste d'un univers fini et ordonné, où sa place est marquée ; il est réduit à lui-même.

Or, que trouve-t-il en lui ? Son propre moi, que Montaigne a eu le « sot projet » de peindre, un moi qui veut se faire le centre de toutes choses, et qui est à la fois pour les autres injuste et incommode ; la politesse réciproque peut bien enlever l'incommodité, mais non pas l'injustice (455). Or, cela même est faux ; car ce moi, à qui il sacrifie tout, l'homme essaye d'y échapper le plus possible par le « divertissement » (139) ; est-il seul avec lui-même, il vit dans un ennui insupportable ; les conversations, le jeu, la lecture et mille autres moyens nous amusent, en nous empêchant de songer à la

faiblesse du moi que nous aimons tant. Mais ces appuis du dehors sont tout aussi fragiles et trompeurs ; en vérité le divertissement, qui nous paraît un remède, est un bien plus grand mal que l'ennui, « parce qu'il l'éloigne plus que toute chose de chercher le remède à ses maux ». Ainsi, sans cesse rejeté de soi aux choses, et des choses à soi, il cherche en vain le bonheur « sans se pouvoir jamais contenter parce qu'il n'est ni dans nous, ni dans les créatures, mais en Dieu seul ».

Cette peinture de la souffrance humaine ne doit rien au christianisme de Pascal. Car il faut la distinguer radicalement de l'interprétation qu'il en donne. Cette interprétation est la suivante : tous les traits de la nature humaine s'expliquent si on se réfère à la destinée surnaturelle de l'homme révélée par le christianisme ; l'illusion du philosophe était de croire à une nature à laquelle il veut en vain tout rapporter ; il faut changer de perspective et voir l'homme dans le drame surnaturel dont il est acteur : sa grandeur qui lui vient de son origine divine, sa misère née avec la chute d'Adam dont les enfants ne peuvent plus résister à la concupiscence, enfin l'espoir du salut par la rédemption de Jésus-Christ, sans qui la connaissance de Dieu serait inutile à l'homme. Ce drame en trois actes, création, chute, rédemption que nous avons vu si souvent, que nous verrons encore servir de trame à la représentation d'ensemble de l'univers (rappelons-nous le rythme monotone, station-procession-conversion), Pascal, selon l'esprit de son époque et de son milieu, lui donne un sens purement religieux et intérieur.

L'exact ajustement du christianisme à la nature humaine, voilà proprement ce que Pascal veut montrer, voilà ce qui peut attirer le libertin vers la religion. De là le célèbre *pari* (333). L'homme a le goût du jeu : le joueur mise naturellement sur le tableau où, toutes chances égales d'ailleurs, il a le plus à gagner ; considérons donc qu'il y a d'égales chances pour que la religion chrétienne soit vraie et pour qu'elle soit fausse ; supposons que je mette l'enjeu tour à tour sur sa fausseté et sur sa vérité, c'est-à-dire que je me livre à tous les plaisirs de la concupiscence sans tenir compte des exigences de la vie chrétienne, ou au contraire que j'accomplisse les devoirs qui peuvent me procurer le salut éternel, et faisons la balance du gain et de la perte dans les deux cas possibles : le gain net que je ferais en me libérant de tous les pénibles devoirs du

chrétien, au cas où elle serait fausse, n'est rien si on le compare au salut éternel que je puis obtenir en menant une vie chrétienne au cas où elle serait vraie : et comme les chances de vérité et de fausseté sont supposées égales, j'ai un évident intérêt à miser sur sa vérité. L'homme est un être de coutume et d'imagination ; la vraie religion doit, elle aussi, devenir coutume. « Prenez de l'eau bénite ; cela vous fera croire et vous abêtira. » Il ne peut s'agir pour Pascal de transformer la nature humaine, ce qui est l'œuvre de Dieu seul et de sa grâce : il faut seulement mettre en lumière les points de cette nature déchue et corrompue par où elle est accessible à la vérité chrétienne. Il y emploie non pas l'art de démontrer (les preuves de la religion n'étant, nous l'avons dit, que pour les croyants), mais l'art de persuader qui sait s'ajuster aux dispositions de l'auditeur, et qui « consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprice que par raison ».

BIBLIOGRAPHIE

Blaise PASCAL, *Œuvres complètes*, 14 volumes, tomes I à III : *Biographie et œuvres scientifiques jusqu'en 1654*, éd. par L. BRUNSCHVICG et P. BOUTROUX ; tomes IV-XI, *Années de 1654 à 1662*, éd. par L. BRUNSCHVICG, P. BOUTROUX et F. GAZIER ; tomes XII à XIV, *Les Pensées*, éd. par L. BRUNSCHVICG, Paris, 1904-1914 (cf. en outre B. PASCAL, *Opuscules et Pensées*, éd. minor par L. BRUNSCHVICG, Paris, 1897). *Pensées*, éd. Z. TOURNEUR et D. ANZIEU, Paris, 1960 ; *L'« Entretien » de Pascal et Sacy*, par Pierre COURCELLE, Paris, 1960.

Albert MAIRE, *Bibliographie générale des œuvres de Pascal*, 5 volumes, Paris, 1928.

L. GOLDMANN, *Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran*, Paris, 1956.

Émile BOUTROUX, *Pascal*, Paris, 1900.

A. VINET, *Études sur Pascal*, Paris, 1848 (2e éd. 1856).

F. RAVAISSON, « La philosophie de Pascal », *Revue des Deux Mondes*, mars 1887.

Ad. HATZFELD, *Pascal*, Paris, 1901.

V. GIRAUD, *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence*, Fribourg, 1898 ; « La modernité des *Pensées* de Pascal », *Annales de philosophie chrétienne*, 1906 ; *Blaise Pascal, études d'histoire morale*, Paris, 1910.

F. STROWSKI, *Pascal et son temps*, 3 vol., Paris, 1907-1909.

A. MAIRE, *L'œuvre scientifique de B. Pascal* (Préface de DUHEM), Paris, 1912.

L. BLANCHET, « L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal », *Revue de métaphysique et de morale*, 1919.

J. CHEVALIER, *Pascal*, Paris, 1922 ; « La méthode de connaître d'après Pascal », *Revue de métaphysique*, avril 1923.

F. RAUH, « La philosophie de Pascal », *Revue de métaphysique*, avril 1923.

J. LAPORTE, « Pascal et la doctrine de Port-Royal », *ibid.* ; « Le cœur et la raison selon Pascal », *Revue philosophique,* 1927 ; *La doctrine de Port-Royal : La Morale,* Paris, I : 1951 ; II : 1952.

L. BRUNSCHVICG, *Le génie de Pascal* (Pascal savant, Finesse et Géométrie, Pascal et Port-Royal, l'expérience religieuse de Pascal, la solitude de Pascal), Paris, 1924 ; *Pascal,* Rieder, 1932 ; *Blaise Pascal,* éd. G. LEWIS, Paris, 1953.

E. JOVY, *Études pascaliennes,* 5 vol. Paris, 1927-1928.

Archives de Philosophie, cahier III, 1923, Études sur Pascal. (B. ROMEYER, *La théodicée de Pascal* ; A. JOLIVET, *L'anticartésianisme de Pascal* ; J. SOUILHÉ, *Les idées de Pascal sur la morale.*)

A. MALVY, *Pascal et le problème de la croyance,* Paris, 1923.

P. M. LAHORGUE, *Le Réalisme de Pascal,* Paris, 1924.

WEBB, *Pascal's Philosophy of Religion,* Oxford, 1929.

J. LHERMET, *Pascal et la Bible,* Paris, s. d.

J. ORCIBAL, *Les Origines du Jansénisme,* I-V, Louvain et Paris, 1947-1961.

J. RUSSIER, *La Foi selon Pascal,* Paris, 1949.

P. SOURIAU, *L'Ombre de Dieu,* Paris, 1955, chap. II.

L. GOLDMANN, *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine,* Paris, 1955.

R. E. LACOMBE, *L'Apologétique de Pascal, étude critique,* Paris, 1958. *Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre,* Cahiers de Royaumont, Paris, 1957.

H. GOUHIER, *Blaise Pascal : Commentaires,* Paris, 1965.

Ph. SELLIER, *Pascal et la liturgie,* Paris, 1966.

Chapitre V
Thomas Hobbes

Né en 1588, d'un clergyman à Wesport, Hobbes fut élève à l'Université d'Oxford, qu'il quitta en 1608 pour être le précepteur du fils de W. Cavendish (lord Devonshire) ; il accompagna son élève en France et en Italie (1608-1610), et il resta près de lui jusqu'en 1679, date de sa mort. De cette époque, nous n'avons de lui qu'une traduction de Thucydide, dont il dira plus tard dans son autobiographie en vers :

Is democratia ostendit mibi quam sit inepta.

Un second séjour en France dure de 1629 à 1631 ; c'est vers cette époque seulement qu'il connaît les Éléments d'Euclide, qui seront dorénavant pour lui le modèle de la méthode. C'est dans un troisième voyage sur le continent, de 1634 à 1637, qu'il fréquente à Paris Mersenne et tous les savants qui l'entourent ; il rend visite à Galilée à Florence. En 1640, il compose *The Elements of Law*, première forme de son système philosophique et politique, ouvrage dont deux fragments (sous le nom de *Human nature* et de *De Corpore politico*) parurent en 1650 sans son aveu comme deux ouvrages indépendants, et qui n'a été connu dans son ensemble qu'en 1889.

En 1640, se croyant menacé à cause de ses convictions royalistes, il s'enfuit en France, où il réside jusqu'à la restauration de Charles II, en 1651 ; il fait paraître le *De Cive*, à Paris, en 1642, et le *Leviathan* en 1650. Les vingt-huit années qui lui restent à vivre en Angleterre sont remplies de polémiques avec les théologiens, avec les savants, avec les hommes politiques :

avec l'évêque arminien Bramhall, contre qui il soutient le déterminisme ; avec le mathématicien Wallis, qui examine sans pitié dans l'*Elenchus geometriae hobbianae* (1655) les erreurs mathématiques du *De Corpore,* paru la même année ; avec le physicien Robert Boyle, membre de la Société royale, dont l'entrée lui avait été refusée à cause de son peu de goût pour l'expérience ; avec le chancelier Hyde et plusieurs évêques qui l'accusaient d'athéisme et d'hérésie « pour avoir fait dépendre, dit-il en se disculpant, l'Église de l'autorité royale ». Il mourut en 1679.

Hobbes décrit ainsi l'état de ses recherches philosophiques, au moment où il publie de *De Cive* (1642) : « J'avais déjà avancé peu à peu mon ouvrage jusqu'à le diviser en trois sections : en la première desquelles je traitais du corps et de ses propriétés en général ; en la deuxième je m'arrêtais à une particulière considération de l'homme, de ses facultés et de ses affections ; et en la dernière, la société civile et les devoirs de ceux qui la composent servaient de matière à mes raisonnements. De sorte que la première partie comprenait ce qu'on nomme la première philosophie et quelques éléments de la physique : je tâchais d'y découvrir les raisons du temps, du lieu, des causes, des proportions, de la quantité, de la figure et du mouvement. En la seconde, je m'occupais à considérer l'imagination, la mémoire, le raisonnement, l'appétit, la volonté, le bien, le mal, l'honnête, le déshonnête et les autres de cette sorte. » *De Corpore, De Homine, De Cive,* tels sont les titres de ces trois sections. Mais ce plan n'indique pas du tout la manière dont s'était formée effectivement la pensée de Hobbes. Il n'avait aucune idée d'un exposé systématique de sa philosophie quand il composa, en 1640, *The Elements of Law natural and politic*: dans cet écrit politique, qui a le même contenu que le *De Cive,* il ne se réfère pas du tout à deux parties antérieures de sa philosophie. Enfin, bien qu'ayant commencé à concevoir et à exécuter son plan d'ensemble après 1640, des circonstances politiques l'amenèrent à publier en 1644 le *De Cive,* bien avant les deux premières parties, le *De Corpore,* publié en 1655, et un *De Homine* d'ailleurs fort incomplet en 1658. Et il ne fait pas mystère, en sa préface du *De Cive,* qu'« il n'y a point eu de danger en ce renversement de l'ordre, parce qu'[il a] bien vu que cette partie, s'appuyant

sur ses propres principes, assez connus par l'expérience, n'avait pas besoin des deux précédentes ».

Ce qu'il y a de commun entre sa physique et sa politique, c'est un même esprit constructif et déductif. Dans chacun de ces deux domaines, Hobbes commence par définir avec précision les termes ou notions dont il va se servir : tous les effets doivent ensuite s'expliquer par le simple raisonnement. « La philosophie est la connaissance, acquise par un raisonnement correct *(per rectam ratiocinationem)*, des effets ou phénomènes d'après les causes ou les générations que l'on conçoit, et, inversement, de leurs générations possibles d'après les effets connus. »[1]

Sans doute, Hobbes est un empiriste : « La sensation est le principe de la connaissance des principes eux-mêmes, et la science est tout entière dérivée d'elle »[2] ; et pourtant, à la connaissance empirique reposant sur des associations d'idées, sur des attentes d'un avenir conforme au passé et aboutissant à la prudence, il oppose une connaissance purement rationnelle, qui est la sagesse ou la science. Cette connaissance rationnelle commence avec l'emploi de ces signes que sont les mots du langage. « Un nom ou appellation est une parole humaine arbitrairement imposée, comme signe destiné à porter à son esprit une conception de la chose à laquelle il est imposé. »[3] Grâce au langage et à lui seul, les mots vérité, erreur, raisonnement, prennent un sens.

On appelle une proposition vraie ou fausse, selon que le sujet ou le prédicat désignent ou non la même chose ; le triangle a trois côtés, veut dire : cette chose qui a trois angles est identique à cette chose qui a trois côtés ; un syllogisme aboutit, dans sa conclusion, à lier deux noms grâce à un troisième qui désigne la même chose que les deux premiers ; on raisonne des noms, comme on calcule avec des chiffres sans s'occuper des choses elles-mêmes. L'on arrive donc, malgré le flux continuel de l'expérience, à des connaissances fixes et certaines, bien distinctes de la connaissance empirique.

La philosophie de la nature, exposée dans le *De Corpore*, pourrait s'appeler suivant un récent interprète de Hobbes un

1. *Opera philosophica*, éd. Molesworth, t. I, p. 2.
2. *Ibid.*, p. 317.
3. *Elements of Law*, chap. V, § 2.

« motionalisme ». « Hobbes est le philosophe du mouvement, comme Descartes est celui de l'étendue. »[4]

Cette philosophie comprend (en laissant de côté la logique) trois parties : la philosophie première, qui montre les éléments dont se forme la notion du corps, la théorie du mouvement *(de rationibus motuum et magnitudinum)*, et enfin la physique. Considérons d'abord cette dernière partie : elle a pour but d'expliquer mécaniquement la manière dont les corps extérieurs affectent le corps humain et y produisent les perceptions et les phénomènes qui en dépendent. Affectés par les mouvements des objets extérieurs, les sens sont mis en mouvement, et ce mouvement se transmet du cerveau et de là au cœur ; en cet organe commence un mouvement de réaction en sens inverse dont le début *(conatus)* est précisément ce qui constitue la sensation. Les qualités sensibles, sons, odeurs, saveurs, etc., ne sont que des modifications du sujet affecté, et non pas des propriétés des choses. Mémoire, association des idées, plaisir et douleur sont connexes de la sensation : il y a mémoire lorsque le mouvement qui avait produit la sensation continue en l'absence de l'objet, association lorsque l'expérience établit une liaison entre deux mouvements sensitifs, plaisir ou douleur suivant que le cours du sang est favorisé ou empêché par les impressions sensibles.

La *physique* de Hobbes est donc proprement non pas une étude des lois de la nature extérieure comme chez Galilée ou chez Descartes, mais bien une théorie mécanique de la perception et de l'esprit. Elle était cela dès le premier ouvrage de Hobbes, le *Short tract on first principles*, destiné à montrer comment les espèces, émanées du corps, agissent, par un mouvement local sur les esprits animaux, dont les mouvements constituent à leur tour les sensations, les concepts et les jugements.

Aussi lorsque Hobbes, sous l'influence de Galilée et de Descartes, superposa à sa physique l'étude des notions générales du corps et du mouvement, dans les deux premières parties du *De Corpore*, il faut remarquer qu'il vise moins à appuyer une conception d'ensemble de l'univers qu'à préparer sa mécanique de l'esprit. Les notions du corps *(ce qui est*

---

4. Frithiof BRANDT, *Th. Hobbes mechanical conception of nature*, Copenhague, 1928, p. 378.

indépendant de notre pensée et coïncide avec quelques parties de l'espace), de l'espace *(le fantôme, phantasma, d'une chose existante en tant qu'existante)*, du temps *(le fantôme du mouvement en tant que nous imaginons en lui l'avant et l'après)* sont peu originales. Il énonce bien, après Descartes, le principe d'inertie : « Tout ce qui est en repos restera en repos, à moins qu'il n'y ait à côté de lui un corps qui, faisant effort pour aller à sa place, ne souffre pas qu'il reste au repos. De la même manière, tout ce qui est mû restera en mouvement, à moins que quelque autre corps ne le force à s'arrêter » (p. 115). Mais il se rend si peu compte de la signification de la seconde partie du principe qu'il admet (avec Galilée d'ailleurs) qu'il s'applique aussi bien au mouvement circulaire qu'au mouvement rectiligne et uniforme (p. 215). En revanche, la notion la plus importante chez lui est celle du *conatus* ou effort, qui tient directement à ses préoccupations. Dans le *De Corpore*, il définit le conatus « le mouvement qui a lieu à travers la longueur d'un point et en un instant ou point de temps ». (De même l'*impetus* est la vitesse en un instant donné.) On sait quel parti tireront plus tard les mathématiciens de cette infinitésimale de mouvement, et quel usage Leibniz et Spinoza feront de cette notion. Pour Hobbes, il n'est pas douteux qu'il a employé d'abord cette notion du *conatus* pour décrire les mouvements de l'être vivant : « Ce mouvement, en quoi consistent plaisir et peine, écrit-il dans *Elements of the Law* (p. 28), est une sollicitation ou provocation pour se rapprocher de ce qui plaît ou se retirer de ce qui déplaît ; et cette sollicitation est *l'effort (endeavour, conatus)* ou commencement interne du mouvement animal. » Il applique aussi cette notion de *conatus* à l'effort que fait sur notre œil le milieu qui transmet la lumière ; c'est là un des points principaux de sa discussion avec Descartes au sujet de l'optique : Descartes parlait, dans ce cas, d'une « action ou inclination au mouvement », qu'il voulait distinguer du mouvement ; à quoi Hobbes répond : « La vision se fait par une action dérivée de l'objet ; or toute action est un mouvement ; le mouvement est donc propagé de la lumière à l'œil. »[5] Et, généralisant cette notion, il admet que « le poids est l'agrégat de tous les efforts par lesquels tous les points d'un corps soutenu par le plateau d'une balance

5. « Tractatus opticus », dans l'édition Tönnies des *Elements of Law*, p. 171.

tendent vers le bas » (*De Corpore*, p. 351). La notion du *conatus* introduit donc partout le mouvement, même au sein du repos apparent.

La politique de Hobbes est toute animée des passions et des soucis de son époque ; le *De Cive* a été publié prématurément, à cause de l'utilité qu'il pouvait présenter dans les conjonctures où se trouvait l'Angleterre (1642). « On se mit, explique-t-il en sa préface, à disputer en Angleterre avec beaucoup de chaleur du droit de l'Empire et du devoir des sujets. Ce qui, arrivant quelques années auparavant que les guerres civiles s'y allumassent, fut un présage des malheurs qui menaçaient et qui ont assailli ma patrie. Aussi, comme je prévis cet embrasement, je me hâtais d'achever cette dernière partie et de la faire précéder des deux autres, quoique je ne la communiquasse, il y a neuf ans, qu'à un petit nombre de personnes judicieuses. » On sait comment les craintes de Hobbes furent justifiées par la révolution qui emporta le pouvoir royal (1648).

La thèse politique que Hobbes veut fonder sur une construction rationnelle de la société est celle du pouvoir absolu du souverain, d'où se déduit cette conséquence que toute révolution est illégitime. La thèse avait gagné beaucoup de terrain en Angleterre, sous Élisabeth et Jacques Ier ; sous Élisabeth, le légiste Hooker nie qu'un corps politique puisse reprendre en totalité ou en partie la souveraineté qu'il a une fois abandonnée, étant entendu que cet abandon s'étend même au pouvoir spirituel. Et Jacques Ier en donne la raison quand il affirme en ces termes la source divine de ce pouvoir : « Ce qui concerne le mystère du pouvoir royal ne doit pas faire l'objet d'un débat ; c'est là dépouiller les princes de cette vénération mystique qui appartient à ceux qui sont assis au trône de Dieu. » On voit par là que l'absolutisme de droit divin est aussi contraire qu'il est possible à la thèse, si courante au Moyen Âge, du contrat social ; car elle faisait naître la société d'un accord entre le peuple et le souverain, placés ainsi sur un pied d'égalité ; et l'assemblée du clergé anglican, en 1606, condamne ceux qui affirment que « les hommes erraient dans les bois et dans les champs jusqu'à ce que l'expérience leur enseignât la nécessité du gouvernement ; qu'alors ils choisirent quelques-uns d'entre eux pour gouverner les autres, et qu'ainsi tout pouvoir est dérivé du peuple ».

Ce qui fait l'originalité et la nouveauté du système de Hobbes, c'est qu'il est partisan du pouvoir absolu tout en admettant le pacte social ; car il ne croit pas pouvoir construire la société sans la notion d'un pacte social, pas plus qu'il ne pense expliquer ce qu'est l'intelligence sans le langage. Mais il ne croit pas davantage que le pacte social entame en rien l'absolutisme ; il croit au contraire que, bien compris, il y conduit nécessairement. Il est absolutiste sans être théologien ; et c'est ce qui donne à sa doctrine un tour si différent de celui des autres absolutistes du siècle, de Jacques Ier à Bossuet[6].

Montrons donc d'abord la nécessité du pacte social. La plupart des écrivains politiques croient que l'homme est né avec une certaine disposition naturelle à la société : ce qui est faux selon Hobbes ; en réalité chacun ne recherche jamais dans une société que ce qui lui semble bon, et l'homme est par nature aussi sauvage que les animaux les plus farouches : « L'homme est un loup pour l'homme. » Le seul instinct que Hobbes reconnaisse à l'homme, c'est le plus simple et le plus élémentaire, l'instinct de conservation. Si l'on appelle *droit* la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles conformément à la droite raison, il s'ensuit que l'homme a par nature le droit de faire tout ce qu'il jugera bon pour sa conservation, c'est-à-dire de faire ou de posséder tout ce qui lui plaît. Mais en même temps la raison montre à l'homme que ce droit sur toutes choses lui est inutile, puisqu'il appartient aussi à tous les autres hommes, qui sont ses égaux ; il en résulte, si chacun veut l'exercer, une guerre de tous contre tous, qui est contraire à la conservation de tous comme de chacun. L'expérience des guerres civiles montre que ce *bellum omnium contra omnes* n'est pas une imagination, mais un danger toujours imminent. La nature, c'est-à-dire l'instinct de conservation, guidé par la raison, enseigne donc qu'il faut, pour notre conservation, chercher la paix si on peut l'obtenir ; pour cela, il faut cesser de vouloir exercer son droit sur toute chose. Les hommes sont donc, par la loi de nature et la raison, portés à faire entre eux des contrats, par lesquels chacun des contractants se dépouille d'une partie de ses droits, laisse libre et sans contestation à l'autre la jouissance du droit naturel qu'ils avaient l'un et l'autre sur ce dont il s'est dépouillé. Le pacte,

6. *5e Avertissement aux protestants*, édition Lachat, t. XV, p. 436-441.

ou promesse d'observer le contrat, a donc pour seul motif notre propre conservation : il s'ensuit que, dans l'état de nature, le pacte n'oblige nullement, si un des contractants a sujet de craindre que l'autre ne l'observe pas, c'est-à-dire s'il a sujet de craindre pour sa propre conservation. Cependant, comme l'observation des pactes est la garantie de la paix, la loi naturelle nous dit qu'il faut les observer, qu'il faut donc répondre au bienfait par le bienfait et non par l'ingratitude ; elle nous commande la clémence ; elle défend la vengeance, la cruauté, les outrages, l'orgueil ; elle commande la modération et l'équité ; elle nous conseille de soumettre les différends à des arbitres impartiaux : toutes lois qui ne sont pas déduites de quelque instinct moral ni d'un consentement universel, mais de la droite raison qui cherche les moyens de conservation ; ces lois sont immuables, parce qu'elles sont des conclusions tirées par raisonnement.

Or, entre l'état de nature et l'accomplissement des lois naturelles, la raison montre qu'il y a incompatibilité ; dans l'état de nature, les hommes n'ont aucun motif de respecter les pactes, qui sont pourtant la garantie de la paix. Le seul motif qui pourrait les y contraindre, c'est la crainte des conséquences qui résulteraient pour eux de la violation de ces pactes ; il faut donc faire naître en eux une crainte assez forte pour qu'elle puisse équilibrer l'intérêt qu'ils croient avoir à user du droit que leur donne la nature sur toutes choses. C'est exactement ce problème que doit résoudre l'état social, et les conditions du problème nous diront ce que doit être cet état. La raison parle seule ici : car nul instinct ne réunit les hommes en société, comme il réunit les abeilles ou les fourmis, et c'est pourquoi ces sociétés animales ne sont pas du tout, selon Hobbes, comparables aux sociétés civiles composées d'êtres raisonnables. L'accord et le consentement volontaire de tous ont un caractère trop artificiel et précaire pour assurer la paix ; car « il se trouvera toujours diverses personnes qui croient savoir plus que les autres, qui abondent en leur sens et qui, par leurs innovations, font naître les guerres civiles ». Il faut donc qu'il y ait une seule volonté qui ordonne les choses nécessaires à la paix : « Or, cela ne peut se faire, si chaque particulier ne soumet sa volonté à celle d'un certain autre ou d'une certaine assemblée dont l'avis sur les choses qui concernent la paix générale soit absolument suivi et tenu pour celui

de tous ceux qui composent le corps de la république. » La loi naturelle, on l'a vu, nous dictait de nous démettre d'une partie de notre droit naturel sur toutes choses ; l'état social généralise et pousse à la limite ce *dictamen* de la loi naturelle, puisque tous les hommes transportent sur le souverain le droit qu'il a sur ses forces propres ; et le souverain en acquiert de telles forces qu'il peut faire trembler tous ceux qui voudraient rompre les liens de la concorde.

Le souverain, qu'il soit un seul homme, un roi ou un conseil dans lequel la majorité décide, n'est pas face à face avec une multitude qui posséderait des droits ; car la multitude n'est pas un sujet un, capable d'une volonté ou d'une action une. Ou bien elle n'est pas réunie en société, et alors tout y appartient à tous ; ou bien elle est réunie en société, et elle a transféré son droit naturel au souverain. Il s'ensuit que le souverain a la puissance de contraindre, de punir, de décider de la guerre, de faire des lois ; il interdit des doctrines telles que le papisme ou même le presbytérianisme, à cause de « cette autorité que plusieurs donnent au pape dans les royaumes qui ne lui appartiennent pas et que quelques évêques veulent usurper dans leur diocèse », et d'où résultent tant de guerres. Il n'est donc pas lui-même soumis aux lois (et l'on sait que le chancelier Bacon n'hésitait pas à croire la raison d'État supérieure à toute loi) ou mieux le salut du peuple, c'est-à-dire la protection contre les ennemis du dehors, la paix intérieure, la facilité du commerce est sa loi suprême.

– Mais, objectera-t-on, si la puissance souveraine est née d'un pacte, ne peut-elle pas être défaite par ceux qui l'ont formée ? – Objection naturelle de ceux qui ne veulent rien moins que le droit divin pour fonder la royauté. Objection pratiquement nulle, parce qu'il y faudrait un consentement unanime, qui n'est jamais obtenu ; et toutes les révolutions, qui sont faites par la délibération d'un petit nombre, sont illégitimes. Même une assemblée, délibérant publiquement et conformément aux lois, est toujours suspecte aux yeux de Hobbes : il craint l'ignorance des membres de l'assemblée, dans les affaires du dedans, et encore plus dans celles du dehors, qui doivent rester secrètes ; il craint l'éloquence qui donnera au bien l'apparence du mal, et l'esprit factieux d'où naissent les séditions. C'est pourquoi, bien que la démocratie,

avec ses assemblées publiques, puisse être un gouvernement légitime, si les individus se sont démis de leur droit naturel en faveur du corps du peuple, Hobbes préfère un roi, avec un conseil secret d'hommes choisis. « C'est la folie du vulgaire et l'éloquence qui concourent à la subversion des États » (*De Cive*, II, 12, 13).

Il reste une grave difficulté, inhérente à la doctrine de Hobbes, c'est le rapport du souverain avec la religion. La religion ne désigne-t-elle pas un pouvoir, distinct de la souveraineté civile, et qui commande tout ce qui se rapporte au salut éternel ? Distinction qui est alors, en toute l'Europe, non seulement matière de discussion, mais cause des conflits les plus graves. « Il n'y a presque aucun dogme touchant le service de Dieu, ni touchant les sciences humaines, d'où il ne naisse des dissensions, puis des querelles, des outrages, et d'où peu à peu les guerres ne se forment, ce qui n'arrive point à cause de la fausseté des dogmes, mais parce que tel est le naturel des hommes que, se flattant de l'opinion de quelque sagesse, ils voudraient bien que tous les autres eussent d'eux la même estime. » Cela fait voir déjà que la religion est affaire du souverain, par le côté où elle menace la paix civile. Il y aurait une solution radicale, mais devant laquelle Hobbes lui-même, l'intrépide argumentateur, hésite : c'est que le souverain imposât à tous ses propres croyances et son propre culte ; car « je ne vois point, dit Hobbes, pourquoi il permettrait qu'on enseignât et qu'on fît des choses dont il estime qu'une damnation éternelle doit s'ensuivre. Mais, ajoute-t-il, je ne veux pas me mêler de résoudre cette difficulté ». Grande difficulté, en effet, dans un pays comme l'Angleterre, où des rois catholiques régnaient sur des sujets protestants ! Laissant donc de côté l'opinion individuelle du souverain, il n'en déclare pas moins que l'État doit instituer un culte unique et obligatoire ; « car autrement toutes les plus absurdes opinions touchant la nature divine et toutes les plus impertinentes et ridicules cérémonies qu'on ait jamais vues se rencontreraient en une seule cité ». La seule restriction qu'il y met, c'est que l'on ne doit pas obéir au souverain qui commande d'outrager Dieu et d'adorer à sa place un homme, à qui il donne des attributs divins.

Mais (puisqu'il ne s'agit que de la religion chrétienne) n'a-t-on pas, soit dans le décalogue, soit dans les préceptes

évangéliques, des lois obligatoires, de source différente des lois civiles ? Il faut ici distinguer : si l'on considère les commandements du décalogue, ce sont des lois civiles, puisque Moïse possédait la souveraineté temporelle sur le peuple juif. De plus un commandement comme : tu ne voleras point, n'a aucun sens, avant que les lois aient défini ce qu'était la propriété, et il en est de même de tous les autres. C'est donc uniquement par les lois civiles que le péché, le juste et l'injuste reçoivent l'existence. Pour les préceptes de l'Évangile, ce ne sont pas des lois du tout, mais un appel à la foi ; on ne trouve dans l'Évangile aucune règle permettant de discerner le tien et le mien, donnant des règles d'échange, etc. C'est donc au souverain seul d'établir ce qui est juste et injuste.

C'est donc, en un mot, le conformisme et non, comme bien d'autres le pensaient à cette époque, la tolérance qui doit établir la paix religieuse, condition de la paix sociale. Le *Léviathan* (1631), dont le titre désigne ce pouvoir gigantesque qu'est l'État, mais dont la doctrine est celle du *De Cive*, marque mieux encore que cet ouvrage l'attitude critique de Hobbes à l'égard de l'Église ; à tel point que Hobbes, qui pouvait passer pour le meilleur soutien de la cause royale, dut rompre avec le parti royaliste anglais qui comptait, pour assurer son succès, sur l'Église anglicane.

Le « naturalisme » de Hobbes en matière politique est de même nature que son « matérialisme » ; ils expriment l'un et l'autre son rationalisme. Ce rationalisme consiste à réduire la « nature » à des éléments assez simples et assez maniables pour que l'on puisse les utiliser dans une déduction capable de restituer les réalités concrètes : corps et mouvement d'une part, instinct de conservation d'autre part, Hobbes ne *demande* rien autre pour construire une physique et une politique. « Le XVIIe siècle, dit Nietzsche, est le siècle de la raison, donc de la volonté. » Nul, plus que Hobbes, ne justifie cette pensée : c'est le logicien de la politique, celui qui, avec une rigueur inégalée, cherche à démêler les incohérences ; mais c'est surtout, et c'est ce qui fait l'âpre beauté du *De Cive*, un passionné qui sait dominer sa passion, un homme de parti qui sait mettre devant lui, pour les examiner par la droite raison, les thèses auxquelles il est le plus attaché.

BIBLIOGRAPHIE

William MOLESWORTH, *Th. Hobbes opera philosophica quae latine scripsit omnia*, 5 vol. ; *The english Works*, 11 vol., Londres, 1839-1845.
F. TÖNNIES, *The Elements of Law natural and politic* (avec deux opuscules : *A short Tract on first principles*, et fragments du *Tractatus opticus*), Londres, 1889 (2e édition, Cambridge, 1928).
R. ANTHONY, *Le Léviathan*, traduction, tome I : *De l'homme*, Paris, 1921.
G. LYON, *La Philosophie de Hobbes*, Paris, 1893.
G. C. ROBERTSON, *Hobbes*, Londres, 1886.
B. LANDRY, *Hobbes*, Paris, 1930.
F. TÖNNIES, *Hobbes' Leben und Lehre*, Stuttgart, 1896 (2e éd. : *Hobbes, der Mann und der Denker*, Leipzig, 1912).
G. BRANDT, *Grundlinien der Philosophie von Th. Hobbes*, Kiel, 1895.
J. DEWEY, *La Philosophie politique de Hobbes* : A. BALZ, Psychologie des idées chez Hobbes, dans *Studies in the History of Ideas*, Columbia University, t. I, New York, 1918.
A. E. TAYLOR, *Thomas Hobbes*, Londres, 1908.
G. SORTAIS, *La Philosophie moderne jusqu'à Leibniz*, tome II, Paris, 1922.
R. HÖNIGSWALD, « Ueber Th. Hobbes' systematische Stellung », *Kantstudien*, XIX, 1914 ; *Hobbes und die Staatsphilosophie*, Munich, 1934.
F. BRANDT, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, Copenhague et Londres, 1928.
Ad. LEVI, *La filosofia di Tommaso Hobbes*, Milan, 1929.
R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1952.
Howard WARRENDER, *The political philosophy of Hobbes, His theory of obligation*, Oxford, 1957.

Chapitre VI
Spinoza

I. – La vie, le milieu et les œuvres

Le milieu d'où est sorti Spinoza, la juiverie d'Amsterdam, et celui où il a vécu sont fort complexes ; les préoccupations religieuses y dominaient, mais avec certaines nuances à préciser. Les juifs portugais, d'où Spinoza est issu, sont de ceux qui, pour échapper à l'inquisition menaçante, vinrent avec leurs coreligionnaires espagnols se fixer à Amsterdam vers la fin du XVIe siècle : ils apportaient avec eux un esprit bien différent de celui des juifs des Pays-Bas ; presque tous ils sont descendants des Marranes, c'est-à-dire de ceux qui, faits catholiques malgré eux par un édit de Ferdinand en 1492, étaient restés juifs de cœur ; dans ces circonstances, l'enseignement traditionnel de leur religion leur était interdit, et ils ne connaissaient rien de la langue hébraïque ni des commentaires talmudiques des livres saints. Or, ils trouvaient à Amsterdam une communauté où régnait presque sans partage l'étude du mysticisme de la Cabale, où l'on ignorait les sciences profanes. D'où les conflits spirituels chez les juifs d'Amsterdam dans toute la première moitié du XVIIe siècle ; ceux qui connaissent la logique, la métaphysique et la médecine résistent à l'enseignement rabbinique : tel d'entre eux, Uriel da Costa, né en 1585 à Oporto, émigré en Hollande vers 1615, nie l'immortalité de l'âme et arrive à écrire que « la loi de Moïse est une invention humaine », à cause des contradictions qu'il trouve entre elle et la « loi naturelle ».

Spinoza, né en 1632, est fils d'un marchand juif d'Ams-

terdam et il reçoit l'éducation très forte, mais purement hébraïque que l'on donne à tous les enfants de la communauté ; sept classes successives où l'on apprend la langue hébraïque, où on lit les livres de Moïse, les Rois et les Prophètes, pour finir par l'étude du *Talmud*. Se destinant à la fonction de rabbin, il continue ses études en sortant de l'école, et c'est à ce moment qu'il a pu connaître la Cabale et certains philosophes juifs du Moyen Âge : Chasdaï Crescas, qu'il cite une fois dans ses Lettres (*Ep.* XII), enseignait au XIVe siècle que la perfection de Dieu consiste non dans la connaissance mais dans l'amour, et que la perfection d'une créature dépend de la part qu'il a à cet amour ; cette doctrine, si conforme à celles des Franciscains, est celle que nous retrouvons à la fin de l'*Éthique*. C'est Maïmonide ou quelque commentateur du *Zohar*, à qui Spinoza peut faire allusion en parlant d'anciens Hébreux qui ont vu que Dieu, son entendement et l'objet de cet entendement étaient identiques (*Éthique*, II, 7, sch.) ; c'est la thèse plotinienne de l'identité de la pensée, du sujet pensant et de l'objet pensé qui arrivait ainsi jusqu'à lui.

Fils et petit-fils de riches commerçants, il dirige la maison paternelle de 1654 à 1656 ; exclu de la communauté juive par l'autorité civile (et non, comme on le dit souvent, par les théologiens), il quitte Amsterdam pour Leyde ; peu de temps après, il est à La Haye, où il vécut des ressources de son métier de polisseur de lunettes, auxquelles il ajoutait peut-être celle de sa maison de commerce, s'il est vrai, comme on le croit maintenant, qu'il la fit gérer, après son départ, par personne interposée. Dès avant son excommunication, il avait fréquenté les milieux chrétiens dans lesquels il trouva les maîtres qui l'initièrent aux sciences profanes, ainsi que des amis et des disciples. Le médecin Van den Ende lui enseigna la physique, la géométrie et la philosophie cartésiennes ; ce médecin était un adepte de cette théosophie si répandue dans l'Italie et l'Allemagne de la Renaissance et du XVIIe siècle, d'après laquelle il n'existe rien en dehors de Dieu ; par lui, Spinoza a pu connaître Bruno qui, un siècle avant lui, soutint l'unité de la substance, l'identité de Dieu et de la nature et écrivit cette formule qui semblerait à peine déplacée dans l'*Éthique* : « Le premier principe est infini dans tous ses attributs, et l'un de ces attributs est l'étendue. »

Dans ces milieux chrétiens, on voit les deux traits solidaires que nous avons déjà marqués : un christianisme presque dépouillé de dogmes et un esprit de complète tolérance. Christianisme en somme bien plus pratique que spéculatif, visant plus à vivre selon les préceptes de l'Évangile qu'à spéculer sur la nature de Dieu. Telle était par exemple la secte des mennonites, qui comptait déjà un siècle d'existence : l'abstention de toute violence, avec la défense de participer à la guerre, à toute fonction publique, et de prêter serment, se liait avec le rejet du sacerdoce et de tout sacrement, même du baptême, et avec la négation de tous les dogmes, sauf la Trinité, la filiation divine du Christ et le salut par le Christ. La secte des collégiants, où Spinoza trouva des amis tels que Simon de Vries et Jean Bredenburg, un tisserand de Rotterdam, fut fondée, après le synode de Dordrecht (1619), par les frères Van den Kodde, sur cette assurance que l'esprit sain se révélait à tout homme pieux et qu'il n'y avait nul besoin de théologiens pour interpréter la Bible ; et ils étaient assez tolérants pour admettre parmi eux des adeptes de toutes les communautés, depuis les catholiques jusqu'aux sociniens.

Ce christianisme pratique laissait le champ libre à des spéculations religieuses indépendantes de la théologie dogmatique. Philippe de Limbourg, dans son *De veritate religionis christianae* (1687), voulant classer les diverses opinions de son époque sur le salut éternel, les partage en trois groupes, celle des chrétiens, celle des juifs et celle de ceux qu'il appelle *athées* ou *déistes* : « Je les réunis, dit-il, non parce que les mots athée ou déiste ont le même sens, mais parce que le plus souvent le déisme diffère à peine de l'athéisme, et que ceux qui se disent déistes sont en général intérieurement athées ; les uns et les autres ne reconnaissent pas de Dieu, ou du moins ils le changent en un agent naturel et nécessaire, et, ainsi, ils renversent à fond la religion ; en outre, repoussant toute révélation, ils n'ont pas de règle certaine de vie, ou, s'ils en ont, ce n'est pas une règle plus parfaite que celle que l'on déduit des principes de la nature. » Avec une visible malveillance, Philippe de Limbourg confond dans ce naturalisme toutes les spéculations sur le salut, indépendantes de la théologie dogmatique et dont on sent de suite l'affinité avec le spinozisme. Les collégiants, qui se réunissaient deux fois par an à Rynsburg, n'éprouvaient aucun scrupule à mettre en discussion le

caractère surnaturel de la mission de Jésus, l'autorité des Écritures ou la réalité des miracles.

Cette spéculation libre, accompagnée de la pratique des vertus chrétiennes, indépendante de toute confession, voilà bien ce dont Spinoza lui-même, en son *Traité politique*, demande aux pouvoirs publics d'assurer la possibilité à tous. Tandis que Descartes laissait aux théologiens le soin de s'occuper du salut éternel et aux princes le souci des affaires publiques, donnant à chacun sa sphère distincte, Spinoza, comme tout le monde dans son milieu, affirme l'unité radicale des trois problèmes, philosophique, religieux et politique : sa philosophie, dans l'*Éthique*, contient une théorie de la société et s'achève en une théorie du salut par la connaissance philosophique ; son *Traité théologicopolitique* indique les voies de salut réservées aux hommes qui ne vont pas plus haut que l'obéissance aux prescriptions des religions positives ; son *Traité politique* enfin décrit une organisation de l'État, qui laisse à chacun la liberté de penser ; et l'on sait que Spinoza, sans participer activement aux affaires, fut le partisan ardent de Jean de Witt, dont le gouvernement assura cette tolérance jusqu'en 1672, date où triompha le parti orangiste.

Spinoza évita soigneusement tout ce qui pouvait aliéner son indépendance ; admiré du grand Condé, qui l'invita à venir le voir à Utrecht, pendant la campagne de 1673, il refusa l'offre d'une pension et d'un séjour en France ; la même année, l'Électeur palatin, frère de la princesse Élisabeth, lui offrit à l'Université de Heidelberg une chaire où il put enseigner librement sa philosophie ; il refusa encore. Il faut ajouter que sa faible santé devait singulièrement limiter son activité ; la tuberculose, dont il paraît avoir été atteint, exige beaucoup de calme et de repos ; sa vie, si rangée, si sobre et si simple, n'est pas celle d'un ascète ; c'est celle d'un malade pour qui la santé est un bien précieux. Il mourut, âgé de 44 ans, en 1677.

Spinoza a écrit deux exposés d'ensemble de sa philosophie : le *Court traité* composé en latin dès 1660 pour ses amis chrétiens et dont nous avons seulement deux traductions hollandaises ; l'*Éthique (Ethica ordine geometrico demonstrata)* dont la rédaction fut plusieurs fois reprise ; des lettres de 1661 à Oldenburg et à de Vries donnent une esquisse de la première partie de l'*Éthique* différente de la forme actuelle par sa dis-

position ; et en 1665 il avait presque achevé l'ouvrage qui ne comprenait alors que trois parties. Mais de 1670 à 1675, il remania la troisième partie qui donna naissance aux trois dernières parties du traité actuel, sur les Passions, l'Esclavage et la Liberté. Outre ces deux exposés, Spinoza écrivit avant 1662 un traité (inachevé) sur la méthode, le *De Emendatione intellectus*. Le *Tractatus theologicopoliticus* fut composé de 1665 à 1670, et le *Tractatus politicus* (inachevé) de 1675 à 1677. Longtemps avant, entre 1656 et 1663, il avait écrit *Renati Descartes principia philosophiae*, un exposé de la philosophie cartésienne à l'usage d'un jeune disciple ; les *Cogitata metaphysica*, qui expliquent les termes employés en philosophie, sont de la même époque. Spinoza ne publia de son vivant que les *Principes de la philosophie de Descartes*, en 1663, avec les *Cogitata* en appendice, et le *Traité théologicopolitique* en 1670. Mais dès 1677 parurent, dans les *Opera Postuma*, l'*Éthique*, la *Réforme de l'entendement*, le *Traité politique* et une importante correspondance malheureusement retouchée et édulcorée par ses amis.

II. – La *Réforme de l'entendement*

Il n'est pas de doctrine qui ait excité autant d'enthousiasme et autant d'indignation que celle de Spinoza ; il n'en est pas beaucoup qui ait été comprise plus différemment et jugée plus diversement. Pour ses contemporains, Spinoza est le négateur de la Providence, des causes finales et du libre arbitre, le critique de l'autorité des livres saints, l'auteur d'un panthéisme dans lequel sombre l'individu : comme il arrive souvent, les contemporains sont frappés par les négations d'un système, plus que par les affirmations, dont elles sont pourtant l'envers.

Prise dans son ensemble, la doctrine spinoziste est une doctrine du salut par la connaissance de Dieu. Le but de la philosophie est de « rechercher un bien capable de se communiquer, dont la découverte fera jouir pour l'éternité d'une joie continuelle et suprême ». Elle ne paraît donc pas d'abord être dans la ligne des philosophies de Descartes et de Bacon, qui ont mis à part, pour la réserver à la foi, la question de la fin dernière de l'homme ; le spinozisme ressemble extérieu-

rement à une de ces théosophies d'origine néoplatonicienne que nous rencontrons tout le long de l'histoire.

La démarche initiale de Spinoza est celle de ces théoriciens de l'amour de Dieu, si nombreux au Moyen Âge : « Toutes ces passions (tristesse, envie, crainte, haine, etc.) sont notre partage quand nous aimons des choses périssables. [...] Mais l'amour allant à une chose éternelle et infinie repaît l'âme d'une joie pure, d'une joie exempte de toute tristesse. » Ainsi parlait l'*Imitation de Jésus* (II, 7, 1) : *« Qui adhaeret creaturae, cadet, cum labili ; qui amplectitur Jesum firmabitur in aevum. »* Et Léon l'Hébreu, au XVI[e] siècle, expliquait en ces termes ce qu'était cet amour supérieur : « Si l'amour se trouve aussi dans les choses corporelles et matérielles, il n'appartient pas seulement à elles ; mais, comme l'être, la vie, l'entendement et toute autre perfection, bonté ou beauté, dépendent des êtres spirituels et descendent des choses immatérielles aux choses matérielles, ainsi l'amour se trouve d'abord et essentiellement dans le monde intelligible et descend de là au monde des corps. »[1] Le problème pratique qui se trouve posé au début de la *Réforme de l'entendement* est bien aussi celui dont la solution se rencontre aux dernières propositions de l'*Éthique*, auxquelles amène tout le reste de sa philosophie.

Et pourtant Spinoza est bien loin de cette atmosphère d'expériences vagues, de dévotion, d'ascétisme, d'enthousiasme qui est liée traditionnellement à la théorie de l'amour divin. « L'amour repose sur la connaissance. Avant tout, donc, il faut penser au moyen de guérir l'entendement et de le purifier de façon qu'il connaisse les choses avec succès, sans erreur et le mieux possible. » Il faut augmenter sa puissance ; le point de départ de Spinoza est ici la méditation de la méthode cartésienne : il y a un enchaînement méthodique de vérités qui commence par des idées claires et distinctes et qui manifeste la fécondité sans borne de l'entendement par la création des mathématiques et de la physique ; à cet enchaînement s'opposent les connaissances détachées et par lambeaux, qui viennent des sens et de l'imagination, sans aucune initiative spirituelle. Il est cartésien encore lorsqu'il pense, d'une manière si contraire aux néoplatoniciens, que l'esprit

1. Cité par H. Pflaum, *Die Idee der Liebe bei Leone Hebreo*, p. 105, Tubingen, 1926.

humain ne peut monter par degrés de la connaissance des choses sensibles à la connaissance intellectuelle, comme d'une image à son modèle, mais doit se placer d'emblée dans la connaissance intellectuelle. Tel est le sens du passage de la *Réforme*, où il sépare les connaissances en diverses classes pour ne retenir que celles qui peuvent servir à sa fin : au plus bas degré *la connaissance par ouï-dire*, celle que j'ai du jour de ma naissance et, d'une manière générale, de tout ce qui m'arrive par la tradition ; au-dessus *la connaissance par l'expérience vague*, celle qui vient du rapprochement accidentel des cas semblables passés : c'est ainsi par exemple que je sais que les hommes sont mortels ; puis *la connaissance que j'ai de la cause par son effet* ; ainsi du fait de la sensation, je déduis l'union de l'âme et du corps ; toutes ces connaissances, qui finissent à elles-mêmes et se juxtaposent, inertes, sont rejetées parce qu'elles ne peuvent servir à accroître les forces de l'entendement. Tout autre est *la connaissance par laquelle un effet est déduit d'une cause*, comme les propriétés d'une figure de sa définition ; tout autre aussi *la connaissance intuitive* et certaine que j'ai de quelques propositions : voilà les connaissances fécondes. Le marchand qui, pour trouver une quatrième proportionnelle à trois quantités données, applique la règle qu'on lui a enseignée (ouï-dire), ou bien, ayant réussi l'opération dans les cas simples, utilise le procédé qu'il a découvert en des cas plus compliqués (expérience vague), arrive sur la quantité à découvrir, à un résultat aussi sûr que le mathématicien qui a démontré la règle (connaissance de l'effet par la cause) ou que celui qui saisit intuitivement, s'il s'agit de données simples telles que 1, 2 et 3, que le nombre cherché est 6. Mais le marchand ne va pas plus loin, tandis qu'un Descartes découvre, dans la méditation sur les proportionnelles, un moyen de résoudre des équations d'un degré supérieur.

C'est Descartes aussi qui lui a enseigné que l'acquisition de connaissances certaines est antérieure à la découverte de la méthode ; par sa force naturelle, par l'intuition et la déduction, « qui ne peuvent se mal faire », disait Descartes, l'entendement découvre spontanément des connaissances nouvelles ; et la méthode consiste primitivement dans la réflexion sur l'ordre qui a permis d'atteindre ces résultats. C'est tout l'essentiel de ces développements qui est passé dans les thèses suivantes de la *Réforme*. Comme l'artisan bat d'abord le fer

avec des instruments naturels avant de se faire un marteau avec quoi le forger plus parfaitement, l'entendement use de sa puissance native pour se forger des instruments avec quoi il poussera sa recherche ; la méthode ne précède pas la recherche et l'opération intellectuelle effective ; elle les suit ; elle est le savoir du savoir ; or, on sait les choses par les idées, avant de savoir qu'on les sait ; l'idée du cercle est la connaissance d'une chose qui a un centre et une périphérie ; mais cette idée elle-même n'a ni centre ni périphérie, et elle est chose tout à fait distincte du cercle lui-même ; on peut donc connaître le cercle sans connaître l'idée du cercle. La méthode, à son tour, n'est que l'idée de l'idée, c'est-à-dire la réflexion sur l'idée vraie, en tant que cette idée est un instrument ou une règle pour acquérir d'autres connaissances. Il y a là tout ce qui distingue l'esprit nouveau, allant aux choses mêmes, de la philosophie ancienne qui s'arrête aux analyses de concepts et à une perpétuelle dialectique portant sur des opinions.

La méthode des *Regulae* se complète par le doute des *Méditations* : la méthode part des certitudes naturelles à l'esprit pour montrer, par la règle de l'ordre, comment ces certitudes peuvent engendrer des connaissances nouvelles ; le doute cherche un moyen sûr d'exclure tout ce qui n'est pas la certitude ; il y emploie, outre l'appareil du doute méthodique, le *Cogito*, et la garantie de la certitude par Dieu. Toute cette seconde partie de son œuvre est indispensable, selon Descartes, pour préparer la volonté à adhérer à ce que l'entendement perçoit clairement et distinctement. Spinoza abandonne ici Descartes : l'idée vraie a, selon lui, sa certitude en elle-même ; la certitude n'est que « l'essence objective de la chose », c'est-à-dire la chose telle qu'elle est représentée dans l'entendement ; l'esprit possédant des idées vraies ne peut donc manquer de les savoir vraies ; nul doute vraiment sincère ne peut les atteindre, et nul garant ne leur est nécessaire. Il suffit de savoir ce que sont l'idée fictive *(idea ficta)*, l'idée fausse, l'idée douteuse, pour éviter de les confondre avec l'idée vraie.

Cette distinction entre l'idée vraie et les autres idées est le fondement du spinozisme, comme la doctrine des vraies et immuables natures est celui du cartésianisme : si l'on peut soupçonner d'être forgées par l'esprit des idées telles que celles de Dieu, de la substance ou de l'étendue, toute l'*Éthique*

s'écroule ; difficulté que Spinoza a prévue dans les lignes suivantes : « On pensera peut-être que, après avoir forgé l'idée d'une chose et après avoir affirmé volontairement et librement qu'elle existe bien dans la nature, il en résulte qu'ensuite nous ne pouvons penser qu'elle est autrement. » Spinoza ne s'arrête guère à cette « absurdité » d'un esprit qui serait dupe de lui-même et « contraindrait sa propre liberté ». D'où vient donc cette confiance ? L'idée fictive se reconnaît avant tout à son indétermination : nous pouvons à volonté imaginer son objet comme existant ou n'existant pas ; nous pouvons arbitrairement attribuer à un être dont nous connaissons mal la nature tel ou tel prédicat, imaginer par exemple que l'âme est carrée ; l'idée fictive est celle qui permet l'alternative. Mais si nous avons l'idée vraie d'un être, cette indétermination disparaît : pour qui connaîtrait le cours entier de la nature, l'existence d'un être serait soit une nécessité, soit une impossibilité, et qui saurait ce qu'est l'âme ne saurait la feindre carrée.

L'idée fausse est de même espèce ; elle attribue à un sujet un prédicat qui ne se déduit pas de sa nature, parce que l'esprit ne conçoit cette nature que d'une manière indistincte et confuse. Le doute naît d'une erreur ; le fameux doute hyperbolique de Descartes n'est possible, par exemple, que parce qu'on croit à l'existence possible d'un Dieu trompeur. L'idée vraie est, au contraire, une idée entièrement déterminée, qui contient la raison de tout ce qu'on peut affirmer ou nier de son objet : par exemple l'idée d'un mécanisme bien ajusté, dans l'esprit d'un ouvrier, est une idée vraie lorsqu'il conçoit distinctement la liaison de ses parties, ce mécanisme ne fût-il pas réalisé ; ce n'est pas la correspondance avec une réalité extérieure, c'est un « caractère intrinsèque » qui constitue la forme du vrai.

Spinoza songe ici à la puissance que l'entendement a, par lui-même, de former des idées vraies dans les sciences mathématiques ; il part d'idées simples, qui ne sauraient être que vraies, puisque, étant simples, elles doivent être entièrement déterminées : tels l'étendue, la quantité, le mouvement ; il forme des idées complexes en liant des idées simples : telle l'idée de la sphère, née d'une rotation du demi-cercle autour de son diamètre ; autant d'idées dont chacune est une essence

complètement déterminée, sans que l'esprit ait jamais à passer par des axiomes universels et abstraits.

Mais la puissance de l'entendement n'est-elle pas limitée à la production des mathématiques ? N'est-ce pas là, et là seulement, que l'âme est « automate spirituel », agissant selon les lois de l'entendement, tandis que, dans la connaissance de la nature, elle « est dans la condition d'un patient », soumise aux sens et à « ces opérations d'où naissent les images, qui se produisent selon des lois entièrement différentes des lois de l'entendement ? » Y a-t-il, en un mot, une connaissance de la nature par l'entendement ? C'est l'analyse méthodique des conditions du problème qui permettra de le résoudre. La connaissance de la nature ne saurait appartenir à l'entendement que s'il est capable de se représenter une essence réelle qui soit la cause universelle de tous les effets de la nature, à la manière dont l'essence du cercle est cause de ses propriétés ; de l'idée de cette essence découlerait, objectivement, dans l'entendement, l'idée de toutes les autres choses, si bien que notre esprit reproduirait la nature aussi parfaitement que possible. Cette thèse de l'intelligibilité de la nature par déduction de son principe n'est pas, comme il pouvait sembler d'abord, une incursion nouvelle du néoplatonisme dans la philosophie ; l'explication néoplatonicienne va, en effet, par une hiérarchie descendante de l'Un ou Premier jusqu'au monde sensible, au monde de la durée, de la génération et de la corruption : fausse intelligibilité, ignorante des conditions de l'intelligibilité mathématique, où, de vérités éternelles, on ne peut déduire que des vérités éternelles. La *nature,* que l'entendement déduit de l'essence objective du principe, ne peut être « la suite des choses singulières soumises au changement, mais seulement la suite des choses fixes et éternelles *(seriem rerum fixarum œternarumque)* ». Que sont ces choses fixes et éternelles ? Songeons, pour le comprendre, à la physique cartésienne qui met, au fond de la nature, des essences fixes et des vérités éternelles, telles que l'étendue, la conservation du mouvement, les lois du choc ; les « choses fixes et éternelles » sont aussi, chez Spinoza, l'ensemble de ces lois qui forment comme la structure permanente de la nature et « suivant lesquelles arrivent et s'ordonnent toutes les choses singulières ». Ces *res fixae* sont donc, elles aussi, des essences particulières, des vérités bien définies et déterminées (comme,

en mathématiques, l'essence de la droite ou du cercle est une essence déterminée), bien que, présentes dans la nature entière, elles jouent le rôle d'universaux.

Non seulement la règle méthodique interdit à Spinoza de déduire, comme le veut la métaphysique émanatiste, le monde sensible, mais il n'a pas non plus la prétention (à la manière d'un Plotin qui, de l'Un, faisait dériver un monde intelligible) de déduire l'ensemble des *res fixae* ; car « de tout concevoir à la fois, cela dépasse de beaucoup les forces de l'entendement humain ». Comme, en mathématiques, on déduit les vérités les unes des autres, sans que la chaîne ait jamais de fin, ni qu'elle forme un tout, Spinoza ne voit dans chacune des *res fixae* que l'anneau d'une chaîne, ou le moment d'un progrès et non pas la partie d'un tout. Mais comme en mathématiques aussi, la déduction spinoziste ne va pas au hasard, mais est orientée, orientée vers la solution du problème qui a été son point de départ, celui de la nature humaine, de sa puissance et de son union avec Dieu.

III. – Dieu

Ainsi le dessin de la philosophie de l'*Éthique* va naître des exigences méthodiques développées dans le *De intellectus emendatione* ; d'abord, une théorie du premier principe, de Dieu, dont tout dépend ; puis la détermination de la place de la nature humaine, et, plus précisément, de cette essence singulière qui est nous-même, dans les *res fixae et œternae* déduites de la nature divine ; Spinoza indique avec précision ce plan intérieur de l'*Éthique* : « Dans la première partie, on montre d'*une façon générale* la dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu ; dans la cinquième partie on montre *la même chose*, mais par la considération de l'essence de l'esprit » (V, prop. 35, scholie). Le cadre mathématique ou plus précisément euclidien, adopté par Spinoza, avec ses définitions, ses axiomes et ses propositions, n'est d'ailleurs, comme il l'est chez Descartes qui en a donné le modèle dans ses *Réponses aux objections*, qu'un procédé d'exposition de la vérité une fois découverte, non un procédé d'invention ; preuve en soit la comparaison d'une lettre à Oldenburg, de 1661, avec la rédaction définitive de l'*Éthique*, où l'on voit un axiome se changer

en proposition, l'ordre des définitions modifié et de nouvelles définitions introduites. Cet exposé synthétique peut faire illusion et peut faire croire que nous sommes en présence d'une métaphysique traditionnelle suivant « l'ordre des matières » et non pas « l'ordre des raisons ». La lecture du *De Emendatione* doit déjà nous détromper, puisqu'elle nous fait voir dans la découverte de la notion de Dieu le résultat d'une exigence de la méthode, et elle doit nous avertir que la pensée de Spinoza est foncièrement analytique, cherchant d'une manière de plus en plus profonde les conditions auxquelles la nature et l'homme peuvent être saisis par l'entendement.

Une des principales propriétés de l'entendement, c'est qu'« il forme les idées positives avant les négatives ». Or, l'idée du fini est une idée négative : car on appelle « finie en son genre, toute chose qui peut être terminée par une autre de même nature. Par exemple, un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un plus grand (*Éth.*, I, déf. I) », et en général « toute détermination est une négation ». L'idée positive par excellence, c'est celle de Dieu, « l'être absolument infini, c'est-à-dire la substance douée d'une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie » : positive parce qu'elle est une substance c'est-à-dire « ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, dont il devrait être formé ». Ce n'est pas la substance aristotélicienne, ce fond caché des choses que l'entendement ne saurait atteindre, borné à saisir des propres et des accidents. Descartes a enseigné que l'on connaissait clairement et distinctement l'essence d'une substance grâce à son attribut principal, par exemple l'essence du corps par l'étendue ; Spinoza suit Descartes en définissant l'attribut « ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence ».

En revanche, Descartes a deux fois nié la positivité de l'idée de substance, d'abord en croyant que la distinction réelle entre deux attributs, comme l'étendue et la pensée, dont chacun est conçu par soi, nous forçait à conclure à deux substances distinctes, l'âme et le corps : limiter une substance à un attribut, c'est en limiter la réalité ; Dieu, l'être absolument infini, aura donc une infinité d'attributs, dont chacun exprime son infinité ; l'étendue et la pensée, toutes deux infinies, sont deux de ces attributs de Dieu. Descartes a cru aussi

que substance pensante et substance étendue n'existaient pas par soi, mais devaient être produites par la substance divine ; en vérité, « il appartient à la nature de la substance d'exister », car être conçu par soi, c'est ne pas avoir besoin d'autre chose que soi pour exister.

« L'étendue est un attribut de Dieu », voilà une des thèses qui ont paru le plus choquantes aux contemporains de Spinoza ; n'était-ce pas faire Dieu corporel et lui attribuer divisibilité et passivité ? L'assertion de Spinoza n'est compréhensible que grâce à la physique cartésienne et à la distinction qu'elle fait entre l'étendue comme objet de l'entendement et l'étendue comme objet de l'imagination : c'est l'étendue imaginée qui est composée de parties, divisée en corps, dont elle est la somme finie ; mais pour l'entendement, l'étendue est infinie et indivisible ; les corps n'en sont point les parties composantes, mais bien les limitations ; « la distinction entre les corps n'est pas une distinction réelle, mais une distinction modale ». On appelle modes « les affections de la substance, c'est-à-dire ce qui est en une autre chose et ce qui est conçu par cette chose ». Ces corps sont, aux yeux du physicien, des modes de l'étendue, par laquelle on les conçoit, et non des parties de l'étendue qui devrait être conçue par eux. La thèse spinoziste n'est possible que parce que l'étendue est principe d'intelligibilité.

Nous comprendrons mieux par là pourquoi, selon Spinoza, substance unique et universelle intelligibilité, c'est tout un, à condition que le rapport de la substance à ses attributs ne soit pas un simple rapport de sujet à prédicat, mais que la substance indivisible soit la raison qui rende compte de l'existence des modes dans chaque attribut. Il y a dans tous les attributs, malgré leur différence d'essence, un fond identique, c'est la capacité de rendre raison des modes qui sont en eux. Or, cette intelligibilité ne dépend pas de la nature de l'attribut ; car l'intelligibilité, c'est l'ordre ; et l'ordre selon lequel, en chacun de ces attributs, les modes découlent les uns des autres, peut être identique malgré la distinction des attributs. La géométrie cartésienne permet de concevoir comment un ordre entre des idées peut être identique à un ordre entre les affections de l'étendue : car l'idée des propriétés de la courbe se rattache à l'équation de la courbe, exactement comme ses propriétés dépendent effectivement de sa nature ; si bien que

la courbe et son équation peuvent passer pour un seul et même être, ce qui est constitutif de leur être étant un seul et même ordre. L'unité de substance signifie donc l'intelligibilité universelle, à condition que la substance soit non pas un sujet, mais avant tout la racine de l'ordre unique qui se déploie en chaque attribut. « L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses » (II, prop. 7).

Tout ce que la dogmatique chrétienne nous dit d'un Dieu créateur, se résolvant, par sa volonté libre, à produire les choses dont il a l'idée par son entendement, et soumettant sa volonté à la cause finale du bien, tout cela est une fable, où l'anthropomorphisme est aussi flagrant que chez les dieux des païens. Dieu est cause, c'est vrai ; mais la cause est la raison *(causa sive ratio)* qui nous fait comprendre l'effet ; en ce sens il est cause efficiente, cause des essences, tout autant que des existences, cause par soi ou absolument première, cause agissant d'après les lois de la nature ou, ce qui est la même chose, cause libre, c'est-à-dire qui n'est efficace que par elle-même ; cause immanente aussi, c'est-à-dire dont l'action ne passe pas à un être extérieur à lui : et par là, Dieu n'est pas différent de ce que les philosophes appellent nature *(Deus sive natura)*.

IV. – La nature humaine

La troisième exigence de la méthode est d'ordonner les choses de façon que l'esprit ne s'épuise pas en efforts inutiles, c'est-à-dire de diriger la déduction vers les choses seules dont la connaissance sert à atteindre notre bien : cette connaissance est celle de la nature humaine ; et, à partir de la deuxième partie, l'*Éthique* est tout entière employée à l'étude de la nature humaine, telle qu'elle se déduit de la nature et des attributs de Dieu. Mais il faut d'abord introduire la notion de mode infini, puis celle de mode fini.

Des attributs infinis de Dieu, nous ne connaissons que deux : l'étendue et la pensée ; chacun est simple, infini, éternel. Or, la nature de l'homme, âme et corps, nous place dans la durée, le changement, le multiple, la naissance et la corruption. Comment le changement a-t-il pu naître de l'éternel, on sait que ce problème fut la croix de toutes les philosophies dérivant du platonisme ; voyons comment il se transforme

chez Spinoza : on sait que, chez Descartes, la notion de l'étendue ne peut donner naissance à une physique que grâce au mouvement qui, seul, distingue les corps les uns des autres, les corps n'étant point distincts en tant qu'étendus ; on sait aussi que la quantité de ce mouvement est constante et que les lois de sa communication ou répartition (qui, seule, fait la distinction des corps) sont des vérités éternelles. Cette quantité constante de mouvement est, selon Spinoza, un mode ou affection de l'attribut étendue, mais un mode éternel, comme l'attribut même, et un « mode infini » puisqu'il indique ce qu'il y a d'immuable dans « l'aspect de l'univers pris dans son ensemble » *(facies totius universi)*. Mais il y a nécessairement dans l'attribut pensée un mode qui contient « objectivement » l'ordre entier et immuable de la nature qu'est la *facies totius universi* ; ce mode infini, c'est « l'intellect infini » ou intellect de Dieu qui contient « objectivement », avec l'idée de Dieu, l'infinité des attributs et celle des modes qui en découlent ; ces « modes infinis » sont comme l'expression d'un même ordre immuable, prenant un aspect différent en chaque attribut ; ils ont donc Dieu comme « cause absolument prochaine ». Ils nous font passer de la nature naturante *(natura naturans)*, Dieu et ses attributs, à la nature naturée *(natura naturata)* qui consiste dans les modes, mais ils ne nous font pas sortir de l'éternel et de l'infini.

Si nous considérons maintenant un mode fini de l'étendue, un corps, qui n'est rien autre qu'une masse d'étendue, dont les parties sont animées de mouvements qui sont dans un rapport tel et se communiquent d'une partie à l'autre dans une proportion telle que l'ensemble persiste pendant une certaine durée, nous ne trouvons rien dans ce mode fini qui le rattache à l'essence éternelle de l'attribut ; l'existence de ce corps trouve sa raison en d'autres modes finis, dans les autres corps qui lui ont communiqué le mouvement et, par leur causalité, le font actuellement ce qu'il est ; ces autres modes finis ont, à leur tour, leur raison en d'autres modes finis, et ainsi à l'infini. Ce qui est vrai des modes de l'étendue l'est aussi des modes de la pensée ou idées ; car, selon la correspondance des attributs, l'ordre des objets dans la pensée reproduit l'ordre des réalités dans l'étendue. Il suit de là que le mode fini a une manière d'exister bien différente de celle du mode infini et de l'attribut. Mode infini et attribut pos-

sèdent l'éternité ou jouissance infinie de l'être *(infinita essendi fruitio)*, en laquelle l'essence se confond avec l'existence : le mode fini au contraire, pris dans son essence, est seulement possible, ne commençant à exister que si un autre mode fini le produit et cessant d'exister dès qu'un autre mode fini l'exclut. L'existence dans la durée est donc l'existence en tant que distincte de l'essence, et elle appartient uniquement à l'être fini qui a en dehors de lui la causalité de son être. Donc le mode fini, avec la causalité externe et la durée, se caractérise uniquement par une déficience, et, comme tel, il ne peut se déduire immédiatement de la nature de l'attribut de Dieu, dont les conséquences sont éternelles comme lui-même. Dieu en est bien la cause, puisque le mode fini qui en est la cause est Dieu lui-même modifié d'une certaine manière, mais la cause éloignée *(causa remota)*.

Ainsi l'on conçoit la nature humaine et ses propriétés. L'homme est fait d'un corps et d'une âme, c'est-à-dire d'un mode actuel de l'étendue, et d'un mode actuel de la pensée consistant en l'idée de ce corps. Spinoza s'est efforcé de faire concevoir ce que pouvait être, au sein du mécanisme universel, l'individualité d'un corps ; c'est celle d'une machine dont les différentes parties sont disposées par les causes extérieures de telle sorte qu'elles se communiquent le mouvement selon un ordre permanent ; un individu est lui-même formé d'autres individus, et le corps humain est ainsi une machine fort complexe faite d'autres machines. À l'individu corporel correspond dans l'attribut pensée une idée qui n'a d'autre objet que cet individu en acte. C'est l'âme qui commence et qui finit avec le corps, et qui a sa cause en dehors d'elle dans d'autres modes finis de la pensée, correspondant aux modes de l'étendue qui sont les causes du corps.

Toutes les propriétés de l'âme se déduisent de cette définition : *l'âme est l'idée du corps* ; mais *l'idée* chez Spinoza n'est pas comme « l'image muette peinte sur un tableau », qui, extérieure à l'âme, attend l'adhésion du jugement : l'idée, mode d'un attribut divin est, d'elle-même, affirmative de l'existence de son objet, et elle s'affirme tant que cette existence n'est pas exclue par celle d'une autre idée ; c'est non la position mais la négation qu'on doit expliquer, et elle s'explique par ce qu'il y a de positif en ce qui exclut la chose niée. L'idée du corps n'est donc pas le reflet de celui-ci, mais

bien la position et l'affirmation de son existence dans la pensée. Cette idée est d'ailleurs aussi composée que l'est le corps lui-même, et l'individualité de l'âme, avec la variété de perceptions qu'elle comprend, n'est pas d'autre nature que celle du corps.

Mais de ce que l'âme est un mode fini, il résulte que l'idée qu'elle a d'elle-même, l'idée qu'elle a du corps, et l'idée qu'elle a du corps extérieur sont des idées inadéquates. Une idée est adéquate lorsque, en même temps que l'objet de l'idée, on connaît la cause ou raison de cette idée : elle est inadéquate dans le cas contraire. Or, toute idée d'un mode fini, limitée à ce mode, sera nécessairement inadéquate puisque, par essence, le mode fini est celui qui a sa cause en dehors de lui-même ; l'idée que l'âme a d'elle-même est donc inadéquate, puisque l'âme, comme mode fini de la pensée, a sa cause dans un autre mode fini ; la connaissance qu'elle a du corps est inadéquate, puisque l'existence et la constitution de ce corps dépendent d'une influence des corps extérieurs qui lui échappe ; enfin elle connaît les corps extérieurs en tant qu'ils font impression sur son propre corps ; et la perception extérieure dépend ainsi de la nature de notre corps plus que celle des corps extérieurs ; il s'ensuit d'ailleurs que si, pour une raison quelconque, notre corps, en l'absence de l'impression extérieure, vient à être disposé à nouveau comme il l'était lors de cette impression, nous percevons le corps extérieur comme s'il était présent : de là la mémoire ou l'imagination ; l'image de la mémoire en effet implique, tout comme la perception, l'existence actuelle de son objet ; et celle-ci ne peut être niée que si elle est exclue par d'autres idées.

L'homme dépend donc d'un cours de la nature qu'il ignore complètement ; il est inintelligible à lui-même par sa nature même ; être fini, chez Spinoza, c'est à la fois exister dans la durée et être inintelligible : ce serait une entreprise impossible et vaine de rechercher les modes finis qui expliquent notre existence ; car ils sont eux-mêmes inintelligibles : et telle est la première notion que nous avons de la nature humaine.

Or, en cette âme limitée, incompréhensible à elle-même, fragment détaché et isolé incapable de se rattacher à l'ensemble, Spinoza démontre que la raison doit naître. Pour bien comprendre sa démonstration, il faut avoir présentes à l'esprit

les deux notions d'intelligibilité que Spinoza exclut formellement : la première est la notion néoplatonicienne d'un monde intelligible, sorte de transposition idéale du monde sensible ; la seconde est la notion des universaux, sorte d'images effacées du monde intelligible que l'entendement atteint, en partant du monde sensible, par un procédé compliqué d'abstraction ; ces deux sortes d'intelligibilité sont en effet l'une et l'autre conçues dans leur rapport au monde sensible, l'une comme son modèle, l'autre comme son extrait ; or, Spinoza pense avoir démontré que, dans le cours de la nature, l'âme ne peut posséder que des idées mutilées et confuses. Descartes, lui, faisait connaître un tout autre type d'intelligibilité dans ces idées *absolues* qui, détachées de toutes les autres, portent en elles-mêmes leur intelligibilité, telles que l'idée de l'étendue ou de la pensée. Or, Spinoza déduit de la nature humaine la présence dans l'âme de ces idées absolues : ce qui les caractérise chez Descartes, c'est que ces idées peuvent être tout entières présentes en un être si limité qu'il soit ; d'après les *Méditations*, que la pensée soit considérée dans la passion ou la douleur ou dans la conception intellectuelle, elle est tout entière en chacune de ses manifestations, de même que la nature totale de l'étendue se trouve en chacune de ses portions. Or, de ce qui se trouve à la fois dans le tout et dans la partie, nous avons nécessairement, démontre Spinoza, une idée adéquate ; nous aurons nécessairement des idées adéquates de l'attribut étendue et de l'attribut pensée, par là même que nous avons une idée, si mutilée et confuse qu'elle soit, d'un mode de l'étendue ou d'un mode de la pensée ; nous avons une idée adéquate de Dieu dont la nature est tout entière présente dans chacun des modes. Ces idées adéquates sont des *notions communes*, puisqu'elles sont également impliquées en tout individu, et leur ensemble constitue la raison : ainsi nous atteignons la notion de l'homme comme être raisonnable.

L'homme a donc plusieurs manières de connaître : le premier genre de connaissance est fait des idées inadéquates qu'il a par le cours ordinaire de la nature, perception des sens, images qui se relient entre elles par une simple succession ; le second genre, ou raison, est fait des notions communes et de tout ce qu'on en déduit, connaissance dont l'objet est soustrait à la durée et fait saisir les choses « sous une certaine

forme d'éternité ». Enfin tout le reste de l'*Éthique* montrera comment, dans la nature humaine, naît un troisième genre de connaissance, dans lequel l'âme devient intelligible à elle-même.

Cette conception de la nature humaine tranche sur celle de Descartes : Spinoza démontre comment l'homme, en vertu de sa nature, tantôt succombe à l'erreur, tantôt atteint la vérité. Descartes suppose chez l'homme une volonté libre capable d'éviter l'erreur, en ne donnant son assentiment qu'aux idées claires et distinctes de l'entendement. La racine de la théorie de l'erreur de Descartes est sa fausse conception de l'idée : ayant pris l'idée pour une simple peinture ou image, il fallait qu'il admît, à côté d'elle, ce pouvoir vide d'affirmer et de nier qu'il appelle la volonté ; cette « volonté » n'est qu'un de ces termes universels que Descartes a enseigné à mépriser ; le pouvoir d'affirmer et de nier et, avec lui, la croyance et la volition appartiennent à chacune de nos idées. L'erreur ne consiste pas en un assentiment fondé sur une idée inadéquate ; elle est cette idée inadéquate elle-même, au moins sous un certain rapport, en tant qu'elle n'est pas exclue et niée par une idée adéquate ; elle est par exemple la perception qui nous fait estimer que le soleil est à deux cents pas, tant que le géomètre n'a pas démontré sa vraie distance ; l'erreur n'est donc pas la perception, mais l'absence de l'idée vraie qui la corrige ; et l'absence de doute qui accompagne l'erreur n'est pas la même chose que l'adhésion à l'idée vraie ; la première est marque de notre impuissance, la seconde de notre puissance.

C'est donc tout un équilibre intellectuel nouveau qu'introduit Spinoza dans la théorie de l'homme : il ne s'agit plus de justifier, mais de démontrer. Descartes justifie : il justifie sa méthode en la rapportant au bien de l'homme ; il justifie Dieu de l'erreur en la montrant imputable à la volonté de l'homme ; il justifie les passions en y faisant voir une sorte d'institution de la nature en faveur de l'homme ; partout, chez lui, il y a des volontés libres, de Dieu ou des hommes, qui agissent en recherchant une fin posée comme bien. Spinoza démontre que l'homme est un *automaton spirituale*, soit qu'il succombe à l'erreur, soit qu'il recherche la vérité ; et nous allons voir qu'il déduit les passions de la nature humaine ; la notion d'une volonté libre agissant selon une fin, la notion

de bien et de mal, sont des notions illusoires, mutilées et confuses.

V. – Les passions : l'esclavage

L'erreur est un résultat nécessaire de la nature humaine ; de même la passion est naturelle et nécessaire, contrairement à l'opinion, si généralement acceptée, des stoïciens, qui la disent contre nature et accordent à la volonté sur elle une absolue puissance. Pâtir, en effet, pour un être, c'est éprouver une affection dont il n'est pas lui-même la cause ou dont il n'est que partiellement la cause ; l'être agit, au contraire, lorsqu'il est la cause complète (cause adéquate) des affections qui sont en lui. Dans le cours ordinaire de la nature, l'homme, nécessairement, pâtit, puisque toute affection éprouvée par son corps, qui est fini, a sa source dans le corps voisin et de proche en proche dans l'ordre entier de la nature ; et l'âme, parallèlement, a des idées inadéquates, dont elle n'est pas la cause intégrale. Mais l'homme agit aussi, en tant qu'il a des idées adéquates et qu'il en déduit d'autres idées, dont il est alors la cause totale : le cours naturel des affections passives s'oppose donc à l'enchaînement rationnel des idées dans l'entendement comme la connaissance du premier genre à la connaissance du second genre.

Mais encore comment l'idée inadéquate produit-elle ces affections passives que nous appelons joie, tristesse, etc. ? « Tout être tend à persévérer dans son être », puisque tout être est une expression, proche ou éloignée, de la puissance divine ; aucun être ne peut être détruit que par un autre. Cet effort *(conatus)* pour persévérer dans l'être, cet attachement immédiat à soi-même, est la première des affections passives : dans le corps, il est l'*appétit (appetitus)*, qui est l'essence même de l'homme ; dans l'âme, il est le *désir (cupiditas)*, le désir n'étant que cette tendance à s'affirmer que nous avons reconnue en toute idée : car l'idée n'est pas seulement image, elle est position de soi. On voit à quel point le désir est indépendant de toute idée de bien poursuivi ; or, il est le principe de toutes les autres affections : les causes extérieures agissent sur notre corps soit pour favoriser l'effort pour persévérer dans l'être, soit pour le contrarier ; de là deux affections, la *joie* qui

est l'idée (inadéquate) d'une augmentation de perfection du corps, la *tristesse*, qui est l'idée d'une diminution de sa perfection : l'*amour* naît lorsque, à l'idée de la joie, s'ajoute l'idée (inadéquate) de la cause que l'on croit l'avoir produite ; la *haine* naît dans les mêmes conditions lorsque, à la tristesse, se joint l'idée de sa cause. Le jeu varié des passions s'expliquera par l'effort de l'âme pour imaginer les choses qui augmentent sa puissance d'agir, et pour exclure les images des choses qui l'empêchent ; toutes, elles sont donc des nuances de l'amour et de la haine. C'est ainsi que, en vertu des lois de l'imagination, l'amour et la haine se répandent, de leur objet primitif, sur des objets indifférents en eux-mêmes, mais qui ont été perçus en même temps que lui ou qui ont quelque ressemblance avec lui ; la haine que nous avons pour un individu se transportera, par exemple, sur tous les individus de même classe ou de même nation. Il s'ensuit qu'un objet qui excite l'amour et la joie peut, en vertu des associations qu'il a avec des objets qui produisent la tristesse, exciter en même temps la tristesse et la haine : d'où un état de *fluctuation*, qui nous fait aimer et haïr une seule et même chose. En vertu des mêmes lois, les images des choses produisent les même affections que les choses mêmes ; d'où l'*espoir* et la *crainte*, quand nous nous représentons une chose à venir qui produira probablement soit la joie, soit la tristesse ; espoir et crainte qui deviennent sécurité et désespoir, lorsque nous n'avons plus de doute sur la joie et la tristesse à venir ; d'où aussi le contentement et le regret, c'est-à-dire les images de la joie et de la tristesse produites par les choses que nous avions espérées ou redoutées.

Autre effet de l'imagination : il nous est impossible de nous représenter un être semblable à nous éprouvant une certaine affection, sans éprouver nous-même cette affection ; d'où la *commisération* qui est la tristesse que nous fait ressentir la tristesse de notre semblable ; l'*émulation*, lorsque l'image du désir qui existe chez un de nos semblables nous fait éprouver le même désir. C'est pourquoi nous nous efforçons de voir nos semblables dans la joie ; nous désirons faire ce qui leur plaît ; et lorsque nous nous imaginons que nos semblables agissent de même envers nous, nous les louons.

Mais il suit de là que nous faisons effort pour que les êtres deviennent semblables à nous, c'est-à-dire pour qu'ils épousent

nos haines et nos amours : ce désir d'ambition, qui est le même chez chacun de nous, rencontre des obstacles de la part de tous les autres qui, eux aussi, veulent nous transformer à leur gré ; et cet obstacle est cause d'un grand nombre de haines. Cette loi de l'imagination qui nous fait aimer l'objet qu'aime notre semblable produit aussi cette nuance de haine qu'on appelle l'envie, s'il s'agit d'un objet qui ne peut être possédé que par un individu unique ; et l'homme est ainsi partagé entre la pitié pour le malheureux, et l'envie et la jalousie envers les heureux.

On voit comment la ressemblance engendre la haine ; cette haine, une fois née, se multiplie en quelque sorte d'elle-même ; car il est impossible que nous nous représentions la haine envers nous chez notre semblable sans le haïr à notre tour ; et cette haine ne peut aller sans un désir de destruction, qui se manifeste par la colère ou la cruauté. Mais « la haine peut être vaincue par l'amour, et la haine vaincue par l'amour devient de l'amour ; et cet amour est plus grand que s'il n'eût pas été précédé de la haine ». Car, si je me représente un homme que je hais comme ayant de l'amour pour moi, il est pour moi une cause de joie ; donc je commence à l'aimer ; et la joie que je ressens de cet amour favorise l'effort que fait l'âme pour écarter la tristesse, qui était enveloppée dans la haine.

Restent à expliquer certaines nuances d'amour et de haine qui proviennent de la liberté qu'on imagine dans l'objet aimé ou haï. Il est clair que l'amour et la haine sont plus forts envers un être que l'on croit libre qu'envers un être nécessité ; car, je me représente l'être libre comme la cause unique de ma joie ou de ma tristesse ; mais si je vois que la cause de cette joie ou de cette tristesse a été elle-même produite nécessairement par d'autres êtres, il est impossible que mon amour et ma haine ne se transportent pas sur tous ces êtres. C'est pour la même raison que les nuances de nos affections sont différentes, lorsqu'elles se rapportent à un objet singulier, dans lequel nous n'imaginons rien de commun avec ceux que nous connaissons : alors se produit l'*admiration*, qui devient *consternation* si nous redoutons l'objet, *vénération* s'il s'agit d'une personne qui nous est supérieure, *horreur* s'il s'agit d'un homme dont les vices dépassent le niveau ordinaire, *mépris* lorsque nous jugeons que l'objet ne possède pas réellement

les qualités qui nous le faisaient admirer. Enfin si la cause de notre joie ou de notre tristesse, c'est nous-même en tant que nous imaginons notre puissance d'action ou notre impuissance, notre joie devient *contentement de soi-même* et notre tristesse *humilité*.

On voit que toutes les affections passives se réfèrent à l'effort de l'âme pour persévérer dans son être. Mais chaque âme (et chaque corps) a une individualité qui la distingue et qui la sépare de toutes les autres et qui, elle-même, change avec le temps ; aussi diverses personnes et la même personne, en différents temps, ne s'accordent nullement sur les objets à aimer ou à haïr ; les affections passives expriment bien plutôt notre nature que celle des choses extérieures, et vainement, croyant atteindre la réalité même, appelons-nous *bien* ce que nous aimons, *mal* ce que nous haïssons.

Telle est la mécanique des affections passives qui nous montre la servitude de l'homme ; l'âme, être fini, tournoyant à tous les vents, haïssant ce qu'elle a aimé, aimant ce qu'elle a haï, sous l'influence de causes externes ; car c'est le cours entier de la nature qui détermine ces affections ; il a toute puissance sur la nature humaine puisqu'il est à elle comme l'infini est au fini.

VI. – La liberté et la vie éternelle

Mais tout, chez l'homme, n'est pas déterminé par le cours de la nature : en tant qu'il a des idées adéquates, il agit. D'autre part, toute affection n'est pas nécessairement passive et liée à une idée inadéquate : la joie, par exemple, est l'idée de ce qui augmente notre perfection ; elle est une affection passive, si la cause de cette augmentation est en dehors de nous ; mais elle est une affection sans être une passion, si nous en sommes nous-même la cause adéquate. De même le désir n'est affection passive que dans la mesure où nous ne pouvons persévérer dans l'être qu'avec le concours des causes externes : s'il y a une partie de nous-même dont nous sommes la cause adéquate, l'affection du désir reste, sans la passion. Seule, la tristesse, avec toutes les affections qui dépendent d'elle, ne peut être que passive, puisqu'un être ne saurait de lui-même

tendre à sa propre destruction, et qu'elle a de toute nécessité une cause extérieure.

Étant donné la tendance fondamentale de l'être à persévérer dans son être, il est nécessaire que l'homme considère comme le bien ce qui favorise cette tendance, comme le mal ce qui la contrarie ; le bien est donc identique à l'intérêt propre ; et la vertu consiste à s'aimer soi-même. Il est clair que l'action vertueuse (celle qui augmente le plus notre puissance) est celle qui est déterminée par des idées adéquates ou qui suit la raison ; car nous en sommes la cause adéquate, et l'action dont nous sommes la cause est la plus parfaite de toutes. D'autre part, nous savons que nous trouverons d'autant moins d'obstacles à notre bien chez les autres hommes, qu'ils seront plus semblables à nous ; nous savons aussi que, par la raison, faite de notions communes, tous les hommes sont semblables et que, par leurs affections passives, ils sont dissemblables et en conflit les uns avec les autres. Il est donc conforme à la raison d'empêcher, autant qu'il est possible, ce conflit : tel est le but de l'institution de la société. Il faut bien remarquer que, chez Spinoza, le pouvoir social n'est pas un pouvoir éducateur, mais uniquement un pouvoir coercitif ; il vise à empêcher le conflit entre les hommes, non pas en les rendant raisonnables, mais, suivant ce principe qu'une affection ne peut être détruite que par une affection plus forte, en opposant aux affections passives, dangereuses pour la sécurité mutuelle des personnes, haine, jalousie, cruauté, une affection plus forte qui est la crainte du châtiment. Dans l'état de nature, tout homme a le droit de juger de ce qui est bon ou mauvais, suivant sa propre constitution, qui est le résultat nécessaire de la nature universelle ; il a donc un droit de venger ses injures qui, dans l'état social, appartient à la société, devenue seule capable de définir le péché et le mérite, le juste et l'injuste. Ce sont donc les règles de la raison que nous suivons déjà en jugeant mauvaises les affections passives que la société déclare illégitimes, et en considérant comme bonnes toutes les affections qui tendent à réunir les hommes.

D'une manière générale toutes les affections, même passives, qui tendent à notre conservation doivent être jugées bonnes ; la joie et la gaieté ne peuvent être que bonnes ; « il est d'un homme sage de réparer son corps par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens par le parfum et

l'éclat des plantes, de jouir de la musique, des jeux et des spectacles » (IV, 45, schol.). En revanche, les passions dépendant de la tristesse, la haine en particulier, mais aussi la mélancolie, la crainte, la pitié, l'humilité, le repentir sont mauvaises, affaiblissantes et toujours contraires à la raison. Mais il est des passions dépendantes de la joie qui peuvent ne pas être bonnes ; ce sont celles qui sont susceptibles d'excès, comme l'amour, ou qui sont en elles-mêmes excessives, comme l'orgueil ; l'orgueil marque une ignorance de soi-même et une impuissance qui n'ont d'égales que dans le mépris de soi.

On voit le principe commun de ces jugements sur les passions : comme la vérité, en détruisant l'erreur de la perception sensible, ne détruit pas ce qu'il y a de positif en elle, la raison accueille aussi tout ce qu'il y a de positif dans les passions. « L'appétit qui produit les passions est *le même* que l'appétit dérivé de la raison » (IV, 18, sch.). L'effort pour comprendre, caractéristique de la raison, est foncièrement identique à l'effort pour persévérer dans l'être, puisque l'être de l'âme est une idée : il n'y a donc rien que de bon et de raisonnable en celles des affections passives qui accroissent notre être. La sagesse nous pousse toujours vers ce qui peut conserver et enrichir notre puissance : elle « n'est pas la méditation de la mort, mais de la vie » (IV, 67) ; le sage ne dédaigne point la prudence qui évite les périls ; il arrive ainsi à la paix intérieure, à cette joie résultant de la contemplation de notre puissance d'agir. Cette paix intérieure n'est pas celle d'un solitaire : si le sage s'efforce de se soustraire aux bienfaits des ignorants, il pratique la reconnaissance et la bonne foi ; et loin de considérer les lois de la cité comme des entraves à sa liberté, « il est plus libre dans la cité où il vit sous la loi commune que dans la solitude » (IV, 73).

Cette liberté du sage ne dépend en rien, comme Descartes l'a cru, d'un prétendu libre arbitre, qui ferait de l'homme un « empire dans un empire ». C'est que, pour Descartes, il y a interaction entre le corps et l'âme : ce qui est passion dans l'âme est dû à une action du corps ; mais inversement l'âme a le pouvoir de modifier la glande pinéale et, agissant ainsi sur le mouvement des esprits, d'acquérir un empire absolu sur ses passions. Rien de pareil n'est possible, s'il est vrai qu'il y a correspondance parfaite entre le corps et l'âme ; ce qui est passion dans l'âme est également passion dans le corps, le

mot *passion* désignant uniquement dans un être ce dont il n'est pas la cause adéquate. Il ne faut donc pas donner de vains préceptes pour agir directement sur le corps, mais il faut, pratiquant toujours la même méthode, chercher si on peut déduire les conditions qui permettent à l'homme de devenir cause adéquate des affections dont il est, dans la passion, la cause inadéquate. Ces affections ne seront plus du tout alors des passions, mais deviendront des actes vertueux : par exemple l'on connaît l'affection passive appelée *ambition*, selon laquelle chaque homme désire rendre semblables à lui-même tous les autres hommes, et les graves conflits qu'elle occasionne ; mais c'est seulement quand nous sommes poussés à cette affection par le cours de la nature ; supposons que nous voulions rendre les hommes semblables à nous-mêmes en ce que nous avons de raisonnable, cette même affection dont nous sommes la cause adéquate devient alors la vertu de la *piété*, qui procure la paix entre les hommes.

Voici pourquoi une pareille transformation est nécessaire. Dans la passion, nul objet n'est aimé ou haï pour des raisons tirées de sa nature ; nul objet aimé ou haï n'est donc la véritable cause de notre joie et de notre tristesse, il est une cause que nous imaginons. Or, non seulement cette joie et cette tristesse peuvent être dégagées de leur cause apparente, mais elles doivent l'être : dès que nous savons, par la raison, que nos joies et nos tristesses sont des résultats d'un cours universel de la nature, nous cessons d'aimer ou de haïr les choses que notre imagination nous présentait comme leurs causes ; comme la tristesse née de la perte d'un bien s'adoucit singulièrement, dès que nous savons que cette perte était inévitable. Vaincre une passion, c'est la connaître, c'est-à-dire prendre une idée adéquate de l'affection qu'elle enveloppe. Or, les affections nées d'idées adéquates ont de singulières chances de survie et de constance : si une affection est d'autant plus forte qu'elle est éveillée par un plus grand nombre de causes, nulle affection ne sera plus forte que celle qui est liée à des idées adéquates ; car tandis que les objets des idées inadéquates sont finis, changeants et passagers, ceux des idées adéquates sont constants et éternels : tandis que les objets de nos passions sont variables et divers, nous retrouvons toujours, en considérant les affections qu'elles enveloppent, les lois éternelles d'une même nature. La connaissance adéquate de

notre affection, en tant qu'elle est une connaissance adéquate, exprime la perfection et la puissance de notre être ; elle s'accompagne donc de joie ; de plus, cette joie est rapportée, comme à sa cause véritable, à Dieu, principe de ces lois éternelles ; cette joie accompagnée de l'idée de Dieu est l'amour de Dieu ; et de cet amour, l'homme est la cause adéquate. Cet amour de Dieu fondé sur des idées adéquates, Spinoza indique avec force combien il est différent de celui dont parlent les théologiens : il est constant et ne saurait se changer en haine comme il arrive dans le mythe de l'ange déchu ; il ne peut avoir pour contre-partie nul amour de Dieu envers les hommes, puisque Dieu est exempt de toute affection ; enfin, loin de ressembler à l'amour seul à seul du mystique, il rapproche les hommes entre eux puisqu'il est fondé en raison.

C'est donc l'usage des notions communes ou de la connaissance du second genre qui rend l'homme, en une certaine mesure, maître de ses passions ; l'idée que nous avons de notre individualité finie comme telle était une idée inadéquate ; l'idée que nous avons de Dieu et des principes de la nature est une idée adéquate, dont nous savons que toutes les choses, y compris nous-mêmes et nos passions, se déduisent nécessairement ; cette idée transforme celle que nous nous faisions de nous-mêmes ; nous nous connaissons comme déterminés par les lois de l'univers ; nous ne perdons ainsi rien de ce qu'il y avait de positif en notre individualité ; loin de supprimer le *conatus* par lequel nous tendons à persévérer dans notre être, nous l'appuyons en quelque sorte sur le *conatus* de l'univers (V, prop. 1 à 20).

Mais cette connaissance est universelle ; ce n'est pas notre individu comme tel que nous rattachons à l'univers, c'est notre individu en tant que partie de l'univers, dans ce qu'il a de commun avec toutes les autres parties. C'est pourquoi cette connaissance du second genre ne nous soustrait pas entièrement au conflit des affections passives et à la vie dans la durée, qui sont deux choses nécessairement liées. À cette connaissance du deuxième genre se superpose une connaissance du troisième genre qui saisit intuitivement la dépendance nécessaire qui rattache notre individualité comme telle à la nature de Dieu et de ses attributs, avec la même évidence que l'on saisit que la quatrième proportionnelle aux trois nombres simples, 1, 2 et 3 est précisément 6. Dans la connaissance du

premier genre, nous nous étions conçu comme un individu fini, inexplicable dans son isolement, assiégé de toute part de forces insurmontables et inexpliquées ; par la connaissance du deuxième genre, nous savons les lois universelles dont nous sommes l'expression ; mais, par la connaissance du troisième genre, c'est en considérant notre individu que nous le voyons découler, en ce qu'il a de singulier, de la nature de Dieu.

Se connaître de cette manière, c'est arriver à la vie éternelle et indépendante de toute durée. La vie éternelle n'est nullement la survie de l'âme après le corps, ou l'immortalité, car l'âme, étant l'idée du corps, ne peut exister dans la durée qu'aussi longtemps que le corps y existe lui-même. Mais qu'est-elle donc exactement ? Que l'on se représente à nouveau les trois moments de l'idée que l'homme se fait de sa propre nature : d'abord être fini et singulier (premier genre), il se voit ensuite comme résorbé dans l'universelle nécessité (deuxième genre), puis s'apparaît à nouveau comme un être singulier mais cette fois éternel (troisième genre). C'est donc à une sorte de transfiguration de l'être singulier, à son passage de la durée à l'éternité, du fini à l'infini, que l'*Éthique* nous fait assister. Qu'il y ait là quelque chose de tout à fait étranger à l'esprit de Descartes, qui abandonnait aux théologiens les questions de ce genre, c'est ce qui paraît certain ; toutes les difficultés que Spinoza a trouvées dans la pensée de Descartes viennent de cette divergence foncière : l'attribut de Dieu, que Descartes met au premier plan dans ses rapports avec les êtres finis, c'est la volonté créatrice et providentielle ; il est créateur même des vérités éternelles, garant du critère de l'évidence par sa véracité ; il assure la constance du mouvement et crée à chaque instant le monde par un acte nouveau ; il institue pour le bien de l'homme l'union de l'âme et du corps ; autant de traits par où est affirmée l'impossibilité de déduire de Dieu la nature de l'être fini et singulier et, partant, la nécessité de laisser à la foi, comme destinée surnaturelle, tout ce qui concerne l'union de l'âme avec Dieu ; autant de traits aussi très vivement critiqués par Spinoza. Qu'on ne se hâte pas pourtant de conclure : au lieu de considérer la théologie et la métaphysique de Descartes, que l'on songe à sa méthode et aux applications qu'il en a faites dans sa géométrie et sa physique : l'essentiel de cette méthode était, laissant de côté les universaux, de procéder uniquement par intuition et

déduction de choses singulières en choses singulières ; en physique, notamment, il est remarquable que, théoriquement du moins, son explication des corps singuliers de la nature, des cieux ou de l'homme, ne laisse aucun résidu inintelligible : et il faut considérer que cet individu corporel, ainsi traité et manipulé par une physique qui n'a aucun point de départ dans le sensible, est comme tout entier tissu de relations intelligibles.

Suivons donc ces indications. On s'est demandé comment Spinoza pouvait passer du temps à l'éternité. Mais ce passage, si passage il y a, est chose déjà faite au moment où il commence à user de la connaissance du deuxième genre et des notions communes ; car user de raison, c'est déjà saisir les choses sous une certaine forme d'éternité *(sub quadam aeterni specie)*. Mais à vrai dire, il n'y a pas du tout « passage » du temps à l'éternité ; Spinoza le dit formellement : « Le désir de connaître les choses d'une connaissance du troisième genre ne peut naître de la connaissance du premier genre. » Et tout le traité de la *Réforme de l'entendement* montre en effet que la connaissance rationnelle est comme un point de départ où l'âme doit s'installer d'emblée, sous peine de ne jamais y arriver. Mais Spinoza ajoute : « Mais il peut naître de la connaissance du deuxième genre » (V, 28) ; ce qui indique qu'il admet, au contraire, une parfaite continuité entre la connaissance *sub quadam aeterni specie* par notions communes et universelles, et la vie éternelle ou connaissance de nous-mêmes *sub specie aeternitatis*. C'est que, il faut encore le redire, la vie spirituelle n'est pas conçue par Spinoza comme un retour vers un état originaire perdu, mais comme un progrès méthodique, non pas celui qui nous fait revenir d'une connaissance imparfaite à une connaissance parfaite, mais celui qui nous fait passer d'une connaissance parfaite à une autre qui en est déduite. Les notions communes de la raison sont sources de déduction : de l'idée de Dieu se déduit une infinité d'attributs infinis, de chaque attribut, les modes infinis, tels que l'intellect infini dans la pensée et la constance du mouvement dans l'étendue ; c'est de ce progrès, qui avance à chaque pas vers les choses singulières, et non pas de notions communes inertes qu'est faite la raison. Et il semble d'abord que la déduction s'arrête ici ; car Spinoza ne déduit pas de la nature absolue des attributs les modes finis, existant dans la

durée ; or, c'est en ces modes finis que réside l'être singulier que nous sommes, âme et corps. Mais la cinquième partie de l'*Éthique* montre justement qu'il n'en est rien, et que la déduction, en continuant, nous amène à ces mêmes êtres singuliers, mais doués d'un genre d'existence bien différent et connus non pas dans la durée, mais *sub specie aeternitatis*. L'individu n'est pas une sorte de quiddité ténébreuse ; on a vu que l'individu corporel était défini par un rapport intelligible et fixe de mouvements (*Définition* après II, 13) ; or, si l'on considère ce rapport en lui-même, sans penser à son existence dans la durée, on le saisit en son essence éternelle, à titre de conséquence nécessaire de ce mode infini de l'étendue que sont les lois du mouvement. Et si l'âme est l'idée du corps, il faut donc que, même si le corps actuellement existant périt, « il reste quelque chose d'elle, quelque chose d'éternel » (V, 23), à savoir son essence qui découle éternellement de l'intellect infini ou intellect de Dieu, mode infini de la pensée, comme son corps découle des lois du mouvement dans l'étendue. « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels » (V, 23, scholie), mais c'est par ces « yeux de l'âme » que sont les démonstrations.

La vie éternelle de l'âme est comme le développement interne de cette essence à partir de son principe ; connaître cette essence, c'est mieux connaître ce principe, comme on connaît un être géométrique d'autant plus qu'on déduit plus de conséquences de sa définition. « Plus nous connaissons les choses particulières et plus nous comprenons Dieu » (V, 24). Cette connaissance du troisième genre est donc la plus parfaite que l'âme puisse atteindre. Elle lui donne cette joie éternelle, qui aboutit à la béatitude ; cette joie est rapportée à Dieu comme à sa cause, d'où naît dans l'âme l'amour intellectuel de Dieu. L'amour qu'elle éprouve pour Dieu et qui se rattache à son essence doit lui-même avoir Dieu pour cause ; et en effet Dieu étant absolument infini doit s'aimer lui-même d'un amour intellectuel infini ; l'amour que l'âme a pour Dieu n'est pas différent de l'amour de Dieu pour soi, et il en est en quelque sorte une partie. Cette joie et cet amour sont des affections qui n'ont plus rien de passif, puisque l'âme en est par sa nature la cause adéquate : le fond de ces affections n'est pourtant pas différent du *conatus* que nous avons vu produire les affections passives ; car ce *conatus*, qui constituait l'essence

de l'être, est pure affirmation qui pose l'être sans aucune limite de durée ; il n'a perdu que ses limitations. À la formule de la *deuxième partie : omnis determinatio negatio,* s'oppose la formule de la *cinquième : essentia particularis affirmativa.* La détermination, qui est négation, est la borne de l'être qui n'a pas en lui sa raison ; la chose singulière qui est affirmative, c'est celle qui s'est comprise elle-même parce que, cessant de se replier sur elle-même égoïstement, elle voit, en sa singularité même, sa dépendance de l'univers.

VII. – Religion positive et politique

Entre la vie éternelle fondée sur des connaissances claires et distinctes, et les voies de salut qu'enseignent les religions, Spinoza accuse le contraste dans le *Traité théologicopolitique* ; à ces voies de salut, il donne une valeur qu'il semble égaler à celle que la philosophie lui a découverte : le croyant sera sauvé comme le philosophe. D'où viennent donc les clameurs qu'a soulevées, dès son apparition, le célèbre *Traité ?* C'est que Spinoza isole et sépare strictement deux choses que les religions unissent : l'enseignement de la vérité et les règles de conduite à suivre. Les religions considèrent en effet leurs livres saints non seulement comme un ensemble de commandements, mais comme une révélation sur la nature de Dieu et ses rapports avec le monde et avec l'homme, révélation venue de Dieu lui-même : de là est née, à côté d'une religion qui prescrit la piété et l'amour entre les hommes, une théologie qui, appuyée sur la prétendue autorité de la révélation divine dans les livres, nous montre un Dieu sujet à toutes les passions, au repentir, à la jalousie, à la colère, à la pitié. Sans doute, grâce à la méthode allégorique, dont Philon le Juif avait donné le modèle, les théologiens étaient depuis longtemps habitués à ne pas prendre au sens littéral les expressions trop choquantes ; mais une pareille demi-mesure suppose entre l'image et l'idée (la connaissance du premier genre et celle du second) un passage et un rapport de ressemblance qui sont diamétralement opposés à l'esprit cartésien et spinoziste : et dans l'exégèse que fait Spinoza des écrits de la Bible, les images puissantes qu'il y fait ressortir (l'âme-souffle, la mythologie des anges, les apparitions divines) démontrent pour lui

que Moïse et les prophètes doivent leur prestige sur le vulgaire à la force de leur imagination, mais qu'ils ne dépassent pas le domaine des sens et n'ont pas la moindre connaissance claire et distincte des choses divines. Il est directement contraire à la nature de Dieu de donner des lois particulières, qui ont un commencement dans le temps et qui ne s'adressent qu'à un seul homme ou à un seul peuple ; de la nature de Dieu ne peuvent se déduire que des conséquences éternelles. La défense faite à Adam de manger du fruit « n'a été une loi que par rapport au seul Adam et à cause du défaut de sa connaissance » ; c'est pourquoi aussi Dieu se montre à Moïse légiférant comme un prince. Si Dieu lui avait parlé immédiatement, il « aurait perçu le décalogue non comme une loi, mais comme une vérité éternelle ». L'exégèse de Spinoza est le premier essai[2], bien plus radical que celui de Richard Simon, d'une exégèse purement littérale de la Bible ; il n'atteint donc nullement le contenu des préceptes en eux-mêmes, mais les raisons que l'on fait valoir en leur faveur.

Cette dissociation entre la valeur des récits bibliques ou évangéliques, et la valeur des préceptes qu'ils contiennent était d'ailleurs tout à fait habituelle, on l'a vu, dans les milieux religieux qui avaient la sympathie de Spinoza ; tous étaient, en somme, animés de cet esprit socinien qui consistait à expurger la religion de tout enseignement théologique et à n'accepter que les préceptes conformes à la lumière naturelle ; ils trouvaient d'ailleurs, dans l'Écriture même, bien des passages qui leur donnaient assurance. Spinoza, ici, ne construit donc rien, mais il a, sous ses yeux, une religion du salut, dans laquelle la foi qui sauve ne consiste pas dans l'idée de Dieu et ce qu'on en déduit, mais dans la croyance que l'obéissance aux ordres de Dieu, considéré comme roi, peut nous sauver ; foi dont il reconnaît pleinement la valeur ; à la fin de l'*Éthique*, il démontre que la « religion » n'est pas solidaire de la connaissance de la vie éternelle, telle que l'établit sa philosophie : « Alors même que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserions pas de considérer, comme les premiers objets de la vie humaine, la piété, la religion, en un

2. Louis, l'ami intime de SPINOZA, dont il publia les œuvres posthumes, avait écrit en 1666 un *Philosophia scripturae interpres*, où il pense que la règle de l'interprétation de l'écriture est l'accord des vérités qu'elle enseigne avec la raison.

mot tout ce qui se rapporte à l'intrépidité et à la générosité de l'âme » (V, 41). Le *Théologicopolitique* va bien plus loin, puisqu'il déclare le salut possible, même sans la connaissance du deuxième genre, par la simple attitude pratique d'obéissance.

Cette théorie de la foi qui sauve, qui s'accorde si bien avec ce que Spinoza voyait autour de lui, se concilie-t-elle également avec l'ensemble de sa philosophie ? F. Rauh remarque que l'entendement humain, à cause de l'infinie distance qui le sépare de l'entendement divin, doit admettre qu'il y a des voies de salut qui lui sont incompréhensibles ; et il remarque que le salut, même dans l'*Éthique*, consiste non pas dans la connaissance, mais bien dans l'affection de joie et la béatitude qui lui sont liées, et que l'on peut concevoir comme liées à d'autres conditions. Ajoutons que Spinoza avait, autour de lui, l'expérience d'une vie religieuse indépendante de la philosophie ; or, s'il a critiqué l'expérience comme source d'intelligibilité, il n'en a jamais nié la valeur comme source de certitude ; et tout le *Théologicopolitique* consiste à séparer ce qu'il y a de positif dans cette expérience et ce que les erreurs humaines lui ont ajouté : séparation qui se fait en vertu des idées adéquates que la philosophie a données de Dieu ; le spinozisme est parfaitement compatible avec la valeur de l'expérience religieuse.

Quoi qu'il en soit, cette manière de voir est liée avec cet esprit de tolérance, si répandu dans les Provinces-Unies ; car elle rend la religion indépendante des croyances théoriques ou des rites qui séparent les communautés ; l'État, comme tel, n'a pas à prendre parti pour telle ou telle croyance ; il est le protecteur de la liberté de penser : c'est là le point fondamental de la politique de Spinoza. Nous avons vu, plus haut, que Spinoza décrivait l'origine de la société à la manière de Hobbes ; mais tandis que Hobbes conclut à l'annihilation des droits de l'individu et à la souveraineté sans restriction de l'État, Spinoza aboutit à un État libéral qui ne supprime pas le droit naturel de l'individu, tout en instituant un droit civil fondé sur une conception conventionnelle du juste et de l'injuste. C'est que son point de départ, malgré l'apparence, n'est pas entièrement identique à celui de Hobbes : l'effort pour persévérer dans l'être, impliqué par la passion, est, pour Spinoza, le même que cet effort, quand il est devenu ration-

nel ; ou, pour parler le langage de Hobbes, l'accord entre les hommes conduits par la raison se fait avec les mêmes forces qui déchaînaient la guerre de tous contre tous : l'État n'a donc pas à supprimer ces forces par la violence ; tout son rôle consiste à employer la crainte des châtiments pour empêcher ce que les conflits des passions ont de destructeur ; mais il favorise par là même, sans être capable de les produire directement, les affections raisonnables qui unissent les hommes. Il suit de là que les individus ont le droit de juger cet État et de se révolter, s'il use de violence ou s'il excite la haine entre les sujets : conclusion diamétralement opposée à celle de Hobbes, qui écrit avec le dessein d'empêcher la révolution en son pays, tandis que Spinoza resta partisan du gouvernement libéral de Jean de Witt, après l'usurpation du pouvoir par le parti orangiste.

VIII. – Spinozistes et antispinozistes

Le spinozisme est resté, en Hollande, un mouvement essentiellement religieux, un mouvement de secte ; les pasteurs Van Leenhof (1647-1712) et Van Hattem (1641-1706) répandaient, en des ouvrages en langue vulgaire, les idées de Spinoza sur la béatitude et la vie éternelle. « Quand on considère la nécessité des peines dans l'ordre éternel de Dieu, dit Van Leenhof, quand on peut se donner une idée adéquate de ses souffrances, les peines ne sont plus des peines, mais des contemplations de l'ordre de la nature qui enferment toujours en elles de la satisfaction »[3] La secte spinoziste fut sévèrement poursuivie par les théologiens.

La doctrine ne trouva pas un accueil plus favorable chez les philosophes ; les cartésiens ont particulièrement à cœur de répondre à des accusations telles que celles de Leibniz qui voit chez Descartes « les semences du spinozisme » ; accusations que l'on retrouve dans l'ouvrage d'Aubert de Versé, intitulé *L'Impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme.* L'on retrouva

3. « Le ciel sur la terre, ou description brève et claire de la véritable et solide joie, aussi conforme à la raison qu'à la sainte écriture, présentée à toute espèce d'hommes et sous toutes les formes » (1703), cité par BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 419.

dans cet ouvrage non seulement la réfutation des maximes impies de Spinoza, mais aussi celle des principales hypothèses du cartésianisme que l'on fait voir être l'origine du spinozisme (1684). Ces hypothèses, ce sont celles de l'étendue-substance et de la création continuée. Aussi les réfutations des cartésiens se succèdent sans trêve ; celles de Wittichius (*Antispinoza,* 1690), de Poiret (*Fundamenta atheismi eversa,* dans la deuxième édition des *Cogitationes rationales,* 1685), de Régis (*Réfutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu,* à la suite de l'*Usage de la raison et de la foi*), du bénédictin François Lamy (*Nouvel athéisme renversé,* ou réfutation du système de Spinoza, tirée pour la plupart de la connaissance de la vérité et de l'homme, 1706).

Mais l'antispinozisme d'un Bayle, cet annonciateur de l'esprit critique et de la tolérance, n'est pas moindre que celui de Leibniz, de Malebranche, ou de Fénelon : combien y a-t-il de notes, dans son *Dictionnaire,* contre « l'athée de système », « le premier qui ait réduit en système l'athéisme », celui qui admet que Dieu est sujet de l'étendue et par conséquent divisible, celui qui nie le principe de contradiction en disant que Dieu est sujet des modes contraires, qui nie la morale (car il ne faut pas dire « les Allemands ont tué dix mille Turcs », mais « Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en dix mille Turcs »). Et l'indignation de Bayle est passée à Voltaire et même à l'Encyclopédie ! Il fallut le mouvement romantique allemand pour rappeler l'attention sur Spinoza.

Il est vrai que Poiret, en son *De ficto Baylii adversus Spinozam certamine,* accusait cette indignation d'être feinte. De fait, dans la note O de son article, Bayle attribue l'origine du système de Spinoza aux objections que les manichéens tiraient de l'existence du mal contre l'unité du principe. Ces objections, remarquent-ils, sont sans valeur si, comme chez Spinoza, le principe est une cause nécessaire agissant selon l'infinité de sa puissance ; elles ont toute leur force, si ce principe est une nature providentielle : le cas du spinozisme lui permet donc surtout de mettre en valeur la force des objections du manichéisme. D'autres prétendues réfutations de Spinoza, celle du collégiant Jean Bredenburg (*Enervatio tractatus theologico-politici,* Rotterdam, 1675), du comte de Boulainvilliers (*Réfutation des erreurs de Benoît Spinoza*) peuvent passer aussi pour des apologies déguisées, destinées à faire connaître la doctrine.

BIBLIOGRAPHIE

Editions et études d'ensemble. – Benedicti de SPINOZA, *Opera quotquot reperta sunt, recognoverunt*, J. VAN VLOTEN et J. P. N. LAND (2 vol., La Haye, 1883, 1884), édition minor en 3 volumes, 1895, en 4 volumes, 1914.

SPINOZA, *Werke*, éd. C. GEBHARDT, 4 vol., Heidelberg, 1923.

Œuvres de Spinoza, traduites et annotées par Ch. APPUHN, tome I (Court traité ; Réforme de l'entendement ; Philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques), tome II (l'*Éthique* avec le texte latin) ; tome III (Théologicopolitique), Paris, 1904 ; *Traité politique* et *Correspondance*, 1929.

Œuvres, traduites par Roland CAILLOIS, M. FRANCÈS, R. MISRAHI, Paris, 1954.

Éthique, traduction inédite de BOULAINVILLIERS, publiée par COLONNA D'ISTRIA, Paris, 1907.

B. de SPINOZA, *The political Works*, edited and translated with an introduction and notes by A. G. WERNHAM, Oxford, 1958.

Chronicon spinozanum, fondé en 1920 par la *Societas spinozana* ; premier volume, La Haye, 1921.

L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, 3e éd., 1923 ; « Le platonisme de Spinoza », *Chronicon spinozanum*, tome III, 1923, et les divers articles recueillis dans le tome I de ses *Écrits philosophiques*, Paris, 1951, p. 109-178.

V. DELBOS, *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1893 ; *Le Spinozisme*, Paris, 1916.

LAGNEAU, « Notes sur Spinoza », *Revue de métaphysique*, 1893.

K. FISCHER, *Spinoza, Leben, Werke und Lehre*, 5e éd., Heidelberg, 1909.

Fred POLLOCK, *Spinoza, his life and philosophy*, 2e éd., Londres, 1899.

P. COUCHOUD, *B. de Spinoza*, Paris, 1902.

Ch. APPUHN, *Spinoza* (Introduction sur Spinoza et le christianisme, et extraits), Paris, 1927.

É. GILSON, « Spinoza interprète de Descartes », *Chronicon spinozanum*, III, 1923.

J. R. CARRÉ, « Spinoza », *Revue des Cours et Conférences*, 37e année, 1936, nos 12 à 16.

M. FRANCÈS, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, 1937.

A. RIVAUD, « Documents inédits sur la vie de Spinoza », *Revue de métaphysique*, 1934, p. 253-262.

Bulletin de la société française de philosophie, juin 1927 (communications de L. BRUNSCHVICG, C. GEBHARDT, RAVA).

C. GEBHARDT, *Spinoza, Vier Reden*, Heidelberg, 1927.

H. SÉROUYA, *Spinoza, sa vie, sa philosophie*, Paris, 1933 ; 2e éd. 1947 (illustré).

H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University, 1934.

I. – LUCAS, *La vie de M. Benoît de Spinoza* (publié au début des traductions de SAISSET et de PRAT, et par FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinozas*).

COLERUS, *Korte dog waarachtige Levens-Beschrybing van Benedictus de Spinoza*, Amsterdam, 1705 (traduction française dans les éditions de SAISSET et PRAT).

J. FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften Urkunden*, 1899 ; *Spinoza, sein Leben und sein Lehre*, vol. I, Stuttgart, 1904.

K. O. MEINSMA, *Spinoza en zijn Kring*, La Haye, 1896 (trad. allemande *Spinoza und sein Kreis*, Berlin, 1909).
W. MEIJER, *Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt.*
MENZEL, « Spinoza und die Collegianten », *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, vol. XV, 1901-1902.
C. GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa*, tome II de la Bibliotheca spinozana, Amsterdam, 1922.
ST. VON DUNIN-BORKOWSKI, *Spinoza* ; Bd I : *Der junge De Spinoza*, Munich, 1910 ; nouv. éd. 1933 ; Bd II : *Aus den Tagen Spinozas, Das Entscheidungsjahr 1657*, Münster, 1933 ; Bd III : *Das neue Leben*, 1935 ; Bd IV : *Das Lebenswerk* ; 1936.
J. S. RÉVAH, « Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam », *Revue de l'histoire des Religions*, octobre-décembre 1958, p. 173-218 (compte rendu dans la *Revue philosophique*, 1959, p. 374-377) ; *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, Paris, 1959.

II. – C. GEBHARDT, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg, 1905.
A. LÉON, *Les Éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée à son objet*, Paris, 1909.

III. – A. RIVAUD, *Les Notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1906.
G. HUAN, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, 1913.
V. BROCHARD, « Le Dieu de Spinoza », *Études de philosophie ancienne et moderne*, p. 332.
P. LACHIÈZE-REY, *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1932, 2e éd., 1950.
E. LASBAX, *La Hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*, Paris, 1919.
É. BRÉHIER, « Néoplatonisme et spinozisme », *Études de philosophie antique*, 1955, p. 289.

IV. – J. FREUDENTHAL, « Ueber die Entwicklung der Lehre vom psychophysichen Parallelismus bei Spinoza », *Archiv für die gesamte Psychologie*, IX, 1907.
O. BAENSCH, « Die Entwicklung des Seelensbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständniss seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute », *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, vol. XX.

V. – A. GODFERNAUX, *De Spinoza psychologiae physiologiae antecessore*, Paris, 1894.
G. MIELISCH, *Quae de affectuum natura et viribus Spinoza docuit*, diss., Erlangen, 1900.

VI. – V. BROCHARD, « L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza » (*Études*, p. 371).
Ad. DYROFF, « Zur Enstehungsgeschichte der Lehre Spinozas vom Amor Dei intellectualis », *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1917.
S. ZAC, *La morale de Spinoza*, Paris, 1959, 2e éd. 1966 ; *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963 ; *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, 1965.

VII. – S. KARPPE, Richard Simon et Spinoza (dans : *Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, Paris, 1902).
F. RAUH, *Quatenus doctrina quam Spinoza de fide exposuit cum tota ejusdem philosophia cohaereat*, Toulouse, 1890.
BONIFAS, *Les Idées bibliques de Spinoza*, thèse de Montauban, 1904.
Ph. BORRELL, « Spinoza interprète du judaïsme et du christianisme », *Annales de philosophie chrétienne*, 1912.
C. GEBHARDT, *Spinoza als Politiker* (IIIe Congrès international de philosophie).
M. FRANCÈS, « La liberté politique selon Spinoza », *Revue philosophique*, juillet-septembre 1958, p. 317-337.

S. ZAC, « Société et communion chez Spinoza », *Revue de métaphysique et de morale*, avril-septembre 1958.

VIII. – VAN DER LINDEN, *Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland*, 1862.

P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, 1954.

Chapitre VII
Malebranche

I. – La vie et les œuvres

Nicolas Malebranche, né à Paris en 1638, fit, sans goût, ses premières études de philosophie et de théologie, de 1654 à 1659, au collège de La Marche et à la Sorbonne ; il entra comme novice à l'Oratoire en 1660, fut ordonné prêtre en 1664, et, sauf quelques séjours en province, résida à l'Oratoire de la rue Saint-Honoré jusqu'à sa mort. On connaît le récit qui le montre, en 1664, découvrant la pensée et la méthode cartésiennes dans le *Traité de l'homme*, que de La Forge venait de publier, et ému par sa lecture jusqu'à être saisi de palpitations. Que le fait soit vrai ou faux, il est certain que, vers cette époque, la méditation des œuvres de Descartes a déterminé chez lui un intérêt enthousiaste pour la philosophie. En 1674 il publie le volume I de la *Recherche de la vérité*, suivi en 1675 du deuxième volume, puis d'un troisième volume d'*Éclaircissements* ; l'ouvrage eut, du vivant de Malebranche, plusieurs éditions. En 1676 paraissent les *Conversations chrétiennes*, abrégé de la doctrine, qui lui avait été demandé par le duc de Chevreuse. Les *Petites Méditations sur l'humilité et la pénitence* (1677) furent le point de départ d'une polémique avec Arnauld sur la grâce ; Malebranche développa sa théorie de la grâce dans son *Traité de la nature et de la grâce* (1680) que réprouvèrent également Bossuet et le janséniste. « *Pulchra, nova, falsa* », écrivait Bossuet sur son exemplaire ; et Fénelon, d'accord avec lui, publiait la *Réfutation du système du P. Malebranche sur la Nature et la Grâce*, tandis que Bossuet le répri-

mandait publiquement dans l'oraison funèbre de Marie-Thérèse. Arnauld, de son côté, commençait par attaquer ses thèses philosophiques dans son livre *Des vraies et des fausses idées*, qui fut suivi d'un fort grand nombre de réplique et de dupliques ; et d'autre part, il citait Malebranche en cour de Rome, et arrivait à faire mettre son livre à l'index en 1690. Cependant, Malebranche défendait ses idées en publiant le *Traité de morale* (1683), les *Méditations chrétiennes* (1683), et les *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (1688). En 1697, il écrivit un petit *Traité de l'amour de Dieu*, qui le mettait du côté de Bossuet dans la fameuse querelle du quiétisme. Les rapports qu'il eut avec un évêque missionnaire en Chine, M. de Lionne, furent l'occasion de son opuscule : *Entretien entre un philosophe chrétien et un philosophe chinois sur l'existence de Dieu* (1707). Enfin, en 1714, le livre de Boursier, *L'Action de Dieu sur la créature* attira une réponse de Malebranche dans son dernier ouvrage, les *Réflexions sur la prémotion physique.* Il mourut en octobre 1715.

II. – Philosophie et théologie

« C'est un caractère uniforme qu'il a soutenu dans l'orage comme dans le calme »[1], écrit de lui le P. Lelong après sa mort. Son style est aussi d'une lumière toujours égale ; vif et pur, il excelle en particulier à peindre, sans ironie et sans âpreté, sans rien chercher que le ton juste, les travers intellectuels des hommes, surtout ceux des hommes d'études, et aussi le danger des « imaginations fortes » qui s'emparent des esprits faibles par la seule vivacité de leurs images, et sont causes de toutes les superstitions : l'érudition qui fait appel à l'autorité, l'imagination qui s'impose par sa force, ce sont les deux grands ennemis de Malebranche. Sa pensée est inflexible ; il ne cède pas plus devant Bossuet que devant Arnauld ; et tous ses ouvrages sont le commentaire toujours renouvelé des mêmes thèmes.

Il n'y a rien, selon Malebranche, qui, médité comme il faut, ne nous ramène à Dieu ; telle est la somme de sa philosophie : philosophie essentiellement religieuse, ou plutôt dans laquelle la vie selon la raison n'est qu'une partie de la vie

1. Cité par BLAMPIGNON, *Étude sur Malebranche*, p. 40.

religieuse. Considérons ses thèses les plus célèbres : la théorie des causes occasionnelles nous montre qu'il n'y a d'action efficace que celle de Dieu, et que nous sommes dupes de notre imagination, lorsque nous attribuons une efficace, quelle qu'elle soit, aux créatures ; d'après la théorie de la vision en Dieu, Dieu est notre seule lumière, si bien que, dans toute connaissance, fût-ce celle des corps matériels, nous ne sommes en rapport qu'avec Dieu ; la méditation nous apprend que l'amour de soi, loin de détacher l'homme de Dieu, le conduit, lorsqu'il est éclairé, à l'amour de Dieu. Le système de Malebranche est comme une vaste conversion, par laquelle toutes choses, devenues transparentes à l'esprit, nous laissent voir que nous dépendons de Dieu seul. « Dieu est partout tout entier, dit saint Augustin, et c'est pourquoi on peut se souvenir de lui. L'homme se rappelle assez pour se tourner vers le Seigneur comme vers la lumière par laquelle il est touché en quelque manière même lorsqu'il s'en écarte. » Des pensées de ce genre étaient l'objet des méditations constantes dans l'Oratoire. Le P. André Martin (Ambrosius Victor) avait, en son *Sanctus Augustinus : de existentia et veritate Dei* (1653), rassemblé tous les textes du saint sur cette vérité éternelle, identique à Dieu, incréée, immense, infinie, supérieure à toute intelligence créée, que les hommes étaient pourtant capables de saisir soit dans les règles de la géométrie, soit dans les règles de la morale ; et il avait opposé cette théorie intellectualiste à la théorie sensualiste qui cherchait la vérité dans les images sensibles, et qui niait que l'homme pût atteindre en morale rien que des règles instables et aller au-delà de la connaissance des corps ou de ce qui leur ressemble.

Il n'y a pas, chez des esprits disposés de cette manière, de limite exacte où cesse la pensée philosophique et où commence la vie religieuse : c'est l'esprit de l'augustinisme de saint Bonaventure qui renaît. Pour apprécier justement cette intégration de la vie religieuse à la philosophie, il faut songer à cette affinité de l'augustinisme et du cartésianisme qui, à l'époque où parut la *Recherche de la vérité* (1674), datait déjà de loin : Descartes, avec plus de force que saint Augustin, séparait l'intellect des sens, ne trouvait de vérité que dans le premier et faisait débuter sa philosophie par une sorte d'ascèse qui isole l'esprit du monde sensible pour le laisser en face de Dieu et de lui-même. Certes Malebranche ne trou-

vait pas, dans l'Oratoire, comme on le croit souvent à tort, une sympathie universelle pour Descartes ; vers l'époque où il y entrait, les supérieurs prenaient bien des précautions pour que fût enseignée uniquement la doctrine d'Aristote, « la seule ordinaire et nécessaire aux écoliers »[2]. Mais ces précautions mêmes prouvent qu'il y existait un courant favorable aux vues idéalistes de Platon et de Descartes. Ce qui est certain, c'est la profonde admiration de Malebranche pour Descartes : il rétracta en 1673 la signature qu'il avait donnée avec tout l'Oratoire au formulaire anticartésien.

Pourtant il abandonne un certain nombre de doctrines cartésiennes ; il nie que Dieu soit créateur des vérités éternelles, que l'homme ait une idée de Dieu, qu'il ait une idée claire et distincte de son âme, que l'âme et le corps soient unis par mutuelle interaction. On peut déjà remarquer combien ces négations concordent avec l'esprit général de l'augustinisme : la vérité est increée et infinie, la liaison de l'âme à Dieu est immédiate et Dieu est irreprésentable par une idée, nous ne trouvons en nous qu'obscurité, lorsque nous nous replions sur nous-mêmes. Mais, d'autre part, elles ne concordent pas moins avec un trait général que nous avons marqué dans l'évolution du cartésianisme ; le seul type de l'idée claire et distincte est la notion de l'étendue, qui sert à fonder le mécanisme en physique : tout ce qui n'est pas étendue ou nombre n'est pas du ressort de l'entendement humain. C'est le point de vue de Malebranche, qu'il a très clairement exprimé vers la fin de sa carrière en jugeant l'ensemble de ses travaux et en s'opposant à Spinoza : « Démontrer, dit-il, c'est développer une idée claire et en déduire avec évidence ce que cette idée renferme nécessairement et *nous n'avons, ce me semble, d'idées assez claires pour faire des démonstrations que celles de l'étendue et des nombres.* L'âme même ne se connaît nullement ; elle n'a que le sentiment intérieur d'elle-même et de ses modifications. Étant finie, elle peut encore moins connaître les attributs de l'infini. [...] Pour moi je ne bâtis que sur les dogmes de la foi dans les choses qui la regardent, parce que je suis certain par mille raisons qu'ils sont solidement posés ; et si j'ai découvert quelque vérité théologique, je le dois principa-

2. Cité par G. GOUHIER, *La Vocation de Malebranche*, p. 53.

lement à ces dogmes. »[3] Nous voilà dûment avertis : en dehors des mathématiques et de la physique, il n'est rien de démontrable, parce que nous n'avons nulle idée claire où appuyer nos démonstrations ; c'est l'antipode de Leibniz, convaincu que les vérités métaphysiques sont démontrables.

Il s'ensuivrait que nous aurions devant nous un double aspect de la pensée de Malebranche, suivant que parle le théologien qui cherche, en s'inspirant des dogmes, l'économie divine de la nature et de la grâce, ou le savant qui traite de physique et de mathématiques. Mais la chose est loin d'être aussi simple : on sait que le principal reproche adressé à Malebranche, par ses contemporains théologiens, Arnauld, Bossuet ou Fénelon, est d'avoir fait la part trop grande à la raison. Dès 1671, Rohault lui donne le conseil de ne pas choquer les gens en paraissant *miscere sacra profanis.* Mais, en se plaçant au point de vue propre de Malebranche, ce reproche a peu de sens. Toute la spéculation philosophique et religieuse de Malebranche est commandée par la thèse suivante : la raison, ou verbe intérieur qui éclaire les méditations du mathématicien et du physicien, est identique au Verbe, fils de Dieu qui s'incarne pour le salut des hommes et qui leur distribue les grâces divines. Cette identité se traduit, malgré des mystères incompréhensibles à l'esprit humain, par une analogie d'allure, en quelque sorte, entre vie et pensée religieuses, vie et pensée philosophiques. L'attention du savant est comme une prière que le Verbe exauce en illuminant son esprit par la vérité, de même que la prière amène la grâce. Les procédés de Dieu, dans la création, ne sont pas foncièrement différents du procédé méthodique par lequel l'homme comprend la nature : « Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, écrit-il, il faut comme a fait M. Descartes, commencer par leurs rapports les plus simples et passer des plus simples aux plus composés, non seulement parce que cette manière est plus simple et qu'elle aide l'esprit, mais encore parce que, Dieu agissant toujours avec ordre et par les voies les plus simples, cette manière d'examiner nos idées et leurs rapports nous fera mieux connaître ses ouvrages. »[4] Et, dans une vue

3. Correspondance avec Mairan, dans COUSIN, *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 345.

4. *Recherche de la vérité*, liv. VI, 2[e] partie, chap. IV, éd. Bouillier, t. II, p. 72.

d'ensemble, il fait remarquer l'identité d'esprit entre la « philosophie nouvelle » et la religion : « La philosophie que l'on appelle nouvelle renverse toutes les raisons des libertins par l'établissement du plus grand de ses principes qui s'accorde parfaitement avec le premier principe de la religion chrétienne. Car si la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu : cette philosophie nous fait connaître qu'il n'y a qu'une véritable cause. »[5]

Considérons brièvement les effets de cet esprit dans sa théologie proprement dite ; elle a deux principes, au fond identiques : Dieu n'agit que par des volontés générales, et il agit par les voies les plus simples ; et c'est exprimer la même chose de dire que Dieu ne peut avoir d'autres vues en ses actions que lui-même ; en tout il est déterminé par « sa gloire » et ne veut que manifester ses attributs. On voit les conséquences de ce principe : la théologie chrétienne semble en effet admettre un certain nombre de volontés « particulières » au sens de Malebranche ; Dieu, par exemple, se détermine à l'incarnation en suite du péché d'Adam et afin de racheter l'homme ; les miracles, qui s'opposent au cours ordinaire de la nature, semblent aussi manifester des volontés particulières ; il en est également ainsi de l'élection de ceux qui sont sauvés par la grâce. Or, dans sa manière de penser ces dogmes, Malebranche s'efforce de les expliquer, sans admettre en Dieu aucune volonté particulière ; la création par exemple est, pour Dieu, un problème de maximum et de minimum : il s'agit d'obtenir le plus grand effet par les voies les plus simples, ce qui exclut toute fin particulière. L'incarnation du fils de Dieu est indépendante de la rédemption de l'homme ; la rédemption est son résultat et non sa fin ; l'incarnation aurait eu lieu, Adam n'eût-il pas péché, parce que, sans elle, le monde aurait été une production indigne de Dieu. Les miracles eux-mêmes rentrent dans l'ordre en ce sens que, objets d'une volonté particulière eu égard aux lois de la nature, ils rentrent dans les lois plus générales du Règne de la Grâce. Car (et c'est ce qui a le plus ému les théologiens du temps), la Grâce, elle aussi, a ses lois : il serait scandaleux d'admettre que le Règne de la Grâce fût subordonné au péché d'Adam, et que Dieu eût voulu un monde, dont une des conséquences serait le

5. *Recherche*, liv. VI, 2e partie, chap. III, p. 68.

péché, afin d'établir le Règne de la Grâce ; il a voulu au contraire ce Règne de la Grâce, cette royauté du Christ, d'une volonté absolument générale, à laquelle est même subordonnée la volonté selon laquelle il a produit la nature.

On voit la tendance : supprimer du christianisme tout ce qui fait de la vision de l'univers un véritable drame, avec ses initiatives imprévisibles, tout ce qui en fait une histoire réelle avec ses accidents ; non pas pour cela l'absorber, comme nous l'avons vu faire si souvent, en une métaphysique où les événements du drame sacré deviennent les moments nécessaires de l'évolution d'une réalité divine, et où la physique ne peut pas être distincte de la théologie ; mais y faire pénétrer l'esprit cartésien, qui ne voit au fond de la réalité qu'une raison agissante avec méthode et selon sa propre initiative, et qui sait isoler les idées claires et distinctes qui donneront à l'homme une physique indépendante de la théologie.

Une difficulté subsistait : le péché originel, qui a transformé, selon la foi chrétienne, les conditions de vie de la nature humaine n'est-il pas une de ces initiatives imprévisibles, qui ne rentrent pas dans l'ordre ?

L'étude de l'âme, chez Malebranche, est dominée tout entière et dès le début par le dogme du péché originel ; et l'on risquerait de fort mal le comprendre, si l'on ne savait qu'il a toujours dans l'esprit l'idée de deux psychologies distinctes, celle d'Adam avant le péché, et celle d'Adam après le péché, qui est la nôtre. Celle-ci est caractérisée par la dépendance dans laquelle le corps tient l'âme, qui est devenue le jouet de l'imagination et des passions. C'est cette dépendance dont nous avons l'expérience continuelle et que la *Recherche de la vérité* décrit dans le détail. Or, la raison nous dit que cette dépendance est contre l'ordre, puisque l'âme est supérieure au corps en perfection : normalement le corps devrait obéir à l'âme. Ainsi « l'expérience nous prouve assez que les choses ne sont point comme notre raison nous dit qu'elles doivent être, et il est ridicule de philosopher contre l'expérience ». Le péché d'Adam et le dogme de sa transmission à tous les hommes expliquent seuls cette psychologie anormale et bouleversée qui est la nôtre. La domination du corps est l'effet du péché. Mais le péché n'a rien changé pourtant à l'ordre, et Malebranche va montrer que ce bouleversement est la

conséquence des lois universelles elles-mêmes, sans que Dieu ait eu à modifier sa conduite envers l'homme après le péché.

III. – La nature humaine

Malebranche admet dans l'âme des facultés qui lui appartiennent, indépendamment de tout rapport avec le corps : c'est l'*entendement*, faculté de recevoir les idées, et l'*inclination*, qui est comme le mouvement naturel de l'âme. Comme nous n'avons pas d'idée claire et distincte de l'âme, ces deux facultés ne peuvent se comprendre que par analogie avec les modalités de l'étendue, seul objet d'idée claire et distincte ; l'entendement est à l'âme ce que la figure est au corps, l'inclination ce que le mouvement est au corps. Avant comme après le péché, ces facultés ne s'exercent pas sans être accompagnées de certaines modifications de l'âme qui sont dues à son union avec le corps. Il n'y a jamais d'intellection qui ne soit accompagnée d'images provenant des sens, pas plus qu'il n'y a d'inclinations sans passions, les passions étant aux inclinations comme les sens à l'entendement pur. Les inclinations sont les mêmes chez tous, de même que l'entendement ; il y a au contraire, selon les individus, une immense variété de passions comme de sensations. Avant le péché, l'imagination est au service de l'entendement, comme les passions sont au service des inclinations restées droites. On sait que, dans la psychologie cartésienne, l'image avait un double rôle : tantôt elle est une cause d'erreur, comme lorsque les sens nous trompent sur la distance du soleil ; tantôt elle est un auxiliaire de l'intellect, qui se sert, par exemple, de lignes droites pour représenter des quantités abstraites ; Malebranche se réfère à un état où, avant la chute, elle était toujours un auxiliaire et où l'homme, capable de diriger son attention à son gré, savait écarter les sensations inutiles ou nuisibles.

Il en est de même des passions : la passion suppose avant elle une détermination de l'inclination ou volonté vers un objet que l'entendement lui représente comme bon, ou vers l'objet contraire à celui que l'entendement lui représente comme mal, détermination accompagnée de sentiments d'amour, de désir ou d'aversion. Alors seulement naît la passion ; en vertu de l'union de l'âme et du corps, les esprits

animaux se meuvent de façon à mettre le corps dans la disposition qu'il faut pour se joindre au bien ou pour éviter le mal ; et de ce mouvement naît dans l'âme une émotion accompagnée de sentiments d'amour ou de haine bien plus vifs que ceux qui suivaient la simple inclination ; les passions sont donc de l'ordre de la nature ; et, avant le péché, elles n'avaient d'autre rôle que de renforcer les inclinations droites, mais elles renforceront de même et selon les mêmes lois les inclinations devenues mauvaises et dépravées.

Le péché ne crée donc pas l'union de l'âme et du corps, dont les lois restent identiques avant comme après la chute ; mais il a pour effet de changer cette union en dépendance. Il suit que l'entendement, bien qu'il n'ait pas participé au péché, qui est un résultat de la libre initiative de la volonté, sera pourtant atteint par lui, dans la mesure où son exercice dépend de l'attention qui est une faculté de la volonté ; tout en ne perdant aucune de ses idées claires et distinctes, il sera sans cesse submergé par le flot des images. C'est cet état que dépeint Malebranche dans la *Recherche de la vérité*, dont cinq livres sur six sont consacrés à chercher les causes d'erreurs dans les sens, l'imagination, l'entendement, les inclinations et les passions.

L'homme asservit aux sens ses jugements sur les choses matérielles ; il croit à tort que les sens lui donnent les qualités réelles des choses, alors qu'ils expriment les rapports des choses à notre propre corps. L'imagination dépend d'abord de la constitution du cerveau ; des fibres trop délicates, comme chez les femmes, interdisent toute application d'esprit, parce qu'elles ne peuvent pas résister à l'envahissement des images ; les fibres de vieillards, trop dures, ne permettent pas aux nouvelles images de se fixer ; le vieillard est dominé par son passé. L'imagination dépend encore de propriétés acquises par le cerveau : les esprits animaux suivent plus aisément les routes qu'ils ont déjà suivies, d'où cette sorte d'inertie spirituelle qui nous donne l'illusion de retrouver dans les choses nouvelles celles que nous connaissons déjà ; d'où l'absurde respect de l'Antiquité, fondé sur les premières et ineffaçables impressions de l'éducation. Enfin l'homme qui a une imagination faible est dans la dépendance des hommes à imagination forte ; il est entraîné par les poètes, par les orateurs, les écrivains, les simples conteurs qui lui imposent images et

croyances. L'entendement, lui aussi, a ses erreurs, lorsqu'il ne domine pas les images ; elles consistent surtout à réaliser des abstractions, à introduire dans les choses toutes les puissances et forces occultes, que la scolastique prend pour des explications.

Pour l'inclination, sa dépravation est, par le péché originel, le fondement de toutes nos erreurs. Inclination, volonté, amour, pour Malebranche c'est tout un : ce mouvement de l'âme, pas plus qu'aucune autre faculté d'âme, n'est saisi par idée claire et distincte ; mais on comprend que Dieu, ayant en lui-même sa fin, n'a pu donner à l'âme d'autre impulsion que vers l'ordre universel, vers le bien en général. « Le désir de la béatitude formelle ou du plaisir en général est le fond ou l'essence de la volonté en tant qu'elle est capable d'aimer le bien. » Cette impulsion renferme en elle-même l'amour de soi : « Dieu veut que nous voulions la perfection de notre être par l'amour invincible qu'il a pour l'ordre immuable. » Dans les controverses théologiques sur le quiétisme, Malebranche prend nettement parti contre les partisans de l'amour désintéressé, qui prétendent que l'amour véritable de Dieu exclut l'amour de soi. Au contraire, l'amour de Dieu a sa racine dans l'amour de soi. « Par cet amour [naturel que Dieu met en moi pour moi], lorsque j'en use bien, au lieu de me plaire à moi-même comme le sage des stoïciens, je ne cherche que lui, je ne tends qu'à lui. » Le mauvais usage de cet amour est justement le péché : puisque Dieu a donné à l'homme un mouvement qui le porte vers le bien universel, il a toujours de la force pour aller au-delà des biens particuliers que lui présente son entendement ; mais supposons qu'il arrête la volonté à ce bien particulier, c'est alors qu'il pèche : le péché est donc une sorte de défaillance de la volonté qui n'use pas de tout son pouvoir ; alors au véritable amour de soi se substituent l'amour-propre et la concupiscence : l'homme détourne vers un bien particulier la force qui lui avait été donnée pour le bien universel. L'homme est libre de suivre l'impulsion divine ; il est libre aussi de l'arrêter et de la dévier : en aucun des deux cas, cette liberté n'est la création d'une force ; car on sait que, en physique cartésienne, la déviation d'un mouvement n'exige aucune force supplémentaire.

Parmi ces inclinations déviées, génératrices d'erreurs, se trouvent surtout le désir de la science qui nous pousse à dépas-

ser les bornes de notre esprit, le désir de paraître savant, qui produit le goût du paradoxe, et aussi les amitiés particulières qui nous font approuver sans critique les pensées d'autrui.

À défaut d'une idée claire et distincte de l'âme, le dogme du péché originel permet donc à Malebranche d'obtenir, dans la psychologie, un résultat analogue à celui auquel Descartes arrive en physique : grâce à l'idée claire et distincte de l'étendue, Descartes substitue à l'enchevêtrement des qualités sensibles, une physique mécaniste où l'esprit procède par ordre ; grâce au dogme du péché originel, Malebranche se réfère, pour comprendre les complications désordonnées de notre vie intérieure, à une psychologie normale où les rapports de l'âme avec Dieu et avec le corps sont définis selon l'ordre naturel des choses : l'âme est alors sujette de Dieu et elle domine le corps. Ce dogme lui sert donc, comme tous les autres, à introduire ordre et raison dans son interprétation de l'univers.

De cette conception de la nature humaine dépend entièrement sa morale. « La morale démontrée et expliquée par principes est à la connaissance de l'homme ce qu'est la connaissance des lignes courbes à celle des lignes droites », ce qu'Apollonius et Archimède sont à Euclide. Les mathématiques ont leur source dans les rapports de grandeur, que l'esprit contemple dans le Verbe divin ; la morale dérive de la contemplation de rapports de perfection, qui ne sont pas moins immuables et certains que les rapports de grandeur : je puis voir aussi clairement que 2 et 2 font 4, et que l'esprit est supérieur à la matière ou qu'une bête est plus estimable qu'une pierre et moins qu'un homme. La vertu morale a son point de départ dans un effort d'attention, rendu difficile par le péché et peut-être impossible sans la grâce, qui nous permet de voir l'ordre immuable des perfections et d'y conformer notre conduite, comme Dieu y conforme la sienne ; la difficulté est de « suspendre toujours son consentement jusqu'à ce que la lumière paraisse ». Un acte ne sera méritoire et ne nous justifiera devant Dieu que lorsqu'il aura été accompli par un amour de l'ordre, fondé sur la vision des rapports de perfection. L'amour de l'ordre est commun à tous les hommes, et il subsiste même chez les plus grands pécheurs ; c'est donc notre vision de l'ordre, qui est rendue impossible par la dépravation de nos inclinations ; et seule la méditation intérieure,

avec la suspension de l'action qui y est liée, peut lutter contre cette dépravation.

Les vertus cardinales sont donc la force et la liberté d'esprit ; la force qui consiste « à travailler de l'esprit pour gagner la vie de l'esprit », c'est-à-dire à ne pas se laisser conduire par le sentiment, mais à atteindre des idées claires ; la liberté, qui consiste, entendant de toutes parts les jugements du monde, à « rentrer en soi-même à tout moment, pour écouter si la vérité intérieure tient le même langage ». Vertus bien différentes des fausses vertus des païens : « Celui qui souffre les outrages qu'on lui fait n'est souvent ni modéré ni patient. C'est sa paresse qui le rend immobile et sa fierté stoïcienne qui le console. » La croyance intime de Malebranche, c'est que l'effort de volonté est impossible sans la méditation de l'ordre, comme, dans les sciences, tout le travail de l'entendement reste infécond sans la méthode.

IV. – Les causes occasionnelles

Il y a, on l'a vu, bien des cartésiens qui sont arrivés, avant Malebranche, à la théorie des causes occasionnelles. Considérer le corps physique comme identique à la simple étendue, c'était dire que la force mouvante n'appartenait pas au corps, puisqu'elle n'est pas contenue dans la notion de l'étendue ; de fait, Descartes met en Dieu la cause première du mouvement, et, adoptant la thèse de la création continuée, il admet que, à chaque moment du temps, cette action divine devait se renouveler. D'autre part, dans la substance, conçue à la manière cartésienne, les modes (idée ou sentiment dans la pensée, mouvement dans l'étendue) impliquent toujours la substance, mais la substance n'implique jamais l'existence effective de tel ou tel mode ; cette existence est donc due à une cause efficace qui est étrangère à la substance ; celle-ci (à la différence de la substance d'Aristote ou de Leibniz) reçoit ses modes sans les produire. Enfin la distinction de l'âme et du corps, telle que la présente Descartes, rend inintelligible toute espèce d'interaction entre ces deux substances, et la correspondance qui existe entre elles, dans les sensations, les passions ou l'acte volontaire, exige l'appel à une cause supérieure à l'une et à l'autre. Plus profondément encore, il faut

dire que le type de l'intelligibilité mathématique consiste en des rapports constants, qui ne contiennent en eux l'idée d'aucune puissance efficace.

Ce sont toutes ces raisons que fait valoir Malebranche contre la croyance vulgaire à des puissances efficaces dans les créatures. Car nous ne pouvons juger d'une chose que par son idée, et il est assez clair que l'étendue n'enveloppe aucune force mouvante ni aucune force capable de produire des modifications en l'âme. Mais Malebranche va plus loin dans son analyse : considérant en elle-même l'idée de cause efficace ou de puissance d'agir, il montre que cette notion renferme quelque chose de divin ; car « la cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire ». Or, telle est, seule, la volonté d'un être tout-puissant. Au fond toute causalité véritable est créatrice : dire que le corps peut se modifier par sa propre force c'est dire qu'il est capable de se créer avec des modifications différentes de celles que Dieu a voulu lui donner.

La croyance à l'efficace des causes naturelles est donc l'origine du paganisme dont la doctrine d'Aristote n'est qu'une forme. Remarquons que, grâce à cette analyse seule, Malebranche peut nier toute causalité efficace dans l'âme, bien qu'il n'ait pas d'idée claire de cette substance ; et même, allant bien plus loin que ses devanciers, il lui refuse non seulement tout pouvoir sur le corps, mais tout pouvoir sur elle-même (on a vu plus haut que la liberté n'était pas un vrai pouvoir de l'âme), mettant ainsi sur le même plan l'exigence philosophique d'intelligibilité et la notion religieuse de l'impuissance de la créature.

L'affirmation que Dieu seul est cause efficace n'est pas encore la théorie des causes occasionnelles, mais sa condition. Une pareille affirmation, chez des théologiens musulmans du IXe siècle[6], introduisait dans l'univers la discontinuité et l'arbitraire. Mais le Dieu de Malebranche est un Dieu qui aime l'ordre et procède par les voies les plus simples ; il agira donc par décrets immuables, et selon des lois universelles. Ces lois produiront d'ailleurs des résultats très variés, exactement comme une fonction mathématique, en restant identique à elle-même, prendra autant de valeurs différentes que l'on

6. Cf. t. I, p. 544.

donne de valeurs à la variable. Ici la variable c'est tel ou tel événement particulier, par exemple la rencontre de deux corps qui se choquent en telles ou telles conditions ; la constante, ce sont les lois de communication des mouvements, en vertu desquelles les corps doivent prendre, à ce moment, des vitesses et une direction déterminées ; on dit alors que le choc est la *cause occasionnelle* ou *naturelle* du mouvement. Une *cause naturelle* n'est donc pas une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionnelle et qui détermine l'auteur de la nature à agir de telle ou telle manière, en telle ou telle rencontre : Dieu accommode d'une manière constante l'efficace de son action à l'état de sa créature ; et c'est là tout ce que demande l'expérience, qui n'exige pas du tout une puissance d'agir dans la nature mais seulement une liaison constante entre ses modalités.

Il est clair que, pour découvrir cette liaison constante, l'expérience est indispensable. Dire que Dieu a une volonté constante, ce n'est pas dire encore quelle est cette volonté. Ces lois, chez Descartes, étaient déduites de la règle de la conservation du mouvement, règle appuyée elle-même sur ce principe « que l'action du créateur devait porter le caractère de son immutabilité ». « Cependant, dit Malebranche, l'expérience nous a convaincus que M. Descartes s'est trompé, non que le principe métaphysique de son opinion soit faux, mais parce que la conclusion qu'il en tire n'est pas véritable, quoiqu'elle paraisse d'abord extrêmement vraisemblable » (*Recherche*, t. II, p. 397). Ainsi Malebranche, sur les critiques de Leibniz, a changé, en 1698, les lois du choc que, dans la première rédaction de la *Recherche*, il appuyait sur le principe de conservation du mouvement.

La notion de cause occasionnelle est donc liée d'une manière étroite chez Malebranche à celle de loi ; lorsque, parlant de l'union de l'âme et du corps, Malebranche dit que Dieu a établi, dans la sensation ou la passion, certaines modifications du corps, causes occasionnelles de certaines modifications de l'âme, ou dans la volonté, certaines pensées causes occasionnelles de certains mouvements, il enseigne par là même l'existence de lois de l'union de l'âme et du corps, et ce sont ces lois qu'il cherche à déterminer dans les recherches psychophysiologiques, si importantes dans son œuvre. Il y a plus ; en l'âme, une pensée est la cause occasionnelle d'une

autre pensée, et il y a donc aussi dans l'âme des lois constantes : de ces lois Malebranche en indique une, celle qui veut que l'effort d'attention s'accompagne de la perception des idées claires. Enfin, en matière de grâce, nul homme n'est justifié par lui-même mais en vertu du mérite que lui a conféré la grâce : mais ses actions (prières ou bonnes œuvres) sont les occasions auxquelles, suivant certaines lois d'ailleurs inconnues de nous, Dieu a accordé cette grâce.

L'occasionnalisme, bien loin de supposer, selon le reproche de Leibniz, un « perpétuel miracle », est donc inséparable d'un déterminisme dont les lois fixent avec rigueur la série des événements[7].

V. – La nature de la connaissance et la vision en Dieu

Il n'est pas de philosophe inspiré de Descartes qui n'ait traité des « genres de la connaissance » ; mais, comme l'a fait Spinoza, prenant l'idée claire et distincte comme le type de la connaissance parfaite, on considérait toute autre connaissance comme une idée obscure et confuse. Sur ce point, Malebranche a grandement innové ; la notion d'idée obscure et confuse, la thèse que tout ce qui n'est pas connaissance par idée claire et distincte est connaissance par idée obscure et confuse ne se rencontrent point chez lui ; tout ce qui n'est pas connu par idée claire et distincte n'est pas connu du tout par idée. Il y a là une critique implicite du cartésianisme, qui suppose une notion de l'idée assez différente de celle de Descartes : pour Descartes, les idées étaient les « images » des choses, qui contenaient « objectivement » ce que les choses contenaient « formellement », l'existence objective étant d'un degré inférieur à l'existence formelle. Malebranche ne veut plus d'une pareille distinction qui lui paraît obscure ; le seul sens qu'il donne au mot *idée*, c'est le sens platonicien d'archétype et de modèle ; et c'est en ce sens seulement que les idées représentent les choses, si bien que l'on doit juger des choses d'après leurs idées. Il était dès lors inévitable que Malebranche admît trois manières de connaître qui ne fussent pas sur la

7. Textes principaux : *Recherche*, XVe éclaircissement, t. II, p. 435 ; liv. VI, 2e partie, chap. III ; *Méditations chrétiennes*, V et VI ; *Entretiens*, VII.

même ligne : la connaissance des choses par elles-mêmes, comme celle que nous avons de Dieu ; car Dieu n'a évidemment pas d'archétype, et l'infini ne peut se voir qu'en lui-même ; la connaissance par conscience ou sentiment intérieur, celle que l'on a de « toutes les choses qui ne sont pas distinguées de soi », la seule que nous ayons de notre âme ; enfin la connaissance que nous avons des choses par leurs idées, connaissance qui convient exclusivement aux choses différentes de nous, et inconnaissables par elles-mêmes ; c'est celle que nous avons des corps de la nature ; entendons bien que la connaissance des corps dont parle ici Malebranche n'est pas la connaissance raisonnée du physicien, mais la perception vulgaire des corps extérieurs.

Si les idées sont les archétypes des choses qu'elles représentent, Malebranche devait arriver inévitablement à la célèbre thèse de la *vision en Dieu* : les idées en effet ne peuvent être ces espèces voltigeantes dont Démocrite a fait un intermédiaire entre le corps et l'âme. Les idées ne sont pas non plus des créatures de l'âme ; car l'idée, dès que l'on n'est plus prisonnier des sens, apparaît comme une réalité bien plus véritable que la chose matérielle qu'elle représente : elle a des propriétés, que l'esprit découvre en elle, et qui en quelque sorte lui résistent ; l'idée du carré et l'idée du cube sont deux choses réellement différentes ; faire dépendre ces réalités d'un acte créateur de l'esprit, ce serait lui donner la toute-puissance de Dieu. On ne peut dire non plus que ces idées sont innées dans l'âme ; car, dans la suite de nos perceptions, elles apparaissent à l'âme l'une après l'autre ; et, en admettant qu'elles soient toutes présentes en elle, il faudrait lui donner encore le pouvoir de choisir dans ce chaos. Reste, par élimination, une seule hypothèse possible, c'est qu'elles soient vues en Dieu : Dieu a en effet en lui les idées de tous les êtres qu'il a créés ; de plus l'âme humaine est unie immédiatement à Dieu, et elle ne perçoit jamais l'être particulier et déterminé que comme une limitation en l'être infini ; enfin Dieu agit par les voies les plus simples en nous découvrant en lui l'idée d'un corps extérieur à l'occasion de l'impression que ce corps produit, extérieurement, sur mon propre corps.

La vision en Dieu fut le sujet d'une polémique ardente avec les cartésiens, Arnauld et Régis ; car c'est toujours au nom de Descartes que l'on critique ici Malebranche. Arnauld, assez

mal disposé pour les thèses de Malebranche sur la grâce, laisse pourtant sans réponse son *Traité de la Nature et de la Grâce* (1680), que Malebranche lui avait fait connaître dès l'année précédente ; et sa polémique débute par le livre *Des vraies et des fausses idées* (1683), contre la vision en Dieu ; en 1685, seulement, il attaque le système de la grâce. Régis ayant soutenu l'opinion d'Arnauld dans son *Système de philosophie*, une discussion sur les idées s'engage entre lui et Malebranche, en 1694. Dans la longue série de répliques et de dupliques, les mêmes arguments reviennent souvent. Entre Malebranche et ses adversaires, il y a un postulat commun qui vient de Descartes ; Arnauld l'énonce ainsi : « Il est très vrai que ce sont nos idées [et non pas les corps] que nous voyons immédiatement et qui sont l'objet immédiat de notre pensée. » Nul ne songe à nier que la connaissance des corps se fait par idée. Il s'agit seulement de déterminer la nature et l'origine de ces idées. Selon Arnauld, l'idée d'un objet n'est pas différente de la perception qu'en a l'âme ; l'objet connu est identique à l'acte par lequel on le connaît ; cette chose unique qu'est la perception-idée a seulement deux rapports, l'un à l'âme qu'elle modifie (perception), l'autre à la chose perçue en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement (idée), l'existence objective désignant la manière dont « les objets ont accoutumé d'être dans l'esprit », « manière d'être beaucoup plus imparfaite que n'est celle par laquelle l'objet est réellement existant ». Or, la perception, Malebranche l'accorde, est une modification de l'âme ; l'idée est donc aussi une modification de l'âme. Dès lors, l'origine de ces idées s'explique suffisamment par la faculté de voir les corps, avec laquelle Dieu a créé notre âme. Quant à la vision en Dieu, elle renferme une très grande difficulté, puisqu'elle force à admettre qu'il y a en Dieu autant d'idées particulières qu'il y a de corps, chacun avec leurs modalités contingentes.

Sur ces deux points, Malebranche répond : au premier par la distinction de la perception et de l'idée, au second par la théorie de l'étendue intelligible.

La différence entre l'idée et la perception, écrit Malebranche à Régis, me paraît aussi claire « que celle qui est entre nous qui connaissons et entre ce que nous connaissons ». Or, le contraste est frappant ; nous qui connaissons, nous n'avons de nous-mêmes aucune idée claire et distincte ; nos modalités,

telles que le plaisir et la douleur, telles même que la perception que nous avons de nos idées, nous sont à nous-mêmes obscures ; la substance de l'homme, loin de l'éclairer, lui est inintelligible. Ce que nous connaissons au contraire, l'idée, est clair et distinct ; et je la connais comme distinguée de l'âme ; je connais par exemple l'idée d'un carré, avec ses propriétés, comme distincte de moi-même, ce qui serait impossible si elle était un mode de mon âme, puisque l'on ne peut saisir le mode sans la substance. Pour que la thèse d'Arnauld fût démontrée, il faudrait donc l'impossible, voir l'idée dans l'âme aussi clairement que la rondeur dans l'étendue.

La réponse à la première question est d'ailleurs solidaire de la réponse à la seconde : car, si l'on peut démontrer que l'âme perçoit réellement, non pas, comme le pense Arnauld, des corps finis, limités et contingents, mais bien une étendue intelligible infinie, il s'ensuivra que l'idée est à l'âme comme l'infini est au fini ; l'âme, qui est finie, n'a aucune capacité de produire un mode tel que l'étendue intelligible qui est infinie. « Ce qui est fini n'a pas assez de réalité pour se représenter l'infini. »

Cette raison n'a de valeur que si le véritable objet de la perception des corps est constitué non par autant d'idées particulières qu'il y a de corps, mais par une idée unique, celle de l'*étendue intelligible.* Pour comprendre ici la pensée de Malebranche, il est indispensable de rappeler que, selon Descartes, l'étendue est antérieure aux corps singuliers, qui n'en sont que des limitations ; en physique aussi bien qu'en géométrie, le corps se détermine par une limite en une étendue préexistante. Notre connaissance du monde physique ne va donc pas des parties au tout ; elle ne consiste pas à juxtaposer les uns aux autres des corps finis dont le monde est la somme ; elle va du tout aux parties ; elle ne peut commencer que par l'infini. D'ailleurs c'est là, selon Malebranche, une sorte de loi universelle de la connaissance : toute connaissance particulière se dégage, en quelque sorte, d'un fond d'infini qu'elle détermine ; ainsi une idée générale n'est pas du tout le résultat d'une sommation d'idées particulières puisqu'elle convient à une infinité de telles idées ; elle implique donc, en dehors des idées particulières qui en sont comme les exemples, l'idée d'être universel ou infini qui se répand en quelque sorte

sur les idées particulières ; cette généralité ne peut être tirée de nous-mêmes, qui sommes des êtres particuliers. La perception des corps extérieurs obéit donc à une règle générale, en s'appuyant sur la vision de l'étendue intelligible, qui, selon la physique cartésienne, constitue l'archétype du monde des corps, l'idée que, seule, nous devons consulter pour savoir ce qu'ils sont ; là, comme en toute connaissance, la pensée de l'infini précède toujours, ne pouvant d'ailleurs exister que grâce à l'union immédiate de l'âme à Dieu. Non pas certes que l'âme comprenne l'infini : on peut percevoir l'infini sans le comprendre ; c'est-à-dire que le corps particulier se limite pour nous dans une étendue que nous percevons, elle, sans limites, mais dont l'infinité positive n'est pas pour cela appréhendée.

Mais la thèse épistémologique se double, par force, d'une thèse théologique, qui va être l'occasion de nouvelles attaques ; l'étendue intelligible n'est pas une créature, puisqu'elle est infinie ; elle est donc en Dieu. Mais si tout ce qui est en Dieu fait partie de son essence, voir l'étendue intelligible, c'est voir l'essence même de Dieu : conséquence inacceptable mais nécessaire que ses adversaires opposent à Malebranche. Il y répond en utilisant une notion de l'infini, dont l'esprit est tout emprunté aux mathématiques. Dans la science du XVIIe siècle, la notion de l'infini est devenue une notion relative : il y a des infinis de différents ordres dont l'un n'est infini que par rapport à l'autre ; une ligne finie, par exemple, peut passer pour une somme infinie de lignes infinitésimales ; le mot *infini* ne désigne donc pas forcément le tout de la réalité. Dieu seul n'est pas infini de cet infini relatif, puisqu'il contient tout être ; il est, considéré en lui-même, infiniment infini. Mais l'étendue intelligible est simplement l'archétype des corps, et, par conséquent, Dieu n'y est pas considéré en lui-même, mais uniquement dans sa relation aux créatures matérielles possibles. Nous ne voyons donc pas, en la voyant, l'essence de Dieu : « Qui dit essence, dit l'être absolu [infiniment infini] qui ne représente rien de fini », tandis que nous ne voyons que la substance de Dieu « prise relativement aux créatures ou en tant que participable par elles ».

Il reste, dans la thèse de la vision en Dieu du monde intelligible, une singularité qui a frappé les contemporains. Descartes n'était arrivé à poser l'étendue comme principe de sa

physique qu'en écartant, par le doute méthodique, les perceptions sensibles ; cette connaissance toute intellectuelle, par la notion de l'étendue, excluait donc la perception commune. Mais ce que Malebranche veut expliquer, c'est précisément cette perception commune ; or, si l'étendue intelligible peut être le principe de la connaissance intellectuelle en physique, on voit mal comment étant une, continue, sans aucune variation ni modification, et privée de toutes propriétés sensibles, elle pourrait produire cette variété de perceptions qui nous fait voir une multitude de corps séparés, et doués de qualités sensibles qui les distinguent. La réponse de Malebranche consiste à faire l'opération inverse de celle qu'avait faite Descartes. Celui-ci avait, par analyse, isolé l'étendue du reste de la perception sensible. Malebranche considère à part ces deux choses ; d'abord l'étendue, ensuite les sensations de couleur, odeur, etc., qui, prises en elles-mêmes, en tant que qualités, ne contiennent rien d'étendu ; il appuie sur leur opposition : l'étendue est l'objet d'une idée ; les sensations, au contraire, sont purement et simplement des modalités de l'âme, des sentiments qui ne nous font rien connaître ; en vain, par exemple, s'adresserait-on à la sensation du son pour savoir réellement ce qu'est le son ; l'acoustique laisse de côté toute sensation sonore pour y substituer l'étude de rapports mathématiques intelligibles. Si les sensations-sentiments ne nous donnent aucune connaissance des choses, elles sont liées selon des lois précises (lois de l'union de l'âme et du corps) aux états de notre corps et à ses rapports avec les corps extérieurs ; si bien que ces corps sont les causes (occasionnelles) de nos sensations ; ces lois, établies dans l'intérêt de la conservation du corps, avertissent l'âme des dangers qu'il peut courir.

La dissociation étant ainsi faite, plus rigoureusement encore que chez Descartes (puisque la sensation est non plus une connaissance confuse, mais n'est pas une connaissance du tout) il reste à voir comment les deux éléments s'unissent pour produire la perception extérieure. La perception du corps est d'abord celle d'une figure intelligible dans l'étendue intelligible, Dieu appliquant diversement l'étendue intelligible à notre esprit, à l'occasion des divers rapports entre notre corps et les corps extérieurs : les modalités de l'âme ou sensations, produites au même moment, s'étendent dans les

corps, chaque étendue limitée pouvant d'ailleurs contenir plusieurs qualités sensibles qui, en quelque manière, s'interpénètrent, parce que la propriété d'être étendue n'appartient essentiellement à aucune d'entre elles.

« L'homme ignore souvent ce qu'il pense savoir, et il connaît bien certaines choses dont il s'imagine ne pas avoir d'idées. » La perception des corps en est une preuve : on s'imagine qu'elle nous fait connaître un monde extérieur, alors qu'elle nous met en relation seulement avec l'archétype de ce monde en Dieu, et avec les modalités de notre âme. Il s'ensuit que l'existence du monde extérieur n'est nullement donnée ; cette existence ne peut davantage être démontrée comme celle d'une cause de nos sensations, puisque nous ne saisissons d'autre efficacité que celle de Dieu ; elle n'est établie que par la révélation des livres saints.

Ce doute final a été l'occasion de la dernière polémique de Malebranche, dans sa correspondance (1713-1714) avec Mairan, qui veut réduire sa thèse à celle de Spinoza. « La principale cause des erreurs de cet auteur, écrit Malebranche, vient, ce me semble de ce qu'il prend les idées des créatures pour les créatures mêmes les idées des corps pour les corps et qu'il suppose qu'on les voit en eux-mêmes. » Or, si erreur il y a, Malebranche la commet, selon Mairan, puisqu'il ne peut faire voir entre l'étendue intelligible qui est en Dieu et les corps matériels étendus d'autre distinction que celle qu'il y a entre l'attribut de Dieu et le mode chez Spinoza. « Il ne faut pas, écrit-il, se laisser éblouir par le mot d'intelligible ; les essences des choses sont purement intelligible », et il n'y a vraiment nulle distinction entre l'étendue qui est renfermée dans le concept de corps et l'étendue appelée intelligible : « Les noms d'essence représentative, de participable par les corps et d'archétype des corps, qui semblent sauver ou adoucir la conséquence, étant bien entendus, se réduisent à ceux de la substance des corps. »

Rien ne fait pénétrer plus à fond dans le système de Malebranche que cette critique de Mairan. Pour Arnauld ou Régis, une idée est essentiellement représentative ; son être se borne à l'être objectif, à l'être d'une image des choses. Pour Malebranche, l'idée étant un archétype divin est intelligible en soi, mais n'est pas essentiellement représentative ; elle le devient seulement s'il arrive que Dieu, par sa volonté, veut créer des

êtres d'après ce modèle ; mais cette volonté même ne peut nous être connue que par révélation. La connaissance que nous avons des corps, la connaissance physique, étant celle de la seule idée d'étendue, est donc tout à fait indépendante de la connaissance de leur existence, et elle est complète sans cette connaissance.

Cette théorie nous détache du dernier lien qui paraissait lier l'esprit à autre chose qu'à Dieu. L'esprit n'a plus à se plier à la contingence d'une existence indépendante de lui. Les résistances qu'il rencontre ne sont qu'en lui-même. C'est en lui que s'opposent le connaître et le sentir, les idées et les sentiments, la vérité intérieure qui est immuable et l'inspiration personnelle qui change à tout moment, l'évidence de la lumière naturelle et la vivacité de l'instinct. Les premiers d'entre ces termes désignent les facultés de l'esprit qui nous conduisent à la vérité, les seconds celles qui nous ont été données pour la conservation de notre corps. L'erreur de l'homme est de les confondre ; la tâche du philosophe est de les distinguer toujours plus nettement.

VI. – Les malebranchistes

Malgré des adversaires puissants, la philosophie de Malebranche eut, à la fin du XVIIe siècle, un fort grand succès chez les gens du monde et dans les universités tout autant qu'à la congrégation de l'Oratoire et même chez les Bénédictins et les Jésuites. De grandes dames, comme Mme de Grignan, étaient ses lectrices assidues ; la nièce de Malebranche, Mlle de Vailly, réunissait chaque semaine, en son salon, les malebranchistes de Paris. Lui-même, membre de l'Académie des Sciences, il eut, parmi ses confrères, des partisans convaincus comme le marquis de L'Hôpital, un des promoteurs du calcul infinitésimal, le mathématicien Carré pour qui, selon Fontenelle, « toute la géométrie n'était qu'un degré pour passer à sa chère métaphysique », l'ingénieur Renaud d'Elissagaray et plusieurs géomètres qui restaient partisans de la physique cartésienne.

Il était difficile, dans les congrégations, de soutenir publiquement les idées de Malebranche, dont plusieurs ouvrages furent encore mis à l'index en 1709 et en 1714. Le P. Tho-

massin, oratorien (1619-1695), l'auteur des *Dogmata theologica* dont le second volume est intitulé *De Deo Deique proprietatibus*, grand lecteur de Platon, de Plotin, de Proclus et de Denys l'Aréopagite, suit la tradition des érudits de la Renaissance en retrouvant, chez les philosophes, « la même sagesse éternelle qui a dicté la loi évangélique » ; et, bien qu'il ne nomme jamais Malebranche, il a probablement subi son influence, surtout lorsqu'il prête à Platon cette doctrine que les principes premiers subsistent éternellement dans le verbe divin, et sont continuellement présents à toutes les natures intellectuelles quand elles veulent s'y appliquer.

La vie de Malebranche s'achève à l'époque où l'empirisme de Locke et la physique de Newton sont près de leur triomphe. Pourtant, tout au long du XVIIIᵉ siècle, il existe, en Angleterre comme en France, un courant de pensée antisensualiste. Ce courant apparaît chez Montesquieu, qui écrit dans les *Lettres persanes* : « La justice est un rapport de convenance entre deux choses. Ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère, soit que ce soit Dieu, soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme » (lettre 81). J.-J. Rousseau nous raconte que, en 1736, il s'initie à la philosophie dans des livres « qui mêlaient la dévotion aux sciences ; tels étaient particulièrement ceux de l'Oratoire et de Port-Royal » ; notamment « il lut et relut cent fois » les *Entretiens sur les sciences* du P. Bernard Lamy (1640-1715) ; cet oratorien, en son *Discours de la philosophie* inséré dans la troisième édition (1709), exalte la doctrine malebranchiste de la perception extérieure qui montre, mieux que nulle autre, la dépendance exclusive de l'homme à l'égard de Dieu.

C'était en effet une copieuse littérature, et qui devait être fort lue, que celle à laquelle Rousseau fait allusion ; c'est par exemple l'ouvrage du P. Roche, *Traité de la nature de l'âme et de l'origine de ses connaissances contre le système de Locke et de ses partisans* (1715). C'est aussi contre les tendances empiristes du cartésien Régis que Lelevel, partisan décidé de Malebranche, écrit *La vraie et la fausse métaphysique* (1694). De plus, bien des polémiques s'engagent autour du thème de l'efficacité divine et de l'action des créatures. Tel malebranchiste comme Fédé (*Méditations métaphysiques sur l'origine de l'âme*, 1683) paraît incliner vers le spinozisme en attribuant aux créatures une « durée infinie », à cause de leur liaison avec l'immensité

divine. On critique en tout cas l'harmonie préétablie de Leibniz, qui suivant Lefort de Morinière (*De la science qui est en Dieu,* 1718) et selon le bénédictin François Lanny (*De la connaissance de soi-même,* 1701) accorde trop à l'action humaine. On défend cependant Malebranche, comme contre une calomnie, d'avoir nié le libre arbitre, et c'est un des thèmes principaux des *Lettres* que le conseiller au Châtelet Miron écrivit dans l'*Europe savante* (1718-1719). Le P. André, de la Compagnie de Jésus (1675-1764) fut, malgré les persécutions qu'il endura, le fidèle disciple de Malebranche dont il a écrit la vie : son *Essai sur le beau* et ses *Discours* répandent l'esprit de la doctrine ; et il tient que la philosophie d'Aristote, enseignée couramment chez les Jésuites, celle « dont le grand principe est qu'il n'y a rien dans l'esprit qui n'ait passé par les sens, renverse évidemment toutes les sciences et surtout la morale ».

Même polémique d'ailleurs en Angleterre. Locke écrivait, en 1695, *An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God.* Deux traductions anglaises de la *Recherche de la Vérité* avaient paru en 1694. Et le malebranchiste John Norris (1667-1711) critiquait l'empirisme de Locke dans la deuxième partie de *An Essay towards the theory of the ideal or intelligible world* (1701-1704), reprochant surtout à Locke de poser le problème de l'origine des idées avant d'en avoir déterminé la nature ; et lui-même, il était pénétré de la doctrine de saint Augustin.

Durant le XVIIIe siècle, des thèses antisensualistes et malebranchistes sont soutenues en Italie par Mattia Doria (*Difesa della metafisica contro il signor G. Locke,* 1732), par Ange Fardella (*Animae humanae natura ab Augustino detecta),* par le cardinal Gerdil (*Immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke,* 1747, et à la suite, *Défense du sentiment du P. Malebranche sur l'origine et la nature des idées contre l'examen de Locke*) ; en France par le cardinal de Polignac (*Anti-Lucrèce,* 1747), par l'abbé Terrasson (à qui Bouillier attribue, mais peut-être à tort, le *Traité de l'infini créé,* publié sous le nom de Malebranche en 1769 ; ce traité soutient que la matière est infinie, que l'esprit est infini, qu'il y a une infinité de mondes, tous habités par des êtres semblables à l'homme, et autant d'incarnations de Dieu qu'il y a de mondes, enfin que la durée des mondes est infinie) ; enfin l'abbé de Lignac (*Éléments de métaphysique,* 1753 ; *Témoi-*

gnage du sens intime, 1760) reste ferme partisan des causes occasionnelles.

BIBLIOGRAPHIE

I. – ANDRÉ, *De la vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire,* avec l'histoire de ses ouvrages, publiée par INGOLD, Paris, 1886 (cf. INGOLD, *Essai de bibliographie oratorienne,* Paris, 1880-1882).

ROUSTAN, « Pour une édition de Malebranche », *Revue de métaphysique,* 1916.

MALEBRANCHE, *Œuvres complètes,* édition des Académies, publiée par D. ROUSTAN et P. SCHRECKER, Paris, Boivin, 1938 ; seul a paru le tome I contenant la *Recherche de la vérité,* liv. I et II, avec une introduction générale et de nombreuses notes critiques ; mais une nouvelle édition complète a été entreprise après la guerre sous les auspices du CNRS et menée à bien ; elle est à présent tout entière disponible ; *Œuvres complètes,* 11 vol., Paris, 1712 ; *Recherche de la vérité,* éd. F. BOUILLIER, 2 vol., Paris, 1880, éd. G. LEWIS, Paris, 1945-46 ; *Entretiens sur la métaphysique,* éd. J. SIMON(sans la préface), Paris, 1871 ; éd. P. FONTANA, Paris, 1922 ; *Méditations chrétiennes,* éd. J. SIMON, suivi du *Traité sur l'amour de Dieu* et de l'*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois,* Paris, 1871 ; *Méditations chrétiennes,* éd. H. GOUHIER, Paris, 1928 ; *Traité de morale,* éd. H. JOLY, Paris, 1882 ; *Traité de l'amour de Dieu,* éd. ROUSTAN, Paris, 1922 ; *Conversations chrétiennes,* éd. BRIDET, 1921 ; Correspondance avec Mairan dans COUSIN, *Fragments de philosophie cartésienne* ; Correspondance inédite, dans BLAMPIGNON, *Étude sur Malebranche* ; dans VIDGRAIN, *Correspondance avec Leibniz* ; dans LEIBNIZ, *Philosophische Schriften,* éd. GERHARDT, tome I, p. 315-362 ; *Correspondance avec J. J. Dortous de Mairan,* éd. nouv., précédée d'une introduction sur *Malebranche et le spinozisme,* par J. MOREAU, 1947.

Une édition complète des œuvres de Malebranche vient de paraître sous la direction de A. ROBINET.

I-III. *De la recherche de la vérité,* par G. RODIS-LEWIS.
IV. *Conversations chrétiennes,* par A. ROBINET.
V. *Traité de la nature et de la grâce,* avec un important commentaire, par G. DREYFUS.
VI-IX. *Réponses à Arnauld,* par A. ROBINET.
X. *Méditations chrétiennes et métaphysiques,* par H. GOUHIER et A. ROBINET.
XI. *Traité de morale,* par M. ADAM.
XII-XIII. *Entretiens sur la métaphysique,* par A. ROBINET.
XIV. *Traité de l'amour de Dieu et Lettres du P. Lamy* par A. ROBINET.
XV. *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois,* par A. ROBINET.
XVI. *Réflexions sur la prémotion physique,* par A. ROBINET.
Les tomes XVII-XX comprennent *Écrits divers, Mathematica, correspondance, actes et documents,* par CUVILLIER, COSTABEL, ROBINET.

H. GOUHIER, *Malebranche : textes et commentaires* (dans la collection « Les Moralistes chrétiens »), Paris, 1929.

AMBROSIUS VICTOR (P. André Martin), *Philosophia christiana,* Paris, 1671, 6 volumes.

A. ROBINET, *Malebranche et Leibniz, relations personnelles,* Paris, 1955 ; *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche,* Paris, 1965.

II. – F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, tome II, p. 15-207, Paris, 1868.
E.-A. BLAMPIGNON, *Étude sur Malebranche*, Paris, 1862.
L. OLLÉ-LAPRUNE, *La Philosophie de Malebranche*, Paris, 1870-1872.
PILLON, « L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle : Malebranche et ses critiques », *Année philosophique*, 1893, 1894, 1896.
E. BOUTROUX, « L'intellectualisme de Malebranche », *Revue de métaphysique*, 1916.
M. BLONDEL, « L'anticartésianisme de Malebranche », *ibid.*
H. GOUHIER, *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, 1926 ; 2e éd., 1948. *La vocation de Malebranche*, ibid., 1936.
VIDGRAIN, *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris, 1924.
V. DELBOS, *Étude de la philosophie de Malebranche*, Paris, 1924 ; *La Philosophie française*, p. 91-132, Paris, 1919 ; *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1919.
E. ROLLAND et L. ESQUIROL, « La philosophie chrétienne de Malebranche », *Archives de philosophie*, vol. XIV, 1938.
M. GUEROULT, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Les Belles-Lettres, 1939.
René HUBERT, « Revue de quelques ouvrages récents sur la philosophie de Malebranche », *Revue d'Histoire de la philosophie*, 1927.
Numéros spéciaux de *Revue philosophique* (mars 1938), de la *Revue de métaphysique* (juillet 1938), de la *Rivista di filosofia neoscolastica* (sept. 1938), publiés à l'occasion du troisième centenaire de la naissance de Malebranche.
A. CUVILLIER, *La Mystique de Malebranche*, Paris, 1954.
M. GUEROULT, *Malebranche*, I. *La vision en Dieu*, Paris, 1955, 2 vol., II et III. *Les cinq abîmes de la Providence*, A) *L'ordre et l'occasionalisme*, B) *La nature et la grâce*, Paris, 1959. Cf. la revue critique de A. de LATTRE, la ferveur malebranchiste et l'ordre des raisons, *Revue philosophique*, 1960-1964.

III. – VAN BIEMA, « Comment Malebranche conçoit la psychologie », *Revue de métaphysique*, 1916.
R. THAMIN, *Le Traité de morale de Malebranche*, *ibid.*
G. DREYFUS, *La Volonté selon Malebranche*, Paris, 1958 ; cf. la revue critique de A. de LATTRE, *Revue philosophique*, 1964, p. 103-109.

IV. – M. NOVARO, « La teoria della causalita di Malebranche », *Reale Academia dei Lincei*, 1890.
J. PROST, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris, 1907.
P. MOUY, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, Paris, 1927.
P. DUHEM, « L'optique de Malebranche », *Revue de métaphysique*, 1916.

V. – J. M. GAONACH, *La Théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, Rennes, 1909.
V. DELBOS, « La controverse d'Arnauld et de Malebranche sur l'origine des idées », *Annales de philosophie chrétienne*, 1913.
Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld, Paris, 1709 ; (cf. ARNAULD, *Œuvres complètes*, tome I, p. 321 ; II et III ; tome XXXVIII, p. 177-365 ; tome XL ; *Œuvres philosophiques*, éd. J. Simon, Paris, 1843).
H. GOUHIER, « La première polémique de Malebranche (avec Foucher) », *Revue d'histoire de la philosophie*, 1927.
PILLON, « La correspondance de Mairan et de Malebranche », *Année philosophique*, 1894 ; « Spinozisme et Malebranchisme », *ibid.* ; *L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle*, ibid., 1895.

VI. – F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, tome II, chapitres XVII, XVIII, XIX, XXVII, XXVIII, XXX, XXXI.

Victor COUSIN, *Œuvres philosophiques du P. André*, avec une introduction sur sa vie et ses ouvrages, tirée de sa correspondance inédite, Paris, 1843.

G. RODIS-LEWIS, « Un malebranchiste méconnu : Kéranflech », *Revue philosophique*, 1964, I, p. 21-28.

Chapitre VIII
Leibniz

I. – La philosophie allemande avant Leibniz

Dans un opuscule intitulé *Aurora seu initia scientiae generalis*, Leibniz oppose la pratique barbare et primitive qui tire le feu de la friction de morceaux de bois à la pratique savante qui l'emprunte aux rayons du soleil. « D'un côté, d'abord la matière épaisse et terrestre, puis la chaleur, puis la lumière ; de l'autre côté, d'abord la lumière, puis la chaleur ; enfin, par elle, la fusion des matières les plus dures. » Le titre de l'opuscule, comme le symbolisme du feu et de la lumière sont empruntés à Jacob Boehme : nous sommes ici dans un univers de pensée bien différent de celui de Descartes et de Malebranche ; on ne peut en faire abstraction pour comprendre Leibniz.

L'Allemagne nous est déjà apparue, avec Eckart et Nicolas de Cues, comme le pays du mysticisme spéculatif par opposition au mysticisme religieux ou contemplatif des pays latins. Ce mysticisme, qui s'exprime en langage populaire, est représenté de la fin du XVIe siècle par Valentin Weigel (1533-1588) dont les œuvres ne furent publiées qu'en 1618, et au début du XVIIe siècle par Jacob Boehme (1575-1624). Sans doute on peut dire de tous les mystiques allemands ce que dit de Boehme son plus récent historien[1] : « Ce n'est pas la gnose que Boehme a cherché, c'est le salut ; la connaissance ne lui aurait été donnée que par surcroît, et même, il en aurait été

1. A. Koyré, *La Philosophie de Boehme*, p. 30, Paris, 1929.

grandement étonné. » Mais, s'ils veulent d'abord se sauver, les conditions dans lesquelles ils se posent le problème du salut les amènent à ces amples constructions métaphysiques où les romantiques prendront plus tard leurs modèles. Car Weigel et Boehme sont, l'un et l'autre, hostiles à la thèse luthérienne du salut par la foi, c'est-à-dire d'un salut qui, reposant sur les mérites du Christ, nous vient du dehors ; c'est par une transformation intime et effective, une renaissance véritable que l'homme arrive au salut ; cette renaissance implique une représentation de Dieu et de la nature humaine qui constitue une véritable théosophie.

Cette théosophie, chez Weigel, repose sur l'idée que Dieu est primitivement sans action, sans volonté, sans personnalité, et que, en créant, il se révèle en quelque sorte à lui-même et rend manifestes tous ses attributs. La créature, pour autant qu'elle contient du néant, a la possibilité de s'écarter de Dieu, de replier sa volonté sur elle-même ; c'est la chute, celle de Lucifer, d'Adam, l'enfer véritable qui est intérieur à chaque homme tombé. L'originalité de Weigel paraît avoir été dans la description de deux modes de connaissance correspondant, l'un, à l'état de la créature déchue (connaissance naturelle), l'autre, à l'état de la créature sauvée et ramenée à son origine (connaissance surnaturelle). Dans le premier, l'objet *(Gegenwurf)* est passif à l'égard de l'homme qui le connaît : « Connaissance et jugement ne sont pas dans l'objet, mais dans l'homme qui juge ce qui est devant lui. » L'objet extérieur n'est que l'occasion de ce jugement ; mais « nul objet ne peut se juger lui-même », nulle vérité, nulle sagesse ne viennent de l'extérieur. C'est l'inverse dans la connaissance surnaturelle ; ici l'objet, qui est Dieu, est tout actif, et l'homme n'a rien à faire qu'à attendre dans le silence ; et pourtant cette connaissance, elle aussi, est intérieure ; car Dieu est en nous, et elle n'est que la connaissance que Dieu prend de lui-même en se servant de l'homme comme d'un organe ; le salut de l'homme est donc comme la dernière étape de l'acte dans lequel Dieu se connaît : la connaissance surnaturelle est une transformation de l'être.

Le fameux Jacob Boehme n'est ni un prédicateur populaire essayant d'aller sur les brisées des pasteurs, ni un chef de secte recherchant partout des concours. « Je ne fréquente pas le bas peuple », dit-il de lui-même ; et en effet, ce fils de paysans

aisés de la Lusace, devenu patron cordonnier à Görlitz, a pour amis des médecins disciples de Paracelse, à qui il emprunte leur science, et des nobles instruits ; et il est poussé à écrire « pour rendre compte de son don, de sa connaissance et de son expérience », sans nul esprit de critique ni de propagande.

Le point de départ de Boehme est l'expérience du mal ; c'est la mélancolie et la tristesse dont il est saisi en voyant l'impie aussi heureux que le pieux ; son point d'arrivée, c'est la « joie triomphante de l'esprit », véritable renaissance, qui suit l'illumination qui lui a permis de comprendre la volonté de Dieu et de se libérer ainsi de sa tristesse.

Cette illumination libératrice suggère une doctrine plus qu'elle ne la formule, et, comme il est assez habituel, s'exprime en images plus qu'en idées. Lecteur assidu des Écritures, il en reçoit les grandes images si développées dans le luthéranisme, le Dieu courroucé de l'Ancien Testament, avec son feu vengeur et destructeur, le Dieu d'amour de l'Évangile ; mais il connaît aussi le Dieu caché, ineffable des mystiques. Ami des alchimistes il voit dans la recherche de la transmutation des métaux en or, par la calcination, une image de cette purification par laquelle l'âme déchue obtient son salut.

L'esprit imprégné de ces images, il vient, après bien d'autres, réfléchir sur ce thème : quel rapport y a-t-il entre l'abîme sans fond *(Ungrund)*, le Rien éternel, l'absolu sans essence, qui est absolue liberté, et le Dieu concret, personnel, qui se connaît lui-même, qui a créé le monde ? Il faut supposer avec l'*Ungrund* une volonté de se manifester, de se révéler à lui-même. Quant aux conditions de cette manifestation, Boehme les trouve en méditant sur l'identité entre le Dieu courroucé et le Dieu d'amour : l'amour, qui unit, ne peut exister que par la victoire sur la haine, la lumière que par la chaleur qui détruit la matière et l'absorbe, l'or pur que par la calcination des éléments impurs ; plusieurs images pour exprimer le même schème dont la formule abstraite est : « Le *oui* suppose le *non.* » Schème que Boehme emploie sans se lasser aussi bien pour exprimer la vie intérieure de Dieu, que son acte de création, et la vie des créatures.

Ce schème suggère une solution du problème du mal : puisque le monde créé exprime la nature divine, il doit y avoir en lui un fond obscur, des forces en conflit, un désir égoïste,

mais, au-dessus et victorieux, la volonté d'ordre et d'harmonie qui le subjugue ; le mal est fait pour être vaincu ; mais il existe nécessairement. Mais, à cette solution, s'en oppose une autre ; l'homme qui a, au fond de son âme, le désir obscur et le désordre, possède la complète liberté ; ou bien il peut imiter Dieu et subordonner le feu du désir à la lumière de l'esprit ; ou bien il peut laisser la victoire aux forces désordonnées ; c'est la chute, qui amène une nouvelle manifestation de Dieu, comme sauveur. On trouve donc ici l'ambiguïté fondamentale entre le mal comme condition nécessaire du bien, image du courroux de Dieu dans la nature, et l'introduction d'un mal passager et contingent par l'homme qui, destiné à être l'image de Dieu, en a librement effacé les traits en sa personne : ambiguïté qui ne disparaîtra ni chez Leibniz, ni dans la métaphysique allemande du XIXe siècle.

II. – Vie et œuvres de Leibniz

Gottfrief Wilhelm Leibniz (1646-1716) étudia la philosophie ancienne avec Thomasius, à Leipzig, les mathématiques avec Weigel à Iéna, la jurisprudence à Altdorf ; à Nuremberg, il s'affilie à la société des Rose-Croix ; en 1670, grâce au baron de Boinebourg, ancien premier conseiller privé de l'électeur de Mayence, il devient conseiller à la cour suprême de l'électorat. En 1672, il est chargé d'une mission diplomatique à Paris ; il écrit un mémoire proposant à Louis XIV d'anéantir la puissance ottomane en conquérant l'Égypte ; en France, il fréquente Arnauld et étudie les travaux mathématiques de Pascal ; il y séjourne jusqu'en 1676 (sauf un voyage en Angleterre, en 1673, où il connaît Boyle et le mathématicien Oldenbourg) ; en 1676 il invente le calcul différentiel (dès 1665, Newton avait employé la méthode des fluxions). En 1676, il rentre en Allemagne par l'Angleterre et la Hollande (où il rencontre Spinoza) pour devenir bibliothécaire et conseiller du duc de Hanovre, Jean-Frédéric de Lunebourg. Il consacre une partie de son temps à réunir les sources de l'histoire de la maison de Brunswick et, en 1701, commence la publication des *Scriptores rerum brunswicensium illustrationi inservientes.* Il fonde à Leipzig les *Acta eruditorum* (1682), et il est, en 1700, le premier président de la Société des sciences de Berlin, que

Frédéric Ier devait transformer en Académie. Il n'abandonne pas son idée d'une union des peuples chrétiens contre l'Orient : ayant échoué auprès de Louis XIV, il s'adresse à Charles XII, puis, après la défaite de celui-ci à Pultava, au tzar Pierre le Grand, en 1711 ; puis il séjourne à Vienne, où il essaye de faire conclure une alliance entre le tzar et l'empereur. Il mourut en 1716.

C'est en 1685 que Leibniz a constitué sa philosophie ; les écrits antérieurs à cette date *(De Arte combinatoria,* 1666 ; *Theoria motus concreti et abstracti,* 1671) ignorent encore sa doctrine fondamentale de la substance individuelle dont le *Discours de métaphysique* (1686) donne un exposé complet.

C'est une forêt touffue que l'œuvre de Leibniz, avec ses innombrables petits traités philosophiques, dont chacun reprend presque en entier l'exposé entier du système, avec tous ses plans, celui d'une science universelle, celui d'une encyclopédie des connaissances, avec tous ses projets pratiques, consignés en des mémoires, en faveur de la réconciliation, religieuse et politique, des peuples chrétiens et de l'organisation religieuse de la terre, enfin avec la correspondance, prodigieusement riche, entre lui et les savants, les philosophes, les théologiens, les juristes de son époque. Deux longues œuvres philosophiques seulement, datant l'une et l'autre presque de sa vieillesse : les *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* écrits de 1701 à 1709 et publiés seulement en 1765, où il examine, paragraphe à paragraphe, l'*Essai* de Locke ; les *Essais de Théodicée* (1710), où il expose son optimisme en se référant principalement aux objections de Bayle, dans l'article Rorarius du *Dictionnaire critique.*

Ces œuvres, où il prend parti dans l'une contre l'empirisme de Locke pour les idées innées, dans l'autre pour les théologiens défenseurs de la providence, ne sont point des exposés de son système. Il faut chercher celui-ci en des écrits assez brefs, tels que le *Discours de métaphysique* (1686), complété par la Correspondance avec Arnauld, le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), la *Monadologie* (1714), écrite pour le prince Eugène de Savoie.

III. – Position initiale de Leibniz : la science générale

Si on le compare à Descartes, à Spinoza, à Malebranche, on voit de suite les traits qui les apparentent : comme eux, il est mathématicien ; comme eux, il est mécaniste. Mais voilà que, de suite, les contrastes apparaissent : ce mathématicien trouve dans la logique d'Aristote les principes dont il tirera sa métaphysique ; ce mécaniste réhabilite les formes substantielles de la scolastique et l'emploi des causes finales en physique. Mais surtout le rythme de la pensée est différent : Descartes avait renversé l'ordre de la philosophie en fondant la certitude de la physique sur la connaissance, par réflexion, de Dieu et de soi-même ; Leibniz revient, par-delà Descartes, à l'ordre traditionnel ; on cherchera vainement chez lui rien qui réponde à cette métaphysique cartésienne, qui est, au vrai, une théorie de la connaissance ; et c'est au contraire en partant de la matière et du mécanisme qu'il s'élève à la métaphysique et à Dieu. Aussi les questions se déplacent ; ce qui, chez Descartes, est préliminaire, devient final chez Leibniz : « La question de l'origine de nos idées, dit-il, n'est pas préliminaire en philosophie, et il faut avoir fait de grands progrès pour la bien résoudre. »

Ou encore, et peut-être surtout (car c'est là son point de départ et son idée persistante), Leibniz envisage d'un bloc et comme simultanées des parties de la philosophie qui, chez Descartes, se commandent l'une l'autre ; ce sont toutes celles qui, quelle que soit la matière étudiée, admettent la démonstration ; et Leibniz rencontre des démonstrations en bonne forme non seulement dans la géométrie, mais aussi en logique, en métaphysique (surtout chez Platon et les théologiens) et en morale (particulièrement dans la jurisprudence) ; Leibniz était attentif aux efforts d'Erhard Weigel (1625-1699) qui montrait, dans les *Analytiques* d'Aristote, l'emploi de la méthode d'Euclide (1658), et qui écrivait une *Ethica euclidea*, que Leibniz cite en une lettre à Thomasius (1663). Lui-même, dans une de ses premières dissertations (*de Arte Combinatoria*, 1666), il cherche, après avoir démontré divers théorèmes sur les combinaisons, à faire voir leur usage dans l'univers entier

des sciences, en particulier dans la logique, et aussi dans la jurisprudence.

Les mathématiques ne sont donc qu'une des applications d'un art de la démonstration, qui peut s'étendre à bien d'autres sujets. Un de ses rêves est de créer une *science générale,* ayant à sa disposition une symbolique, appelée *caractéristique universelle* qui pût avoir, en toute matière, le rôle du symbolisme en mathématiques, et qui permît de dire, en toute question, « Calculons », au lieu de, « Discutons. » « Si nous l'avions telle que je la conçois, nous pourrions raisonner en métaphysique et en morale ; car les caractères fixeraient nos pensées, trop vagues et trop variables en ces matières, où l'imagination ne nous aide point » (1677). Cette science a un idéal bien différent de l'idéal cartésien, que nous la considérions dans son point de départ ou dans son progrès : démontrer pour elle, c'est réduire des propositions données à des propositions identiques, où le sujet est le même que l'attribut ; or, cette réduction n'est possible que si les notions qui entrent dans les propositions peuvent être analysées dans les éléments simples dont elles sont composées, pour mettre en évidence cette identité, et que si l'on choisit, pour les éléments, des symboles tels que la notion composée se déduise nécessairement de celles des simples ; car « tout raisonnement n'est qu'une connexion ou substitution de caractères ; or, toute substitution naît d'une certaine équipollence ; c'est donc une combinaison de caractères » : ainsi l'on peut démontrer à la rigueur : $1 + 2 = 3$, parce qu'il s'agit ici de symboles numériques complètement et parfaitement définis à partir des notions simples d'1 et de + . Descartes, en prescrivant de partir de propositions évidentes, n'a pas du tout atteint le but ; car l'évidence est un caractère subjectif et variable selon les esprits et qui ne peut engendrer que chimères ; Descartes s'arrête la plupart du temps à des notions qui auraient encore besoin d'analyse, telles que la notion d'étendue. Leibniz n'a pas assez de sévérité pour cette méthode cartésienne, dont il doute que son auteur l'ait fait effectivement connaître, tellement elle s'est montrée inféconde jusque « dans son fort », dans la *Géométrie,* où Descartes considère comme insolubles pour l'esprit humain des problèmes que Leibniz résout facilement par son calcul infinitésimal. Leibniz pense au contraire que son analyse réductrice et sa combinatoire emploient des symboles qui

« doivent servir à l'invention et au jugement », s'il est vrai que les notions nouvelles, comme on le voit dans l'analyse mathématique, ne sont jamais que des combinaisons des notions déjà acquises. Enfin, un des plus grands avantages de cette méthode serait, aux yeux de Leibniz, de peser les avantages et les désavantages dans une délibération et d'estimer les probabilités.

La position initiale de Leibniz est donc plus proche d'Aristote que de Descartes : il cherche non pas à décrire les démarches spirituelles et libres par lesquelles l'esprit humain arrive à la vérité, doute, réflexion sur l'évidence, etc., mais à déterminer les relations nécessaires qui forcent l'esprit à passer d'une proposition à une autre ; rien ne lui est plus antipathique que le doute cartésien, qui suffirait à mettre à néant toute entreprise philosophique ; car « s'il est posé, ce n'est pas l'existence de Dieu qui peut le lever », surtout si la faillibilité de l'homme est due au péché. La résolution des propositions en identiques ne comporte aucun doute. « Nous admettons les postulats et les axiomes, tant parce qu'ils satisfont tout de suite l'esprit que parce qu'ils sont prouvés par d'infinies expériences : cependant il importe à la perfection de la science qu'ils soient démontrés. » Leibniz est sur la voie qui mène à la logistique et aux géométries non euclidiennes, nées au XIXe siècle de l'effort pour démontrer les postulats.

La combinatoire de Leibniz consiste donc, pour l'essentiel, à former toutes les liaisons possibles, c'est-à-dire non contradictoires, entre des termes primitifs donnés : on prouve ainsi *a priori* la réalité d'un concept comme tel. Mais une pareille méthode est la plupart du temps inaccessible à l'esprit humain ; car il n'est aucune notion, sinon celle de nombre, dont nous puissions arriver par l'analyse à déterminer les derniers « réquisits » : la clarté et la distinction de l'idée n'y suffisent pas ; il faut non seulement qu'elle soit claire, c'est-à-dire qu'il soit impossible de la confondre avec d'autres (comme une couleur), qu'elle soit distincte, c'est-à-dire que nous ayons une connaissance claire des caractères par où elle se distingue des autres (comme l'étendue par rapport à la pensée), mais qu'elle soit encore adéquate, c'est-à-dire que ces caractères eux-mêmes soient analysés en leurs derniers éléments.

À défaut de la méthode *a priori*, la possibilité d'un concept est prouvée *a posteriori* par l'expérience ; et, même dans la

plus claire des sciences, dans la science des nombres, nous sommes obligés quelquefois de nous arrêter là : Leibniz cite par exemple un théorème de Fermat sur les nombres premiers, que l'on pouvait vérifier dans toutes les épreuves concrètes que l'on tentait, mais qui n'avait pas été démontré (il ne le fut que par Euler, en 1736). Il faut donc « un art d'instituer des expériences qui servent à suppléer ce qui manque à nos données ».

IV. – L'infinitisme

La logique des concepts est traditionnellement liée au finitisme : nombre fixe d'espèces, formées de genres et de différences en nombre défini ; monde fini dans l'espace et constitué de telle manière que les espèces restent fixes dans le changement des individus ; tout ce qui, dans la réalité, se refuse à entrer dans ce cadre : individualité, continu, infini, est considéré comme exclu de l'ordre et dépendant d'un inintelligible principe de désordre. Au XVIe et au XVIIe siècle, avec l'infinitisme qui imprègne la pensée dans tous les domaines mathématiques et physiques, s'écroule en même temps la logique des universaux. Or, Leibniz, non moins que Spinoza, est un infinitiste passionné : toute notion définie, quelle qu'elle soit, toute notion qui n'enveloppe pas l'infini est, selon lui, une notion abstraite et incomplète ; il n'y a de réel que ce qui est inexhaustible. Dans ces conditions, comment a-t-il pu et a-t-il voulu rester fidèle à l'esprit de la logique et, jusqu'à un certain point, de la physique d'Aristote, l'une et l'autre essentiellement finitistes ? L'expression qu'il emploie si souvent, *analyse de l'infini*, montre l'union, pour lui essentielle, des deux aspects de la philosophie, qui doit être infinitiste en tant qu'elle a rapport au réel, analytique pour pénétrer dans l'intelligible ; et toute l'entreprise de Leibniz consiste à créer une logique de l'infini, dont toutes ses doctrines, mathématiques, physiques, métaphysiques, théologiques et morales, ne sont que des aspects divers.

En géométrie, l'analyse de l'infini semble impossible parce que, par la définition même du continu géométrique, l'on ne peut trouver les éléments dont la somme reproduirait le continu. Toutefois, et pour la même raison, on peut envisager

une quantité qui sera plus petite que toute quantité donnée, si petite que soit d'ailleurs cette quantité. Cet *infiniment petit* est fort différent de l'*indivisible* de Cavalieri, parce qu'il est homogène à la grandeur finie. Par exemple, Cavalieri envisage la ligne comme une somme infinie de points, la surface comme une somme infinie de lignes, etc. Au contraire, pour Leibniz, l'infiniment petit de la ligne est une ligne infinitésimale. Leibniz peut alors tirer tout le parti d'une remarque incidente faite par Pascal sur les courbes ; cette remarque repose sur l'homogénéité de l'espace, propriété d'après laquelle à une figure donnée, on peut imaginer une figure semblable, si petite qu'elle soit ; le rapport entre deux droites est donc indépendant de la dimension absolue des droites, et peut rester le même quand ces droites deviennent infiniment petites. Or, Leibniz montre que la direction d'une courbe en un de ses points dépend uniquement de la détermination de ce rapport quand ces lignes sont infiniment petites ; il permet donc, à la rigueur, l'analyse de l'infini, puisque l'on peut trouver, grâce à lui, la direction de la courbe (c'est-à-dire sa tangente) au point que l'on voudra. Il est déjà facile de voir combien cette logique de l'infini est nouvelle relativement à la logique d'Aristote ; elle ne part point de concepts tout donnés, dont elle envisage ensuite les rapports ; car il faudrait que ces concepts fussent composés d'éléments en nombre fini ; elle part, à l'inverse, d'un rapport qui est générateur d'une infinité de termes (les points de la courbe).

Toute la philosophie de Leibniz est, en chaque question, la découverte d'une sorte d'algorithme qui joue, *mutatis mutandis*, le rôle de l'algorithme infinitésimal dans le calcul de l'infini.

En mécanique, la loi de la conservation de la force, qui doit rendre compte de la série indéfinie des changements mécaniques du monde des corps ; en métaphysique, la notion de substance individuelle, qui n'est que la loi de la série de ses changements, l'harmonie préétablie qui est la loi de la liaison de substances individuelles entre elles ; en théologie, les attributs divins, l'entendement, qui est comme la loi des essences, la volonté ou choix du meilleur, qui est la loi des existences, la puissance, qui est comme une loi du passage de l'essence à l'existence ; toutes ces notions, si différentes qu'elles soient d'aspect et d'origine, n'ont d'autre rôle que

d'introduire partout cette intelligibilité de l'infini que le calcul infinitésimal apporte en géométrie. Il s'agit, en chaque cas, de saisir une notion dont la fécondité est inépuisable. Qu'on distribue sur une surface des points d'une façon aussi arbitraire qu'on voudra ; si on les relie par un trait continu, une équation donnera la loi de distribution de ces points ; cet exemple fait saillir la pensée qui court à travers tout le système de Leibniz : il n'y a point de variété infinie sans une loi d'où elle dérive.

Les doctrines les plus célèbres de Leibniz, son dynamisme, sa théorie de la vie, sa théorie de la liberté et de la contingence, sont des corollaires de cette unique pensée, sans laquelle elles risquent parfois de présenter un aspect bien déconcertant. De plus, si ces notions sont le fruit d'une même pensée, il ne faudrait pas croire qu'elles sont englobées dans un système conséquent où il serait aisé de les lier l'une à l'autre et de les déduire l'une de l'autre. Il n'y a pas, par exemple, entre son dynamisme et sa théorie de la substance, la liaison qu'on y voit parfois, en considérant la notion de monade comme dérivée de celle de force ; en vérité, chacune de ces deux notions a son origine dans des considérations indépendantes, bien qu'obéissant à la même pensée. Étudions-les donc tour à tour sans exagérer leur élaboration systématique.

Un caractère commun de ces notions (de ces sortes d'algorithmes), c'est que, à la différence des idées claires et distinctes de Descartes, elles ne sont nullement l'objet d'une intuition, mais sont présentes comme des conclusions tirées par analyse de deux principes universels vrais de toute chose, principes dont les cartésiens eurent le tort de nier la fécondité. Ces deux grands principes sont le *principe d'identité* : A est A, où A est un terme quelconque et le *principe de raison suffisante* ; de toute chose, il y a une raison pour laquelle elle est ainsi plutôt qu'autrement, ou encore, la cause égale l'effet, ou encore, toute proposition vraie qui n'est pas connue par soi reçoit une preuve *a priori*. Il faut y ajouter le *principe de continuité* qui énonce une propriété commune à toute diversité réelle quelle qu'elle soit : la nature ne fait pas de sauts, c'est-à-dire qu'une chose ne peut passer d'un état à un autre que par une infinité d'intermédiaires ; il s'ensuit que « ce qui est remarquable doit être composé de parties qui ne le sont pas ;

rien ne saurait naître tout d'un coup, la pensée non plus que le mouvement ». La réalité se révèle donc toujours à nous comme un continu dont nous ne saurions épuiser les parties.

V. – Mécanisme et dynamisme

Leibniz a été de très bonne heure et il est toujours resté mécaniste et partisan du plein ; dès 1669, il considère, comme la plus acceptable et même « comme la plus rapprochée d'Aristote » l'opinion des modernes qui expliquent tous les phénomènes par la grandeur, la figure et le mouvement ; en 1670, il expose, dans sa *Theoria motus abstracti*, un mécanisme où la notion, empruntée à Hobbes, de *conatus* (c'est-à-dire l'infiniment petit de mouvement) est au premier plan. Plus tard, pour expliquer comment le mouvement se transmet par impulsion dans le plein, il doit imaginer que les corps solides nagent dans un fluide qui ne leur oppose pas de résistance, mais qui n'est fluide que relativement à ces solides ; et il est lui-même fait de solides qui nagent dans un fluide plus subtil que lui, et ainsi à l'infini, la subtilité des fluides n'ayant aucune limite. Un pareil mécanisme rendait impossible à Leibniz, comme à Descartes et pour les mêmes raisons, toute physique mathématique au sens de Galilée, de Pascal et de Newton, et, tandis que le calcul des fluxions procurait à celui-ci le langage dont sa physique avait besoin, jamais Leibniz n'employa son calcul infinitésimal pour exprimer les lois de la nature.

Pourtant Leibniz a fait à la physique cartésienne d'amples reproches ; ces reproches, au fond, se réduisent à un seul : les principes admis par Descartes, l'étendue substance, la conservation du mouvement et les lois de nature qui en dérivent ne sont, à aucun degré, des principes d'unité, capables de rendre raison de la diversité infinie des choses. D'abord, l'étendue ne peut être une substance : car c'est un « être par agrégation, et tout être de ce genre suppose des êtres simples dont il tient sa réalité de sorte qu'il n'en aura point du tout, si chaque être dont il est composé est encore un être par agrégation » ; ce qui est le cas de l'étendue, infiniment divisible. Il faut donc « quelque chose qui soit étendu ou continué ; et c'est dans le corps ceci même qui fait son essence ; la répétition de ceci (quel qu'il soit) est l'extension ». L'extension n'est pas diffé-

rente du vide ; elle ne contient donc aucune raison de la résistance ni de la mobilité ; et elle n'explique aucunement la variété des choses qui la remplissent. Quant au mouvement, pas plus que le temps, « il n'existe jamais, à parler exactement, parce qu'un ensemble n'existe jamais quand il n'a pas ses parties coexistantes ». La loi de conservation du mouvement blesse le principe de raison : *causa adæquat effectum* ; elle suppose à tort que le mouvement mesure la force ; car un poids d'une livre tombé de quatre pieds a évidemment acquis la même force qu'un poids de quatre livres tombé d'un pied ; or, d'après les lois de Galilée, il est aisé de calculer que le mouvement du premier est à celui du second comme 2 est à 4 ; on calcule non moins aisément que ce qui est identique dans les deux poids, c'est le produit de la masse par le carré de la vitesse (mv^2), la force, qui est ainsi la véritable constante cherchée par Descartes. Ses lois du choc à leur tour sont contraires au principe de continuité : d'abord parce que Descartes suppose souvent que, dans le choc, il y a un changement instantané soit dans la quantité, soit dans la direction du mouvement des corps, à l'instant de leur rencontre : le principe de continuité aurait dû l'avertir qu'il ne peut y avoir dans la nature que des corps élastiques qui, si par exemple ils rejaillissent au contact d'un autre corps, perdent d'abord graduellement leur mouvement (sans rien perdre pour cela de leur force), puis le réacquièrent à nouveau, dans la direction opposée, en vertu de leur élasticité due à l'agitation interne de leurs parties. L'élasticité exprime donc une force interne, intrinsèque à chaque corps, qui est déterminée dans son mode d'action par les corps extérieurs mais qui n'est nullement produite par eux. Leibniz ne peut donc admettre ces corps parfaitement homogènes que sont les éléments de Descartes, pas plus d'ailleurs que les atomes ; l'existence de l'élasticité et des forces internes suppose la divisibilité à l'infini actuelle des corps, qui, ainsi, ne sauraient avoir aucune figure exacte et arrêtée. Il n'y a donc dans la nature aucune partie de la matière, si petite qu'elle soit, qui ne soit composée de parties encore plus petites, dont chacune est dans une agitation continuelle ; et un corps diffère d'un autre non par la grandeur ou la figure, mais par la force interne qu'il manifeste.

Dans le détail de ses règles, Descartes ne méconnaît pas moins le principe de continuité, qui veut que, lorsque la dif-

férence entre les données devient très petite, la différence entre les résultats devienne aussi très petite ; car, suivant lui, si deux corps B et C de même masse et de même vitesse se rencontrent, ils rejaillissent chacun avec une vitesse égale ; mais si B est plus grand que C d'une quantité aussi petite que l'on voudra, sa direction doit rester la même.

Il s'ensuit que si tout s'explique mécaniquement dans la nature, les principes mêmes du mécanisme, à savoir les forces et les actions, sont métaphysiques ; et les cartésiens ont dû le comprendre en faisant intervenir, comme cause du mouvement et de sa conservation, la volonté arbitraire d'un *Deus ex machina*, ce qu'on devra faire à moins d'admettre qu'il y a dans les corps mêmes quelque chose de supérieur à eux. Et en effet la force, telle que la conçoit Leibniz, est bien, dans un corps, la cause permanente de toutes les actions qu'il peut faire et de toutes les passions qu'il peut subir ; elle est « la première entéléchie » qui « répond à l'âme ou forme substantielle ». En découvrant la constance de la force (mv^2), à laquelle il rattache, comme corollaire, la loi de conservation de la *quantité de progrès* (c'est-à-dire la constance de la somme algébrique de la projection des vitesses sur un axe), Leibniz pense atteindre une réalité véritable.

Quel est exactement, chez Leibniz, le sens de ce dynamisme ou réalisme de la force, qui nous contraindrait à passer de la physique à la métaphysique ? Ce qui mérite surtout attention, c'est le contraste de ce dynamisme avec le dynamisme des forces centrales qui se développait vers la même époque avec Roberval, Huyghens et Newton ; celui-ci n'admet pas le plein et voit le type de la force dans la force attractive de la pesanteur, qui devient, après ses recherches, un cas particulier de la gravitation universelle. On sait combien, suivant un mot célèbre chez Newton, « la physique se garde de la métaphysique », si bien que, selon la logique du courant scientifique qui va de Galilée à Newton, l'importance de la formule de la gravitation est de permettre de calculer et de prévoir un grand nombre de phénomènes, et non pas de nous révéler quelque essence cachée, telle qu'une force attractive réelle. Tout au contraire, Leibniz, qui considère sa formule mv^2 comme décelant une réalité profonde, ne peut rien en tirer pour le calcul précis des phénomènes. Nous avons là deux esprits différents et qui, pour la première fois peut-être, s'affrontent. Or, d'une

manière qui semble d'abord paradoxale, le reproche que Leibniz adresse à Newton dans ses lettres à Clarke, c'est le même qu'il fait à Descartes, c'est de ne savoir se passer d'un *Deus ex machina* en physique ; car il est aisé de démontrer que, en vertu de l'action prolongée de la gravitation, un système tel que le système solaire doit peu à peu se détruire, à moins que Dieu n'en répare les rouages, comme un mauvais artisan fait de son ouvrage. Par cette rencontre, l'on saisit mieux comment Leibniz jugeait indispensable la superstructure métaphysique de sa physique ; il évitait cette métaphysique arbitraire que, bon gré, mal gré, Descartes et Newton ajoutaient à leur physique, il avait, dans la force, une réalité qui rendait raison de tous les changements mécaniques.

VI. – La notion de substance individuelle et la théologie

Tout, dans le système de Leibniz, est commandé par l'infinité du monde et par l'impossibilité d'y découper aucune réalité qui ne soit infinie à sa façon, aucun élément qui ne participe à sa manière à cette infinité ; même dans le monde des corps, on l'a vu, l'étendue n'est pas partagée en corps finis et définis, mais chacun de ces corps est lui-même subdivisé actuellement à l'infini ; et parmi les substances réelles, non seulement chacune contient en soi à sa manière l'infinité de l'univers, mais il n'est nul état de la substance qui ne contienne des traces de tout son passé, des germes de tout son avenir.

Mais en même temps, cette sorte d'exigence de l'infini, qui est en toute chose, n'est jamais satisfaite : l'infini que nous trouvons en l'univers est un de ces infinis « syncatégorématiques »[2], dont les séries mathématiques donnent le type et qui consistent essentiellement dans l'impossibilité de jamais arriver au dernier terme d'une progression. Ces infinis syncatégorématiques ont pour complément nécessaire un « infini catégorématique » qui est la loi de la série et qui se trouve nécessairement en dehors d'elle. De la même manière, la considération de l'infinité dans l'univers sensible a pour com-

2. Notion dérivée sans doute de Guillaume d'Occam, qui l'avait empruntée à Pierre d'Espagne. Sur l'origine de l'idée, cf. la Notice au traité VI de l'Ennéade VI dans mon édition de Plotin.

plément nécessaire ces lois des séries de changements que sont chez Leibniz, nous le verrons, les substances individuelles. Mais les substances ou sujets forment, à leur tour, non pas un être réel, mais une multiplicité indéfinie. Au-dessus de cette infinité de substances, il faut donc concevoir un infini, qui en est en quelque sorte la loi, un infini « hypercatégorématique », ce qui nous amène à la considération de l'infinité en Dieu, c'est-à-dire à la théologie. L'infinité divine ou perfection est à l'infinité toujours inachevée de l'univers ce que, en mathématiques, la loi d'une série est à l'infinité de ses termes. Métaphysique et théologie sont donc inséparables ; la vérité d'une notion métaphysique, telle que celle de substance, peut sans doute être prouvée « sans faire mention de Dieu qu'autant qu'il faut pour marquer ma dépendance ; mais on exprime plus fortement cette vérité en tirant la notion dont il s'agit de la connaissance divine comme de sa source ». Il en est de même de toutes les notions de la philosophie de Leibniz ; elles peuvent être prises à leur niveau inférieur, dans la créature, ou à leur niveau supérieur, dans leur source, en Dieu, où l'analyse s'arrêtera.

Nous rencontrons ici un schème doctrinal que nous connaissons depuis longtemps ; c'est celui du néoplatonisme, suivant lequel une même réalité totale s'exprime à divers niveaux, là plus concentrée et plus proche de l'Un, ici plus divisée et plus diluée ; on sait qu'il a été répandu à la Renaissance. Lorsque Leibniz écrit par exemple : « Il y a de tout temps, dans l'âme d'Alexandre, des restes de tout ce qui lui est arrivé et des marques de tout ce qui lui arrivera » ; ou bien : « Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou de tout l'univers », on songe au monde intelligible de Plotin dans lequel « chaque chose était toutes choses ».

Le centre de sa métaphysique est la notion de substance. « Tant qu'on ne discernera point ce qu'est véritablement un être accompli ou bien une substance, on n'aura rien à quoi on se puisse arrêter. » Or, comme l'a dit Aristote, il est nécessaire de s'arrêter, du moins dans l'ordre des raisons. Descartes définissait la substance créée ce qui est conçu par soi et ce qui n'a besoin que du seul concours de Dieu pour exister ; c'était dire, d'une part, que l'essence de la substance se réduisait à un attribut unique (étendue ou pensée), d'où résulte qu'il ne peut y avoir en elle aucun changement, d'autre part,

qu'elle n'enveloppe aucune relation aux autres substances créées, ce qui rend douteux, comme on le voit chez Malebranche, l'existence même d'un monde, c'est-à-dire d'un agrégat de substances en rapport mutuel. En vérité, la substance est inséparable des prédicats ou accidents dont elle est le sujet, et elle est inséparable des autres substances. Le cartésianisme (et c'est pourquoi il contient le spinozisme en germe) avait fait bon marché de l'individualité des substances, l'âme comme le corps cessant d'être des substances pour devenir des modes de la pensée ou de l'étendue.

C'est à de bien autres traditions que se rattache la notion de substance, comme l'indique le langage de Leibniz : « substance individuelle », dit-il dans le *Discours de métaphysique,* employant ainsi le langage d'Aristote et cherchant comme lui dans les individus (ce qui n'est que sujet) les seules réalités véritables. « Monade », dit-il plus tard, empruntant sans doute à Bruno ce terme néoplatonicien, par lequel Proclus désignait ces « unités », d'ordre inférieur à l'Un suprême, qui, sous des aspects variés, contenaient la multiplicité entière de l'univers. Mais le dynamisme de sa physique est encore une source de sa notion de substance et sans doute aussi, comme nous le verrons, son vitalisme.

Considérons d'abord la notion de substance individuelle, telle qu'elle apparaît dans le *Discours de métaphysique.* Leibniz, dont la pensée est là tout entière tendue vers la solution du problème théologique, celui du concours de Dieu avec les créatures, y suit une méthode analytique, montrant comment la notion de substance individuelle, puis les notions des attributs divins, suivent de la recherche des conditions de ce qu'on appelle une *vérité contingente.*

Par opposition aux *vérités de raison,* qui sont réductibles à des identiques et dont le contraire implique contradiction, les *vérités contingentes* ou vérités de fait sont celles dont le contraire n'implique pas contradiction : à la « nécessité métaphysique » des vérités éternelles, s'oppose l'absence de nécessité métaphysique. Mais cette absence de nécessité est-elle la complète indétermination ? Nullement, car ce serait contraire au principe de raison suffisante. Mais être déterminé, n'est-ce pas être nécessité, c'est-à-dire ne pas pouvoir arriver autrement ? S'il en est ainsi, contingence ne différerait pas de nécessité. Détermination suppose nécessité, mais non pas nécessité

métaphysique ou logique : il y a aussi une nécessité *ex hypothesi*, de conséquence ou conditionnelle, selon laquelle une chose existe à condition qu'une autre existe préalablement ; la nécessité métaphysique ou logique d'une proposition découle immédiatement ou médiatement de l'examen de ses termes ; la nécessité d'une proposition de fait, telle que : César a franchi le Rubicon, est due à des événements antérieurs, tels que le dessein de César de s'assurer le pouvoir, etc. ; comme ces événements antérieurs ne sont eux-mêmes nécessaires qu'en vertu de leurs conditions, et ainsi à l'infini, on peut dire qu'il reste métaphysiquement possible que César n'ait pas franchi le Rubicon.

D'où la définition positive de vérités de faits ou contingentes : ce sont celles dont la raison intégrale ne pourrait être atteinte que par une analyse infinie, impossible à l'esprit humain, tandis qu'il suffit d'une analyse finie pour démontrer les vérités de raison.

La notion de substance individuelle est obtenue par une application du principe de raison aux propositions vraies qui ont pour sujet un individu. « Il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les philosophes appellent *inesse*. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet jugerait aussi que le prédicat lui appartient. Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée. » C'est l'application du grand principe : toute proposition vraie est démontrable *a priori*. Mais la nécessité *ex hypothesi* des vérités contingentes ne se transforme-t-elle pas ainsi en nécessité métaphysique, si, là aussi, leur vérité découle de l'inspection des notions ?

Que l'on considère en effet les objections que lui adressent ses correspondants. Arnauld d'abord, en théologien : « Dire que tous les changements dans un individu se déduisent de sa notion, comme les propriétés de la sphère de sa définition, n'est-ce pas supprimer, avec la contingence et la liberté, toute

espèce d'individualité véritable ? » Et de Volder, en géomètre : « Tout ce qui suit de la nature d'une chose est en cette chose d'une manière invariable, tant que sa nature persiste ; il suivrait donc de la notion de la substance individuelle que rien n'est actif par nature ; car l'action est toujours la variation de la créature. » Leibniz est ici aux prises avec des objections d'espèce analogue à celles que n'avait pu résoudre Aristote : il est sommé de choisir entre l'intelligibilité qui n'appartient qu'aux propositions nécessaires et l'individualité qui échappe à l'intelligible.

Pour les géomètres, Leibniz compare la nature de la substance individuelle à la loi d'une série qui enveloppe le progrès indéfini de ses termes ou à l'équation d'une courbe qui permet de déterminer autant de points qu'on voudra à l'infini ; mais il ajoute aussitôt : « C'est ce que je crois pouvoir dire de plus clair pour les esprits géométriques, quoique ces sortes de lignes [celles en quoi consiste l'infini déroulement des prédicats] passent infiniment celles qu'un esprit humain peut comprendre. »

Elles les passent infiniment : car si nous savons que la notion d'une substance est génératrice de tous ses prédicats, nous ne sommes jamais nous-mêmes en possession d'une pareille notion. C'est que, « bien que l'on puisse rendre raison de l'état postérieur d'après l'état antérieur, puis à son tour de celui-ci, on ne parvient jamais à une raison dernière, à l'intérieur de la série ». Mais cette infinité de termes qui n'est et ne sera jamais achevée (celle que Leibniz appelle l'infini syncatégorématique) suppose, puisque, quelque loin que nous allions dans cet infini, il y a toujours une liaison qui nous mène indéfiniment d'un terme à l'autre, qu'il y a en dehors de la série une raison qui rend intelligible d'un coup tous les termes et leur dépendance (infini catégorématique) : alors est connu infailliblement et *a priori* chacun des prédicats qui appartient à la substance ; cette vision immédiate de la substance individuelle ne peut appartenir qu'à Dieu, l'auteur des choses.

C'est donc en Dieu que nous devons chercher la racine des vérités contingentes, et c'est à ce niveau que Leibniz se place pour répondre à l'objection d'Arnauld. De toute vérité, contingente ou nécessaire, il y a une preuve *a priori* tirée de la notion des termes ; si la vérité est nécessaire, cette preuve

est accessible à l'esprit fini ; si elle est contingente, la preuve n'existe qu'en Dieu. Mais comment cette preuve, la « vision infaillible » totale et unique que Dieu a des choses, n'exclut-elle pas toute contingence ? Dans la théologie cartésienne, qui fait dépendre de la volonté divine les vérités éternelles ou essences comme les existences, le réel ne se distingue pas du possible ; tout ce qui est, est d'une nécessité de même ordre, et Spinoza est le vrai continuateur de Descartes. L'erreur de Descartes vient uniquement de ce qu'il croit que les deux grands principes, d'identité et de raison suffisante, cessent de s'appliquer en matière théologique. Appliquons-les en effet, et nous verrons que les vérités nécessaires et les vérités contingentes se réfèrent à des attributs distincts de Dieu. Par son entendement, Dieu conçoit tout ce qui est possible, c'est-à-dire ce qui n'implique pas contradiction. Par sa volonté, il décide de créer un des mondes possibles que son entendement lui présente. Par suite, la vision infaillible qu'il a des substances réelles avec leurs prédicats ne saurait être de même nature que la connaissance qu'il a des mêmes substances comme possibles ; et la connaissance qu'il a de ces substances comme possibles, c'est-à-dire de leurs essences, est distincte de celle que nous avons des vérités de raison. La connaissance des substances (et par conséquent des vérités contingentes) appartient en effet à l'entendement divin, en tant que celui-ci se rapporte à la volonté ; celle des substances possibles, à une volonté elle-même possible ; celle des substances réelles, à la même volonté en tant qu'elle est effective ; mais la connaissance des vérités de raison appartient à l'entendement seul. Ainsi la vision infaillible de Dieu vient de ce qu'il sait quelles sont celles des substances conçues par son entendement qu'il a décidé de créer par sa volonté.

La distinction entre le contingent et le nécessaire est donc identique à celle qu'il y a entre le réel et le possible, entre l'existence et l'essence ; et elle a sa source dans la distinction entre deux attributs divins, l'entendement qui se rapporte aux essences, la volonté aux existences.

Mais cette vision des substances individuelles par Dieu n'est infaillible que si, en vertu du principe de raison suffisante, sa volonté est non pas arbitraire, mais déterminée dans le choix des substances possibles : la seule élection digne de l'être parfait c'est celle du « meilleur des mondes possibles », principe

tout *a priori* du célèbre *optimisme* leibnizien qui ne saurait être ni prouvé ni démenti par l'expérience, et que les railleries du *Candide* de Voltaire ne sauraient entamer. Le mot « meilleur », que Leibniz fait si souvent sonner aux oreilles des théologiens pour mieux affirmer son antispinozisme, est quelquefois remplacé par celui de « maximum d'essence ». En effet, l'existence d'un possible peut être incompatible avec celle d'un autre possible ; de deux ou plusieurs possibles dont l'existence est compatible (c'est-à-dire non contradictoire), on dit qu'ils sont compossibles ; entre toutes les combinaisons de possibles, il en est évidemment une qui contient le maximum de réalité ou d'essence et c'est elle que Dieu choisit.

VII. – Théologie et monadologie

Après l'exposé analytique du *Discours de métaphysique*, l'exposé synthétique qu'il donne plus tard de son système mettra en lumière l'esprit platonicien du système avec la notion de monade.

Au sommet, Dieu : « Dans la philosophie plus intérieure, je fais en sorte que de quelque connaissance des perfections divines dérivent les lois suprêmes des choses naturelles. » L'existence de l'être infini et parfait est posée *a priori* par la preuve dite ontologique. Seulement cette preuve, telle qu'elle est chez Descartes, est incomplète : l'existence de Dieu se déduit de son idée, il est vrai, mais à condition que cette idée soit possible, c'est-à-dire n'implique pas contradiction. La preuve devient : « Dieu est nécessaire en vertu de son essence ; donc s'il est possible, il existe. » Pour montrer cette possibilité, Leibniz recourt tantôt à la simplicité de Dieu, puisqu'il n'existe de contradiction que dans un concept dont les éléments sont incompatibles entre eux, tantôt à la preuve *a contingentia mundi*, qui devient ainsi le préliminaire de la preuve ontologique ; en effet, nous connaissons comme existant des êtres qui existent par autrui, les êtres finis ; ces êtres, s'ils existent, sont *a fortiori* possibles ; mais si l'être nécessaire ou être de soi *(ens a se)* était impossible, les êtres par autrui le seraient également.

Dieu a trois attributs : la puissance, l'entendement et la volonté ; la puissance est créatrice ; l'entendement est le fon-

dement des essences ou des possibles ; nous dirions qu'il correspond au monde intelligible des platoniciens s'il n'y avait deux graves différences : en premier lieu, le champ des possibles ou des essences est infiniment plus grand que celui des existences ; il faut donc distinguer dans ces possibles ceux qui n'atteindront jamais l'existence et ceux qui passeront à l'être par décret de la volonté ; en second lieu ces possibles qui passeront à l'acte sont non pas des modèles idéaux des choses, mais contiennent jusqu'au plus petit détail tout ce qui appartiendra aux créatures : « Ma supposition, dit-il, n'est pas que Dieu a voulu créer un Adam dont la notion soit vague et incomplète, mais que Dieu a voulu créer un tel Adam assez déterminé à un individu. » Il y a donc, en Dieu, comme disait Plotin, des idées des individus. Enfin la volonté de Dieu est le fondement des existences ; par elle Dieu choisit la meilleure combinaison des possibles et la fait passer à l'être.

On peut décrire toute cette vie divine, pour en mieux montrer la détermination, à la manière d'un mécanisme. Si l'on admet que tout possible tend à l'existence *(exigit existere)* ou que l'essence n'est que l'exigence de l'existence, la création devient un problème d'équilibre et de maximum, chaque possible arrivant à l'existence en tant qu'il n'est pas empêché par les autres possibles, c'est-à-dire selon son degré de perfection, et la combinaison totale étant celle qui possède le plus de réalité.

De ce mécanisme métaphysique, sous tendu par la volonté du meilleur, comme le mécanisme physique par la force, Leibniz déduit *a priori* les caractères généraux de l'univers.

On ne peut pas parler de réalité sans parler en même temps d'infinité ; il n'y a que des êtres imaginaires et abstraits, tels que l'étendue, où l'on puisse découper des parties finies, et cela même est une preuve de leur caractère imaginaire. Leibniz avait donc à trouver un univers dans lequel il ne pût rien y avoir de réel qui ne fût en même temps infini. De là est née la notion de *monade.* Leibniz substitue d'abord à l'univers que le vulgaire appelle réel, la représentation de l'univers telle qu'elle existe dans un esprit : l'univers prétendu réel n'est qu'un phénomène sans substance, et la réalité est l'esprit avec ses représentations. De plus, il généralise l'idée de représentation, qui devient presque l'équivalent de celle d'expression : « Une chose en exprime une autre (dans mon langage)

lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui peut se dire de l'une et de l'autre. [...] L'expression est [...] un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont des espèces. » De ce renversement de point de vue et de cette généralisation, il résulte que les êtres représentatifs dont l'agrégat constitue l'univers ne sont pas seulement ces esprits, doués de connaissance intellectuelle, dont nous avons l'expérience par nous-mêmes ; la représentation n'implique nullement la conscience ; en nous-mêmes, d'ailleurs, nous constatons des représentations dont chacune enveloppe un détail infini, sans que nous ayons la moindre conscience de ces perceptions ; ainsi le bruit de la vague est la somme des bruits des chocs de chaque particule d'eau sur sa voisine, bruits élémentaires dont nous n'avons aucune conscience ; ainsi encore la qualité sensible, couleur ou odeur, est d'une fausse simplicité qui résulte de la sommation d'un nombre immense de perceptions élémentaires de mouvements inaperçues. Et il y a des états, tels que l'évanouissement, dans lesquels nos perceptions ne sont plus accompagnées d'aucun sentiment. Une même chose peut donc être exprimée de manières infiniment diverses, puisqu'il y a une infinité de degrés dans la représentation distincte. Nous pouvons donc, bien plus, nous devons (puisque l'univers doit contenir autant de réalité qu'il est possible), imaginer l'univers comme un agrégat d'êtres représentatifs de l'infinité de l'univers ; il y a une infinité de ces êtres, puisqu'il y a une infinité de degrés dans la clarté et la distinction de la représentation de l'univers.

C'est la généralisation de la notion d'esprit en celle de monade. L'univers de Leibniz est en un sens analogue au monde intelligible de Plotin, dans lequel en chaque idée transparaît la réalité totale du monde ; et c'est, répétons-le, une notion des plus communes dans la philosophie platonicienne que celle d'univers étagés dont chacun répète tous les autres à des degrés de concentration ou de dilution différents. C'est bien ce que sont les monades : chacune d'elles est comme un univers spirituel, un monde à part, « sans fenêtre », qui se suffit parfaitement à lui-même ; chacune est aussi une expression différente d'un même univers et toutes ces expressions sont hiérarchisées de la plus parfaite à la moins parfaite. Pourtant ce n'est plus le néoplatonisme : les

univers étagés du néoplatonisme, considérés dans leur suite descendante, ont de moins en moins d'unité, et ils aboutissent, à leur plus bas degré, à cette juxtaposition dans l'espace qui caractérise le monde sensible. Rien de pareil ici : les monades gardent chacune la même unité indivisible d'un bout à l'autre de la hiérarchie. C'est que, à l'opposition unité-dispersion, commandée par un réalisme du monde spatial que Leibniz n'admet plus, il a substitué l'opposition cartésienne, distinction et clarté-confusion et obscurité, qui reste toujours de nature spirituelle. Les monades sont donc différentes entre elles seulement par l'expression plus ou moins claire qu'elles possèdent du même univers. C'est cette spiritualité qui introduit aussi dans la monade un dynamisme qui n'existait pas dans les mondes étagés du néoplatonisme ; car chaque monade non seulement exprime à tout instant tout l'univers avec un certain degré de clarté, mais elle tend spontanément à l'exprimer le mieux possible. Chaque monade a donc deux attributs : la *perception* ou variété dans l'unité par laquelle l'infini détail des choses est représenté en elle à chaque moment, et l'*appétition,* la tendance spontanée à passer des perceptions obscures à des perceptions plus claires. Et il y a une hiérarchie de monades depuis la « monade nue », qui n'a que des perceptions sans aucune aperception ou sentiment, jusqu'à la monade raisonnable ou esprit qui possède, avec la conscience et les actes de réflexion, la connaissance des vérités nécessaires, en passant par les monades animales qui, grâce à la mémoire, peuvent prévoir les événements futurs, en attendant, lorsqu'un événement du passé se reproduit, l'événement qui l'a autrefois suivi (consécutions empiriques).

Toute monade d'ailleurs contient, à tout moment, des traces de tout son passé, et elle est grosse de tout son avenir. Tout y est donc déterminé par des raisons internes. Nous le savons pour des raisons *a priori,* et il ne faut pas se fier ici à notre expérience. « Je suis incertain si je ferai le voyage, mais je ne suis pas incertain que, soit que je le fasse ou non, je serai toujours moi. Ces choses ne nous paraissent indéterminées que parce que les avances ou marques qui s'en trouvent dans notre substance ne sont pas reconnaissables à nous. » Les événements que nous appelons contingents ne sont pas indéterminés.

Les monades constituent des miroirs ou expressions du

même univers ; la seule différence qui soit entre elles est dans la plus ou moins grande clarté de l'expression. Mais il est nécessaire d'admettre qu'il y a une infinité de monades ; la loi du plein et de la continuité ne s'applique pas moins aux formes qu'à l'étendue ; et, comme entre deux points d'une droite, il y a une infinité d'autres points, entre deux expressions différentes en clarté, il y a une infinité d'expressions intermédiaires. C'est la marque de l'infinité divine : « Dieu tournant pour ainsi dire de tous les côtés et de toutes les façons le système général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire et regardant toutes les faces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience, le résultat de chaque vue de l'univers regardé d'un certain endroit, est une substance qui exprime l'univers conformément à cette vue. »

Cette infinité de monades, cet agrégat, ne forme nullement un tout, une réalité substantielle qu'on appellerait le monde. Prise en elle-même, elle est un de ces infinis syncatégorématiques dont la raison qui lie les termes doit être cherchée en dehors de la série. La pensée leibnizienne est donc aussi opposée qu'il est possible à l'idée d'une âme du monde ou d'un esprit universel.

VIII. – L'harmonie préétablie

La loi sérielle qui lie les monades entre elles s'appelle *harmonie préétablie*; elle consiste en ce que Dieu, par sa volonté et sa sagesse, a amené à l'être des monades telles que les perceptions de chaque monade, à chaque instant, se répondent, chaque perception se distinguant des autres par le point de vue que chacune a sur l'univers, ou, sans métaphore, par son degré de clarté. L'harmonie préétablie veut donc dire que Dieu, en créant chaque monade, a eu égard à toutes les autres ; la volonté de créer une monade particulière avec tous les événements qui en découlent n'est jamais un décret primitif ou absolu ; il n'y a pas de volonté détachée en Dieu ; mais ayant voulu le meilleur des mondes possibles, il a donné à chacune des substances toute la perfection possible ; il s'ensuit que son décret à l'égard d'une substance particulière

ou d'un événement de cette substance est toujours un décret *ex hypothesi* résultant de l'ordre universel.

L'harmonie préétablie permet d'expliquer en quel sens (purement idéal) une monade agit ou pâtit : dans une monade, dont tout l'être est représentatif, l'action désigne un passage à un degré supérieur de clarté, la passion le passage à un degré inférieur. Or, en vertu de l'harmonie, l'augmentation de clarté en une monade a pour corrélatif nécessaire la diminution de clarté dans une ou plusieurs autres ; on peut dire alors (idéalement) que la première agit sur les secondes. Un cas particulier de cette interaction est mise en évidence à propos du problème de l'union de l'âme et du corps : entre l'âme et le corps, il n'y a ni influence réelle, comme le voulait Descartes, ni causalité occasionnelle, comme le voulait Malebranche, mais harmonie préétablie, comme entre deux horloges si bien réglées par leur fabricant qu'elles continueront indéfiniment à marquer la même heure l'une que l'autre. Cette indépendance et cette spontanéité n'empêchent que, d'une manière idéale, on peut parler d'une interaction, en ce sens que, à ce qui est action dans l'un correspondra une passion dans l'autre, et inversement.

IX. – La liberté et la théodicée : l'optimisme

Le problème de la liberté trouve aussi sa solution dans la monadologie. Il n'est aucune modification de la monade qui ne soit spontanée et qui ne vienne d'elle-même ; mais il existe des monades de tout ordre, depuis celles dont les perceptions sont plus confuses que celles même que nous avons dans l'état de complet évanouissement, jusqu'aux monades raisonnables dont les actions sont déterminées par des idées claires et distinctes ; ce sont des actes de ce genre qui sont appelés libres, la liberté n'étant rien que la « spontanéité de l'être intelligent ». La liberté n'est donc pas du tout et même ne suppose pas l'indétermination ; l'acte libre, dérivé, comme tout le reste, de la loi interne de la monade, manifeste une sorte de déterminisme rationnel. – Mais, objecte Arnauld à Leibniz, une telle liberté n'implique aucune responsabilité de la part de l'auteur de l'acte : car si, par exemple, la création d'Adam avec le péché qu'implique sa notion est l'objet d'un décret

divin, l'on doit dire que Dieu est l'auteur du péché ; objection que tous les théologiens, depuis Platon, se sont efforcés d'écarter.

Leibniz s'est posé avec beaucoup d'ampleur ce problème dans un de ses plus longs ouvrages, la *Théodicée,* qui justifie Dieu de l'accusation d'être l'auteur du péché et, en général, du mal : pour une bonne partie, le livre s'inspire d'un enseignement traditionnel qui dérive des stoïciens et de saint Augustin, et dont Descartes s'était également servi en sa quatrième *Méditation.* Il distingue le *mal métaphysique* ou imperfection, le *mal physique* ou douleur, le *mal de coulpe* ou péché. L'imperfection dérive des limites qui sont inhérentes à toute créature ; mais, si l'on sait que Dieu n'a créé aucun être sans avoir égard à sa place dans le tout et qu'il a créé le monde le meilleur possible, l'on en déduit que toute créature possède à chaque instant la perfection qui lui est due, si l'on considère l'ensemble des choses ; mais, comme nous ne pouvons saisir les choses qu'isolément et abstraitement, elle nous apparaît moins parfaite qu'elle ne pourrait l'être. Le mal physique ou la douleur s'explique soit comme une conséquence de l'imperfection (la douleur étant liée à la passivité), soit comme une conséquence du péché, établie par la justice divine. Reste le mal de coulpe ; le péché d'Adam n'est pas une simple imperfection, mais un mal positif, né de son initiative, et qui a transformé la destinée de l'humanité ; il introduit dans les choses cette sorte de discontinuité que Leibniz veut partout expulser de sa vision de l'univers ; comment donc s'accorderait-il avec le dogme ? Il faut ajouter pourtant que cette difficulté ne lui était point propre, qu'elle était traditionnelle en une théologie qui, admettant un Dieu souverainement puissant et tout connaissant, ne pouvait concevoir qu'il n'eût pas connu d'avance infailliblement qu'Adam, bien que libre, pécherait ; et l'on sait que la solution, également traditionnelle, était celle de saint Augustin, affirmant que Dieu peut prévoir des événements qui ne sont pas pour autant prédéterminés. Leibniz est dans une position moins facile : la seule manière dont il donne satisfaction aux théologiens, c'est de montrer comment, dans son système, on échappe au fameux décret absolu de Calvin ; d'après Calvin, c'est par un décret, dépendant d'une volonté souveraine et arbitraire de Dieu, que chaque homme est destiné soit au salut, soit à la

damnation ; dans ce cas, on peut dire que Dieu a voulu le péché d'Adam et qu'il en est responsable. Mais cela implique que Dieu a créé chaque homme par un décret particulier primitif : on sait qu'il n'en est rien, puisque ce décret particulier dépend au contraire du décret total par lequel Dieu a créé le meilleur des mondes possibles ; il a donc permis le péché d'Adam, puisqu'il entrait dans le meilleur des mondes ; on ne peut dire qu'il l'a voulu, puisque sa volonté n'a pas eu Adam pour objet ; si, par hypothèse, il avait créé Adam tout seul, il ne l'aurait pas fait pécheur, mais il n'aurait pas alors créé le meilleur des mondes possibles : Leibniz croit donc qu'il lui suffit d'éviter le décret absolu pour imputer le péché à Adam ; il est certain, mais non nécessaire qu'Adam péchera ; car il restait métaphysiquement possible (c'est-à-dire non contradictoire) qu'Adam ne péchât point, et, grâce à la raison dont il était doué, il a compris le péché qu'il commettait.

Par la nature de son optimisme, Leibniz peut accepter que le meilleur des mondes se concilie avec des dogmes tels que ceux du petit nombre des élus. Nulles pages ne font mieux sentir la signification de son infinitisme que celles qu'il a consacrées dans la *Théodicée* à la damnation éternelle, à ces souffrances sans fin qui sont comme un contraste destiné à rehausser la beauté de l'univers ; le sentiment du tragique y est complètement absent, et la justice divine n'y est rigoureuse qu'à la manière d'un théorème de géométrie. Ce tragique ne peut en effet exister que pour qui considère la destinée de l'homme comme une sorte de tout, isolée en une certaine mesure de l'univers grâce à l'initiative de la volonté. Or, dans ce système où seules existent des substances individuelles, où tout découle de leur spontanéité, il n'est pas fait la moindre part à rien qui ne soit fonction de l'univers tout entier ; c'est que ces substances sont déjà des univers et qu'il n'est rien qu'elles ne contiennent au moins virtuellement : chacune de ces substances, qui paraît être tout dedans, n'est en réalité définie que par ses rapports avec toutes les autres, et par une place fixe dans une hiérarchie qui comporte des damnés aussi bien que des anges et des élus.

X. – L'être vivant

La monadologie sert encore à Leibniz à résoudre le problème de la nature de la vie. En un sens, le problème de l'être vivant, qui n'a cessé de l'inquiéter, a été d'abord une des sources de sa théorie des monades. En 1671, alors qu'il était en relation avec des alchimistes et des Rose-Croix, il exprime avec eux sa conviction qu'il existe comme un noyau du corps, d'ailleurs invisible, qui subsistera jusqu'à la résurrection. Son attention fut donc tout naturellement attirée par les travaux des microscopistes, Leuwenhoeck, Swammerdam et Malpighi, qui, entre 1670 et 1690 environ, firent de si importantes découvertes sur des animaux ou des éléments vivants invisibles à l'œil nu. Le microscope amenait à voir dans l'être vivant non plus, selon l'antique tradition d'Aristote, des organes formés de tissus dont chacun était homogène, mais des organes dont les parties étaient elles-mêmes organisées : on trouvait là une sorte de confirmation expérimentale du noyau subsistant des alchimistes. Pour Leibniz, ce fut le biais par où il introduisit dans la biologie ses idées infinitistes et qui lui permit, comme l'avait déjà fait Plotin, d'universaliser le concept de vie, au point d'admettre qu'il n'y ait rien dans la nature qui ne soit vivant. Il suffit pour cela d'admettre que la matière est organisée à l'infini, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de partie si petite qui ne soit elle-même organisée. Il suit immédiatement de là que nous ne pouvons dire rigoureusement d'un animal qu'il naît ou qu'il périt ; il faut dire seulement qu'il grandit jusqu'à devenir visible, puisqu'il décroît jusqu'à devenir insensible ; le germe de l'être vivant est indestructible. L'organisation à l'infini permet d'ailleurs d'admettre l'« emboîtement des germes », d'après lequel toute la postérité d'Adam préexistait en lui, les germes n'étant que des organismes capables de décroître jusqu'à l'infiniment petit. Chaque organisme, si petit qu'il soit, est composé d'une infinité de parties ; il faut une loi de leur liaison qui est dans la « monade centrale » dont les représentations correspondent idéalement aux rapports de ce corps avec le reste de l'univers matériel ; elle est à l'organisme comme notre âme est à notre corps ; à la croissance de ce corps, à ce que nous appelons sa naissance et son

état adulte, correspond dans la monade centrale un accroissement dans la clarté des perceptions. Aussi Leibniz qui, dans sa correspondance avec Arnauld (1686), avait paru admettre que les âmes humaines étaient créées au moment de la naissance, devient très favorable à la préexistence des âmes, l'âme étant élevée à un degré supérieur de clarté à la naissance du corps. Mais les âmes raisonnables possèdent non pas seulement la subsistance après la mort (comme les âmes des brutes, qui retombent dans leur confusion primitive), mais la véritable immortalité, c'est-à-dire que, par un décret spécial de Dieu, elles conservent leur raison et leur personnalité indépendamment de leurs corps.

On voit que la théorie biologique et organiciste de Leibniz lui permet de parler d'unité dans les corps ; cette unité, on l'a vu bien des fois, ne peut être due à l'extension, qui, d'elle-même, s'effrite ; mais d'autre part n'y a-t-il pas difficulté à attribuer cette unité à un agrégat de monades ? Comme nous avons vu en effet que l'univers était formé d'un agrégat de monades qui ne faisait pas un tout ou une unité, l'agrégat de monades qui correspond à un corps ne fera pas davantage une unité ; c'est pourquoi dans sa correspondance avec Des Bosses (1706) il est amené à admettre un lien substantiel *(vinculum substantiale)* entre ces monades appliquant ainsi toujours son même principe : réaliser en dehors de la série infinie des termes (ici l'infinité des monades relatives à un corps unique) la loi de cette série.

XI. – Les idées innées : Leibniz et Locke

La monadologie donne à Leibniz la solution du problème des idées innées. « Il y a assez d'équivoque, dit-il, dans cette question », en songeant surtout, semble-t-il, à la manière dont Locke avait traité la difficulté, qu'il examine à son tour dans la préface et le premier livre des *Nouveaux essais.* La première équivoque consiste à penser réfuter les idées innées, en montrant que nous n'en avons pas toujours la connaissance actuelle, alors qu'il suffit, pour être innées, qu'elles nous soient connues dès que nous y appliquons notre pensée. De plus, le mot *inné* est équivoque ; car en un sens, dans la monade que nous sommes, il n'est rien qui ne soit inné, puis-

que tout vient de notre propre fonds, et que nous ne subissons aucune action de l'extérieur. Mais « dans le système commun » qui admet l'influence du corps sur l'âme, on appelle *inné* ce qui ne provient pas de la connaissance sensible : c'est le sens impliqué par le fameux adage qui nie l'innéisme : *« Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu »*, et c'est en cette signification que le prend en général Leibniz : mais à l'intérieur de ce sens, il y a bien des nuances qu'il n'est pas toujours facile de préciser. La marque de l'innéité est la nécessité, qui appartient soit aux vérités primitives de raison, axiome d'identité et principe de raison suffisante, soit aux vérités dérivées qu'on y peut réduire, c'est-à-dire, qui ont des preuves *a priori* (le mot *a priori* chez Leibniz se dit uniquement d'une preuve de ce genre) ; quant aux idées innées, ce sont celles sans lesquelles on ne saurait penser une vérité ; idées d'être, de possible, de même, d'identique, qui entrent dans une vérité innée, telles que : il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ; l'ensemble des idées innées, c'est l'entendement lui-même avec lequel on pense. Leibniz peut donc accepter l'adage scolastique, mais avec une restriction : « Rien n'est dans l'entendement qui n'ait été dans les sens, excepté l'entendement même *(nisi intellectus ipse).* » Mais nécessité et apriorité ne sont que des marques de l'innéité ; le mot inné se réfère proprement à ce qui est en nous indépendamment de toute expérience externe, c'est-à-dire à ce qui est objet de pure expérience interne : « Puisque les sens et les inductions ne sauraient jamais apprendre des vérités tout à fait universelles, ni ce qui est absolument nécessaire, mais seulement ce qui est, il s'ensuit que nous avons tiré ces vérités en partie de ce qui est en nous. » Si bien que toutes les idées sont ramenées à cet « intelligible », à cet « objet du pur entendement » qu'est le moi, donné dans l'expérience interne. « La notion que j'ai de moi et de mes pensées, et par conséquent de l'être, de la substance, de l'action, de l'identité vient d'une expérience interne », « d'actes réflexifs », dira-t-il ailleurs (*Monadologie*, 30). Et en une lettre à Sophie-Charlotte, il commente ainsi sa restriction à l'adage scolastique : « Excepté l'entendement même ou *celui qui entend.* »

Mais l'expérience interne désigne alors quelque chose de plus vaste que la lumière naturelle de la raison ; elle signifie tout ce qui est naturellement en nous et que l'on y voit, lors-

que notre vision n'est pas obscurcie par les besoins et les penchants qui viennent du corps ; à côté de la raison, il y a l'instinct, fait de connaissances confuses et pourtant innées, telles que : « Il faut suivre la joie et éviter la tristesse », sentiments naturels dont les raisons sont inconnues, et « qu'il est [...] difficile de démêler [...] d'avec les coutumes, quoique cela se puisse le plus souvent ». L'innéité d'une idée n'exclut donc pas, comme chez Descartes, sa confusion.

XII – L'existence des corps

Les monades sont les seules réalités substantielles qui existent dans l'univers : et l'on a vu comment Leibniz avait enlevé l'existence substantielle au monde extérieur, tel que se le figure un cartésien. Lui retire-t-il cependant tout mode d'existence ? Considérons d'abord que l'esprit, « sans fenêtre » sur le dehors, a pourtant la certitude légitime, sans employer la machinerie compliquée de la preuve de Descartes, qu'il existe quelque chose en dehors de lui ; c'est que, de ces deux vérités également évidentes : « Je pense, et il y a une grande variété dans mes pensées », Descartes n'a connu que la première ; or, la seconde « prouve qu'il y a quelque autre chose que nous qui est la cause de la variété de nos apparences », puisque une seule et même chose ne saurait être cause des changements qui sont en elle. Le monde extérieur représenté est donc pour moi un « phénomène bien fondé », fondé sur l'existence de la diversité substantielle des monades en dehors de nous. Mais encore est-ce par des caractères internes que les « phénomènes réels » se distinguent des « phénomènes imaginaires » du rêve : c'est d'abord, si nous considérons le phénomène en lui-même, par sa vivacité, par sa multiplicité (le phénomène réel étant doué non pas d'une seule mais de plusieurs qualités sensibles), sa permanence ou son accord avec lui-même dans le temps ; et, si nous considérons les autres phénomènes, par son accord avec les précédents phénomènes, par l'accord des esprits entre eux, et enfin par le succès dans la prédiction des phénomènes. Ce sont, remarquons-le, les critères indiqués par Descartes ; ils dérivent des écoles académique et sceptique de l'Antiquité ; et Leibniz met fort bien leur valeur en évidence,

lorsqu'il dit qu'ils donnent une certitude morale et non métaphysique.

Si nous considérons, à part des choses, l'ordre dans lequel elles coexistent et dans lequel elles se succèdent, nous obtenons l'espace et le temps ; bien loin, comme le croient les newtoniens, d'être des réalités antérieures aux choses, des réceptacles où elles sont comprises, ils sont des choses idéales simplement possibles et relatives aux êtres dont ils sont l'ordre. « Je tiens l'espace, écrit Leibniz à Clarke, pour quelque chose de purement relatif, comme le temps, pour un ordre de coexistences, comme le temps est un ordre de successions. Car l'espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble, sans entrer dans leurs manières d'exister. Et lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet ordre des choses entre elles. »

XIII. – La morale

De sa théologie et de son monadisme, Leibniz tire une morale. « J'avoue, écrit-il à Conring, dès 1670, qu'il peut suffire à la science morale que l'on démontre que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme soient probables ou du moins possibles. » Pourquoi ? C'est qu'il suppose avec Carnéade que la justice sans une utilité propre, soit présente, soit future, est la plus grande des sottises : d'autre part, il est clair que la justice recherche le bien général ou bien de la société dont nous faisons partie. Une théologie providentialiste peut seule résoudre ce problème de l'accord de la vertu et de l'utilité, qui était celui de Cicéron au *De officiis* ; et « l'on ne peut démontrer avec exactitude que l'homme doit faire ce qui est juste, à moins que l'on ne démontre qu'il y a un perpétuel (vengeur) de l'intérêt public, c'est-à-dire Dieu, et, puisqu'il est manifeste qu'il n'en est pas toujours le vengeur en cette vie, qu'il y a une autre vie ».

Plus tard, lorsqu'il eut découvert son monadisme, lorsqu'il eut montré que les esprits sont des monades de degré supérieur, « des substances qui pensent et qui sont capables de découvrir des vérités nécessaires », il transmua, selon l'antique tradition des stoïciens, son univers en une « universelle répu-

blique des Esprits » dont Dieu est le monarque, et dont les Esprits de toute espèce (depuis l'ange jusqu'à l'homme) sont les sujets. La justice est la loi de cette cité, elle consiste à « procurer au monde le plus de bien que nous pouvons ; cela est infaillible [pour notre bonheur], supposé qu'il y ait une providence qui gouverne toutes choses ». Formules que nous ne devons pas oublier, pour en bien pénétrer le sens, de traduire dans le langage de la monadologie : c'est une loi naturelle, en effet, dérivée de la volonté de Dieu, que chaque esprit acquiert à chaque instant dans l'univers le maximum de perfection compatible avec le tout ; il le fait seulement avec conscience, tandis que la monade nue est privée de sentiment ; et la volonté qui nous pousse vers l'utilité commune est éclairée par la connaissance de notre nature ; si bien que la vertu est effectivement « la puissance interne que l'homme possède de ne pas être écarté par les passions de son âme de la voie droite vers la félicité ». Tel est le *fatum christianum*, fatum signifiant « dans le bon sens » le décret de la providence. « Et ceux qui s'y soumettent par la connaissance des perfections divines, dont l'amour de Dieu est une suite, ne prennent pas seulement patience comme les philosophes païens, mais sont même contents de ce que Dieu ordonne, sachant qu'il fait tout pour le mieux. » Mais Leibniz pense échapper au *fatum mahometanum*, qui nie la liaison que les décrets de Dieu ont entre eux, autant qu'au quiétisme et à l'« argument paresseux », puisque, chez lui, la connaissance engendre l'action.

Cette idée d'une république universelle semblerait devoir amener Leibniz a une sorte de religion universelle, d'humanisme supérieur aux religions positives. Or, il n'en est rien : théoriquement, il a essayé de montrer que les dogmes de la foi chrétienne, en ce qu'ils avaient de positif, n'étaient nullement contraires à la raison ; pratiquement, il a conçu, comme on l'a dit, une organisation religieuse de la terre dans laquelle les peuples chrétiens, réconciliés politiquement et unis en une même Église, apporteraient au monde entier la civilisation chrétienne. Comme il convient à son génie, son universalisme n'est pas l'universalisme abstrait des penseurs stoïciens, mais il prend les formes les plus concrètes, et il s'insère dans l'infini des réalités politiques singulières.

Un de ses premiers écrits avait été une *Defensio trinitatis* (vers 1665), dirigée contre les sociniens, où il se vante d'avoir

déjà trouvé « une philosophie plus profonde qui, tant dans la méditation des choses sacrées et les affaires civiles que dans la physique, lui a procuré des enseignements qui lui permettront de mener une vie tranquille ». Jamais donc il n'a séparé ces trois objets : religion, physique et vie civile. Il a tout fait pour éliminer les divergences en apparence fort grandes entre la discontinuité de la vision chrétienne de l'univers et son propre continuisme : nous en avons vu un exemple dans sa théorie du péché. D'autres éléments de la foi chrétienne, le miracle, la transsubstantiation, constituaient aussi des sortes de suspensions dans la continuité du cours de la nature ; le port-royaliste Arnauld objectait à Leibniz que sa monadologie excluait le miracle, et le P. jésuite Des Bosses la croyait inconciliable avec la transsubstantiation. Quant au miracle, Leibniz trouve dans son infinitisme la réponse que voici : on sait que, supposé des points marqués d'une manière quelconque en une surface, on pourra trouver l'équation de la courbe qui les contient et qui rend raison de leurs positions ; cela donné, supposons une série indéfinie d'événements dont les uns obéissent aux lois naturelles, telles que nous les connaissons, et dont les autres n'y obéissent pas, c'est-à-dire sont miraculeux ; on doit concevoir, dans l'infinité divine, une loi de la série telle qu'elle comprenne à la fois les unes et les autres ; les événements miraculeux, qui troublent ce que nous appelons l'ordre naturel, rentrent au contraire dans l'ordre de l'univers, et il est contraire aux attributs divins qu'ils n'y rentrent pas. Quant à la transsubstantiation, on a vu comment, répondant à Des Bosses, Leibniz a imaginé le *lien substantiel* pour rendre compte de l'unité des corps ; dans la transsubstantiation, les monades répondant au pain subsistent, et le pain reste un phénomène « bien fondé » ; mais c'est, par miracle, le lien substantiel du corps du Christ qui remplace celui du pain.

Pratiquement, l'activité presque entière de Leibniz est dirigée vers le triomphe de la chrétienté. Mais ce triomphe ne pouvait être assuré, pensait-il, sans un retour à l'unité, qui devait commencer par l'union des luthériens et des calvinistes[3], puis par la réunion des protestants d'Allemagne à

3. Cf. sur ce point la *Correspondance inédite*, publiée par la *Revue philosophique*, juillet 1934.

l'Église catholique. Dès 1673, il en parle à Pellisson, cherche par lui à atteindre Bossuet et il écrit, en 1686, le *Systema theologicum* qui propose un formulaire de conciliation ; Pellisson meurt en 1693 ; mais en 1701 encore, Leibniz n'avait pas perdu tout espoir : « Vous avez raison, madame, écrit-il à Mme de Brinon, de me juger catholique dans le cœur. [...] L'essence de la catholicité n'est pas de communier extérieurement avec Rome ; autrement ceux qui sont excommuniés injustement cesseraient d'être catholiques malgré eux et sans qu'il y eut de leur faute. La communion vraie et essentielle, qui fait que nous sommes du corps de Jésus-Christ, est la charité. » Dans cet esprit, il cherche à atténuer, auprès de Bossuet, l'importance des divergences dogmatiques qui séparent les confessions. Ces divergences ne viennent-elles pas du concile de Trente, dont le caractère œcuménique n'est pas reconnu, même en France ? Ont-elles d'ailleurs plus de portée que les controverses incessantes, sur la grâce ou l'amour de Dieu, qui, à l'intérieur de la communauté romaine, ne rompent pas l'unité de l'Église ? « Ce sont les pratiques [de l'Église romaine] qui empêchent la réunion plus que les dogmes. » Et avec une habileté (peut-être imprudente), il fait valoir, aux yeux de Bossuet, l'esprit gallican qui anime la France, « les limites qu'on y donne à l'autorité des papes et des autres pasteurs ». Bossuet, lui aussi, veut l'unité, mais à condition que les protestants rentrent purement et simplement dans l'Église romaine et en reconnaissent toutes les décisions ; l'unité ne comporte pas ces variations et ces nuances, que Leibniz voudrait sauvegarder.

BIBLIOGRAPHIE

I. – J. BOEHME, *Werke*, éd. K. W. SCHIEBLER, Leipzig, 1831-1847, 2e éd. 1861 ; 3e éd., 1923 ; *L'Aurore naissante*, traduite par SAINT-MARTIN, Paris, 1800, 2e éd., Milan, 1927.

É. BOUTROUX, « Le philosophe allemand Jacob Boehme », *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales*, 1888 et *Études d'histoire de la philosophie*.

A. KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929 ; « Maître Valentin Weigel », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1928.

II. – LEIBNIZ, *Die philosophische Schriften*, éd. GERHARDT, 7 vol., Berlin, 1875-1890 ; *Opera philosophica*, éd. ERDMANN, 1840 ; *Mathematische Schriften*, éd. GERHARDT, 7 vol., Berlin, 1849-1863 ; *Opera omnia*, éd. DUTENS, 6 vol., Genève, 1768 ; *Œuvres*, éd. FOUCHER DE CAREIL, 7 vol., Paris, 1859, 2[e] éd. (2 vol.), Paris, 1867 : *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, éd. O. KLOPP, Hanovre, 1864-1884 ; *Opuscules et fragments inédits* (philosophie et mathématiques), éd. COUTURAT, Paris, 1903 ; *Leibnitiana, Elementa philosophiae arcanae, de summa rerum*, éd. J. JAGODINSKI, Kasan, 1913 ; *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. von der preussischen Akademie der Wissenschaften ; 1[er] volume : *Correspondance* de 1668 à 1676, Berlin, 1923 (l'édition doit comprendre 40 volumes). *Opuscula philosophica selecta*, texte revu par P. SCHRECKER, Paris, 1939. *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque de Hanovre* (2 vol.), de G. GRUA, 1948 (sur les thèmes Foi et Raison, Visionnaires et Quiétistes, Église, grâce, Justice).

G. LEWIS, *Lettres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit*, Paris, 1952 ; *Opuscules philosophiques choisis*, traduits par P. SCHRECKER, Paris, 1954 ; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, Principes de la philosophie ou monadologie*, publiés par A. ROBINET, Paris, 1954 ; *Correspondance Leibniz-Clarke*, par le même, Paris, 1957 ; *Essais de Théodicée*, éd. J. JALABERT, Paris, 1962.

Œuvres choisies par L. PRENANT, Paris, 1940, 2[e] éd., 1960 ; 3[e] éd. en cours d'impression (1968).

Pierre BURGELIN, *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, Paris, 1959.

LEIBNIZ, *Confessio philosophi*, éd. BELAVAL, 1961.

Catalogue critique des manuscrits de Leibniz, Poitiers, 1914-1924.

L. STEIN, *Leibniz und Spinoza*, 1890.

G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, 1946.

A. ROBINET, *Malebrancheet Leibniz, relations personnelles*, Paris, 1955.

Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960 ; *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Paris, 1962.

Jean BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907.

L. DAVILLÉ, *Leibniz historien*, Paris, 1909 ; « Le séjour de Leibniz à Paris », *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1922.

A. HARNACK, *Geschichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, tome I, Berlin, 1900.

E. RAVIER, *Bibliographie des œuvres de Leibniz*, Alcan, 1937.

III. – K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3[e] vol., 5[e] éd., 1920.

É. BOUTROUX, *Notice sur la vie et les œuvres de Leibniz*, suivie d'une note de H. POINCARÉ sur les *Principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz*, dans l'édition de la *Monadologie*, Paris, Delagrave ; *Introduction à l'étude des nouveaux essais*, dans l'édition des *Nouveaux Essais*, livre 1[er], Paris, Delagrave ; *La Philosophie allemande au XVII[e] siècle* (cours de 1887-1888), Paris, 1929.

B. RUSSELL, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900 (trad. fr., Paris, 1908).

E. CASSIRER, *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marbourg, 1902.

M. HALBWACHS, *Leibniz*, Paris, 1906 ; 2[e] éd. 1929.

L. COUTURAT, *La Logique de Leibniz*, Paris, 1901.

D. MAHNKE, *Leibniz als Begründer der symbolischen Mathematik*, Isis, 1927. *Revue philosophique*, octobre 1946, numéro spécial consacré à Leibniz.

A. HANNEQUIN, *Quae fuerit prior Leibnitii philosophia ante 1672*, Paris, 1895.

F. OLGIATI, *Il significato storico di Leibniz*, Milan, 1930.

Y. BELAVAL, *Pour connaître la pensée de Leibniz*, Paris, 1959.

J. MOREAU, *L'Univers leibnizien*, Paris, 1956.

IV. – H. v. HELMHOLTZ, *Zur Geschichte des Princips der kleinsten Action* (Sitzungsberichte der berliner Akademie der Wissenschaften, 1887, p. 225).

A. Hannequin, « La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement », *Revue de métaphysique*, 1906.
M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, 1934.
Ch. Dunan, « Leibniz et le mécanisme », *Annales de philosophie chrétienne*, 1910.
Pierre Costabel, *Leibniz et la dynamique.*

V. – L. Couturat, « Sur la métaphysique de Leibniz », avec un opuscule inédit, *Revue de métaphysique*, 1902.
J. Jalabert, *La Théorie leibnizienne de la substance*, 1946.
W. Werckmiester, *Der leibnizsche Substanzbegriff*, Halle, 1899.

VI. – E. Dillmann, *Eine neue Darstellung der leibnizschen Monadenlehre*, Leipzig, 1891.
A. Penjon, *De infinito apud Leibnitium*, Paris, 1878.
C. A. Vallier, *De possibilibus apud Leibnitium*, Bordeaux, 1882.
C. Albrich, « Leibniz's Lehre des Gefühls », *Archiv für die gesamte Psychologie*, vol. XVI.
J. Rulf, *Die Apperzeption im philosophischen System des Leibniz*, diss., Bonn, 1900.
Em. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, 1961 ; *Leibniz et la querelle du pur amour*, 1959.

VII. – N. Zymalkowski, *Die Bedeutung der prästabilierten Harmonie im Leibnizschen System*, diss. d'Erlangen, 1905.
G. Rodier, « Sur une des origines de la philosophie de Leibniz (Plotin) », *Revue de métaphysique*, 1902 (reproduit dans *Études de philosophie grecque*).
J. Iwanacki, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Vrin, 1934.

VIII. – A. Cresson, *De libertate apud Leibnitium*, Paris, 1903.
W. Winhold, *Ueber den Freiheitsbegriff und seine Grundlagen bei Leibniz*, diss. de Halle, 1912.

IX. – E. du Bois-Reymond, « Ueber leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft », *Monatsberichte der berliner Akademie der Wissenschaften*, 1870, p. 835.
H. Peters, « Leibniz als Chemiker », *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaft und der Technik*, 1916, p. 85.
M. Blondel, *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, Paris, 1893 (trad. fr., Beauchesne, 1930).

X. – G. Hartenstein, « Lockes Lehre der menschlichen Erkenntniss im Vergleich mit der leibnizschen Kritik derselben », *Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschtafen*, X, 1865, p. 411.

XI. – W. Volp, *Die Phenomenalität der Materie bei Leibniz*, diss. d'Erlangen, 1903.
E. Van Biema, *L'Espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris, 1903.

XII. – B. Nathan, *Ueber das Verhältniss der leibnizschen Ethik zu Metaphysik und Theologie*, diss. de Jena, 1918.

XIII. – G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris, 1953 ; *La Justice humaine selon Leibniz*, Paris, 1956.

Chapitre IX
John Locke
et la philosophie anglaise

I. – Vie et œuvres de Locke

John Locke (1632-1704), est né près de Bristol d'une famille de marchands ; il avait seize ans au moment de la Révolution ; son père s'enrôla dans l'armée du Parlement. Étudiant à Oxford de 1652 à 1658, il y fit les études qui le conduisaient normalement aux fonctions de clergyman ; mais, en 1658, il s'orienta d'un tout autre côté, vers la médecine qu'il étudia sans prendre d'ailleurs jamais le grade de docteur. En 1666, il s'attacha à lord Ashley, plus tard comte de Shaftesbury, qui eut une vie politique fort mouvementée dont Locke subit les contre-coups ; il fit en France deux séjours, l'un en 1672, l'autre de 1675 à 1679, où il passa un an à Montpellier pour soigner sa santé, fort délicate ; mais ce second séjour se prolongea jusqu'à la fin de la disgrâce du comte de Shaftesbury. En 1684, il dut à nouveau s'éloigner d'Angleterre ; le comte, après avoir échoué dans sa tentative pour provoquer une révolution, avait dû se réfugier en Hollande où il mourut bientôt ; Locke, suspect au pouvoir, jugea prudent de gagner à son tour la Hollande ; il devait y rester jusqu'à la Révolution de 1688. Revenu en Angleterre en 1689, il refuse, surtout en raison de sa santé, le poste d'ambassadeur auprès de l'électeur de Brandebourg, que le nouveau roi lui propose, et il accepte les fonctions de Commissaire des appels. Occupé surtout de questions politiques et religieuses, et aussi de questions économiques (il écrit alors ses *Considérations sur les conséquences de la diminution de l'intérêt et de l'augmentation de*

la valeur de l'argent) [1], il doit aussi répondre à de nombreuses polémiques. Il se retire alors à Oates, non loin de ses amis lord et lady Masham (la fille du philosophe Cudworth), et il y reste jusqu'à sa mort.

En 1670, à trente-huit ans, Locke était, depuis 1667, médecin particulier du comte de Shaftesbury, et rien encore n'annonçait sa vocation philosophique ; lié avec le médecin Sydenham, avec qui il collabore, membre de la Société royale en 1668, il avait écrit de petits traités médicaux, *Anatomica* (1668), *De Arte medica* (1669), où il déclare : « Il n'y a de connaissances vraiment dignes de ce nom que celles qui conduisent à quelque invention nouvelle et utile. Toute autre spéculation est une occupation de désœuvré. » Les théories générales sont nuisibles parce qu'elles arrêtent et fixent la science ; seule, l'hypothèse spéciale est utile, pour saisir les causes prochaines. Il avait en outre réfléchi sur les questions politiques et religieuses qui agitaient son pays, et il avait écrit le *Sacerdos* et les *Réflexions sur la République romaine*, où il proteste contre l'empiétement du clergé sur le pouvoir civil, l'*Infaillibilis scripturae interpres non necessarius*, dont le principe est que la Bible suffit au salut, et l'*Essai sur la tolérance* (1666), sur la tolérance due aux non-conformistes, aux puritains, qui n'avaient pas accepté l'acte d'uniformité de Charles II.

Dans l'hiver de 1670-1671, à la suite de discussions entre amis, dont étaient l'avocat James Tyrrell, qui plus tard devait contribuer à la révolution qui renversa Jacques II et éleva Guillaume d'Orange au pouvoir, et le médecin David Thomas, ses pensées prirent un cours inattendu. Il s'aperçut, selon un témoignage de Tyrrell, que les « principes de la morale et de la religion révélée » ne pouvaient être établis solidement avant « d'examiner notre propre capacité et de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus de notre compréhension ». Ainsi naquit l'idée de l'*Essai sur l'entendement humain*, qui, en effet, se termine par des considérations sur la certitude des vérités morales (IV, 4, 7) et sur le rapport de la foi et de la raison (IV, 18). L'*Essai* ne parut d'ailleurs qu'en 1690. Mais,

1. Les campagnes qu'il mena à ce moment contre la hausse factice de la monnaie aboutirent au redressement monétaire et à la création de la Banque d'Angleterre en 1698. Cf. sur ce point, la communication de Rodocanachi à l'Académie des Sciences morales, séance du 24 juillet 1933.

dès 1671, Locke avait écrit un *De intellectu humano*, où la réduction de toutes nos idées à des idées simples est présentée comme dans l'*Essai* ; l'*Essai* même est l'œuvre des rares loisirs que lui laissa pendant dix-neuf ans une carrière assez mouvementée ; dès 1688, ses idées purent être connues grâce à l'abrégé de l'*Essai* que publia Le Clerc dans la Bibliothèque universelle. La seconde édition (1694) contient bien des additions (II, 27 ; II, 9, 8 ; II, 33 ; IV, 19) ou changements (II, 21 ; II, 28) ; la traduction française de Coste (1700), revue par Locke, renferme aussi plusieurs additions ou corrections.

I. – Les idées politiques

L'*Essai* ne contient donc pas de spéculation pour elle-même. Aussi convient-il, pour mieux marquer les conditions dans lesquelles il a été écrit, d'analyser brièvement les idées politiques de Locke.

Locke a lutté toute sa vie contre la théocratie anglicane, c'est-à-dire contre ces deux thèses solidaires : le pouvoir du roi est un pouvoir absolu et de droit divin ; le pouvoir du roi est un pouvoir spirituel non moins que temporel, et il a le droit d'imposer à la nation une croyance et une forme de culte. Dans cette doctrine, le pouvoir royal apparaît comme une donnée impénétrable à l'analyse, un mystère. Pour la critiquer, Locke procède comme il procédera dans l'étude de l'entendement ; nous le verrons, dans l'*Essai*, réduire les idées complexes à des facteurs simples ; ici, de même, il cherche par analyse les facteurs simples en quoi se décompose le pouvoir royal. Il ne s'agit d'ailleurs ni dans un cas ni dans l'autre d'une genèse historique.

Cette analyse est favorisée ou même rendue possible par l'idée, si courante alors, que l'état social n'est pas naturel à l'humanité, mais qu'il naît d'un pacte : il faut donc d'abord, par abstraction, étudier ce qu'est l'homme avant le pacte dans l'état de nature. L'état de nature est-il l'absence de toute règle, comme l'a voulu Hobbes, qui rapporte à une convention toute idée du juste et de l'injuste, ou y a-t-il, comme le prétend l'école du droit des gens après les stoïciens, une *lex insita rationi*, une loi morale naturelle qui s'impose avant le pacte ? Cette dernière thèse est celle de Locke qui admet, à titre de

droit naturel, le droit de propriété fondé sur le travail et limité par conséquent à l'étendue de terre qu'un homme peut cultiver, et le pouvoir paternel, la famille étant d'institution naturelle et non politique. Seulement l'école qui inspire Locke est attachée au dogme de l'innéité, que lui n'admet pas ; à défaut de l'innéité, il assure que ces règles de justice sont susceptibles de démonstration ; cette démonstration est fondée sur le commandement de Dieu qui a établi ces règles en y attachant des sanctions ; elle est donc dépendante de vues religieuses.

Le pacte social ne crée aucun droit nouveau ; il est un accord entre des individus qui se réunissent pour employer leur force collective à faire exécuter ces lois naturelles, en renonçant à les faire exécuter par leur propre force. Conception purement nominaliste et utilitaire, qui ne voit dans la société qu'un pouvoir plus efficace et plus stable pour réprimer les infractions au droit. Cet objet limite ce pouvoir d'une manière précise : le citoyen ne lui doit obéissance que s'il agit selon des lois permanentes et non selon des décrets improvisés au jour le jour ; il y a un pouvoir législatif, mais qui ne peut faire ce qu'il veut, qui, en particulier, ne peut disposer des biens des sujets arbitrairement, par un impôt non consenti. En un mot, le pacte entre le sujet et le souverain est bilatéral ; et le sujet a le droit de se révolter contre toute violation de la loi. Telles sont l'origine et la nature du pouvoir royal, qui naît de la loi et ne peut s'exercer contre elle. Le résultat est précisément l'inverse de la doctrine de Hobbes ; et Locke est un des doctrinaires qui ont favorisé, en Angleterre, la révolution de 1688.

De là se déduit la tolérance. Il ne s'agissait pas en Angleterre d'empêcher, comme dans le papisme, un pouvoir spirituel, distinct du pouvoir temporel, d'empiéter sur celui-ci au nom du salut éternel des hommes ; à l'inverse, dans un pays où, depuis Élisabeth, « la religion du sujet était fixée par une loi régulièrement débattue dans un parlement, composé en majorité de laïques, hommes d'État ou hommes d'affaires »[2], la question était de savoir si le pouvoir civil, né du pacte, peut réglementer la vie spirituelle. Dans ces conditions, ce n'est pas une tolérance absolue que Locke admet ; le souverain est indifférent aux croyances de ses sujets, sinon dans le cas où

2. BASTIDE, *Jean Locke*, p. 131.

ces croyances s'expriment en des actes contraires au but de la société politique ; il interdira donc le « papisme » qui admet l'intervention d'un gouvernement étranger ; et il réprimera l'athéisme, puisque la croyance en Dieu est le principe de certitude des lois naturelles.

III. – La doctrine de l'*Essai* : critique des idées innées

L'*Essai* contient donc la doctrine qui, en montrant la nature et les limites de l'entendement humain, doit fonder la tolérance religieuse et philosophique. Mais, avant d'exposer cette doctrine, il est une circonstance qui doit mieux nous faire pénétrer ses intentions. En 1678, alors que Locke méditait son ouvrage, Cudworth publia *The true intellectual system of the universe.* Cet auteur, qui est un des animateurs de l'école platonicienne de Cambridge à cette époque, y soutenait que la démonstration de la vérité de l'existence de Dieu est solidaire de la thèse des idées innées, et que le fameux adage empiriste, « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* », conduisait droit à l'athéisme : car, disait-il, raisonnant comme Platon au Xe Livre des Lois, si toute science ou connaissance n'est rien que l'information de nos âmes par des choses placées en dehors de nous, il faut que le monde existe avant que sa notion et sa connaissance existent ; et la connaissance et l'intelligence ne peuvent plus le précéder comme sa cause. Mais cette thèse, ajoute-t-il, est si fausse que, si elle voulait être conséquente, elle exclurait de l'existence non seulement la raison et l'intelligence, mais la faculté même de sentir, puisque cette faculté ne tombe pas sous les sens. La thèse de Cudworth, si elle était vraie, renversait tout le système de Locke : car c'est dans l'hypothèse du sensualisme que Locke voulait montrer l'existence de l'entendement et sa nature, et prouver l'existence de Dieu. Pourquoi l'hypothèse empiriste était-elle la seule possible ? C'est que, « pour avoir une juste idée des choses, il faut amener l'esprit à leur nature inflexible et à leurs relations inaltérables, et non pas s'efforcer d'amener les choses à nos préjugés »[3]. Or, l'innéisme, partant d'une prétendue connaissance immédiate et interne, laisse évidem-

3. *Of the Conduct of the Understanding*, 1697 ; trad. THUROT, p. 69.

ment place à tous les préjugés individuels ; et ainsi les thèses maîtresses qui doivent assurer la paix des esprits, la théorie de l'entendement et l'existence de Dieu seraient solidaires de nos préjugés.

C'est le souci de répondre à l'école de Cambridge, bien qu'il ne nomme jamais ses adversaires, qui explique en grande partie la structure interne de l'*Essai*. Le livre I, qui renferme la critique de l'innéisme, le long chapitre sur l'existence de Dieu, et le chapitre sur l'enthousiasme se correspondent et se répondent.

Au livre I, il indique clairement son intention : l'innéisme est la doctrine du préjugé ; s'il avait affaire à des lecteurs sans préjugés, il ne la critiquerait même pas en elle-même, et « il lui suffirait de montrer que les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont par le simple usage de leurs facultés naturelles sans le secours d'aucune impression innée, qu'ils peuvent arriver à une entière certitude de plusieurs choses sans avoir besoin d'aucun de ces notions ou principes innés ». Mais c'est une doctrine des plus dangereuses, en ce qu'elle amène à proclamer l'infaillibilité (I, 2, 20 ; I, 3, 24), c'est-à-dire une certitude irréductible, sans autre fondement que l'affirmation d'un individu : il voit donc dans l'innéisme une sorte de dogmatique de l'inspiration individuelle, qui affirme sans motif. En effet, si les principes dont on parle sont véritablement innés, ils doivent exister chez tous les hommes, être constants et universels. Or, si nous les examinons un à un, d'abord les principes spéculatifs (principe d'identité et de contradiction), puis les principes de pratique (comme : « Agis envers autrui comme tu voudrais qu'on agît envers toi »), nous verrons que très peu de personnes, même parmi les gens instruits, les connaissent. Ils ne sont d'ailleurs d'aucun usage : pour juger que le doux n'est pas l'amer, il nous suffit de percevoir les idées du doux et de l'amer ; nous en voyons tout de suite la disconvenance, sans recourir du tout à ce principe qu'il est impossible qu'une chose soit autre qu'elle-même.

À cette critique de l'innéisme répond le chapitre X du livre IV où l'existence de Dieu est prouvée sans les idées innées par le simple usage des facultés naturelles : c'est par une variété de la preuve *a contingentia mundi* qui, à la différence des preuves ontologiques, ne suppose pas une notion préconçue de Dieu ; cette notion se construit avec la preuve elle-

même ; et en effet, selon Locke, l'existence de l'être contingent que je suis suppose un être éternel et tout-puissant, intelligent aussi, puisqu'il a créé en moi la faculté de connaître, et créateur de la matière, puisqu'il a créé mon esprit et qu'il lui était beaucoup plus facile de créer la matière. Cette preuve seule peut nous amener à une notion exacte et constante de la divinité. Inversement, la notion que les hommes en ont sans elle est pleine de trouble et d'incohérence ; il est même telles peuplades sauvages qui sont entièrement privées de l'idée de Dieu, et, chez le vulgaire, elle reste imprégnée d'anthropomorphisme.

Enfin le chapitre sur l'enthousiasme (IV, XIX), introduit dans la deuxième édition de l'*Essai*, est une critique de toutes les fantaisies individuelles qui se donnent en religion comme des inspirations divines : il y a là le correspondant, chez Locke, du chapitre de Malebranche sur les imaginations fortes, et du *Traité théologicopolitique* de Spinoza ; ajoutons que, en pays anglo-saxon, il s'agit d'un mal endémique, qui donne naissance à d'innombrables sectes, et dont Locke a senti, mieux que quiconque, le danger ; à cette religion imaginative et personnelle, il oppose le caractère raisonnable du christianisme (*The reasonableness of Christianity*, 1695), dont il ramène tous les dogmes essentiels à ce qui peut être démontré par la raison. Il est clair que cette condamnation de l'enthousiasme en religion répond à celle de l'innéisme en philosophie.

IV. – Idées simples et idées complexes

Comment donc « amener l'esprit à la nature inflexible des choses et à leurs relations inaltérables » ? Le système de Locke serait incompréhensible si l'on n'admettait qu'il part d'une réflexion sur la doctrine cartésienne ; il est, comme le lui ont reproché ses adversaires, un « idéisme ». Quel rôle y joue l'idée ?

Toute connaissance consiste dans la perception d'une convenance ou d'une disconvenance entre des idées, comme : le jaune n'est pas le rouge, deux triangles qui ont leurs trois côtés égaux sont égaux, etc. ; cette perception est soit immédiate comme dans le premier cas, soit réductible par démonstration à une perception immédiate comme dans le second

cas. L'idée est donc à la connaissance à peu près ce que, en logique, le terme est à la proposition. Les idées sont elles-mêmes soit complexes, c'est-à-dire formées d'idées simples en quoi on peut les analyser, soit simples et irréductibles. L'exposé de Locke est d'ailleurs inverse de l'ordre que nous venons d'indiquer : il cherche d'abord ce que sont les idées simples, puis comment elles se combinent pour former les idées complexes (livre II), enfin comment on perçoit la convenance ou la disconvenance entre les idées (livre IV) ; c'est l'ordre de cet exposé que nous allons maintenant suivre.

En réalité, cette sorte d'atomisme mental, qui résout en idées le contenu de la connaissance, est plus compliqué qu'il ne paraît, soit que l'on considère les éléments (idées simples), soit que l'on considère leur mode de combinaison. La *simplicité* de l'idée, d'abord, ne se réfère à aucun caractère intérieur à l'idée : sont simples les idées qui ne peuvent nous être communiquées, si nous ne les tenons pas de l'expérience, telles que celles du froid, de l'amer, etc. ; et l'impossibilité absolue d'engendrer en nous aucune idée simple nouvelle (alors que nous formons les idées complexes) marque les limites de notre connaissance. Nos idées simples se répartissent en trois catégories : les idées simples de sensation, chaud, solide, poli, dur, amer, étendue, figure, mouvement, etc. ; les idées simples de réflexion, c'est-à-dire celles des facultés que nous trouvons en nous-mêmes, mémoire, attention, volonté, etc. (le mot *réflexion* désignant la seule perception interne de ces facultés) ; les idées simples qui sont à la fois de sensation et de réflexion, comme celles d'existence, de durée et de nombre.

Voici où la complication commence : l'idée est chez Descartes représentative, elle est une image des choses. Le reste-t-elle chez Locke ? Assurément, puisque, on va le voir, il se pose la question de la valeur de la représentation, se demandant, au moins au sujet des idées simples de sensation, quelles d'entre elles représentent effectivement le monde extérieur. Mais s'il en est ainsi, les idées de sensation jouent, chez lui, deux personnages : elles sont, d'une part, les éléments derniers dont nos connaissances sont faites, des points de départ, et, à ce titre, elles sont toutes égales ; elles représentent les choses matérielles et, comme intermédiaires entre nous et les choses, elles ont une valeur fort inégale. Locke, en effet, en tant que physicien, adopte les conclusions du mécanisme de

Boyle : seules, l'étendue, la figure, la solidité et le mouvement, avec les idées d'existence, de durée et de nombre sont les « qualités premières » qui nous représentent les choses telles qu'elles sont ; quant aux couleurs, aux sons ou aux saveurs, ce sont des « qualités secondes » qui sont produites en nous par l'impression que font, sur nos sens, divers mouvements de corps si petits que nous ne pouvons les apercevoir. Ajoutons que, même en ce qui concerne les qualités premières, Locke est fort loin d'avoir sur leur valeur l'assurance d'un Descartes : ces idées sont celles que le physicien utilise dans la représentation du monde extérieur, parce qu'il ne peut en utiliser d'autres ; ainsi, si nous faisons de l'impulsion la cause du mouvement, c'est seulement parce qu'« il nous est impossible de concevoir qu'un corps agisse sur un autre, qu'il ne touche pas, ou, s'il le touche, qu'il agisse autrement que par mouvement (II, 8, 11, 1re édition) » ; cette « impossibilité de concevoir » ne sera pas une objection irréductible contre la physique des forces centrales qui admet l'attraction comme cause du mouvement. L'idée d'étendue est d'ailleurs pour Locke loin d'être claire : la cohésion des corps est inexplicable par elle, et la divisibilité à l'infini est contradictoire ; et il est si peu cartésien qu'il déclare (II, 23, 16) : « Par l'idée complexe d'étendue, de figure, de couleur, de toutes les autres qualités sensibles, à quoi se réduit toute notre connaissance des corps, nous sommes aussi éloignés d'avoir quelque idée de la substance des corps que si nous ne la connaissions point du tout. » Les idées simples, même celles des qualités premières, ne doivent donc pas être prises pour les éléments réels des choses.

Ce double aspect de l'idée de sensation, élément dernier de la connaissance, et représentative du réel, ne persistera pas chez les « idéistes » qui suivent Locke : Berkeley, notamment, en est l'adversaire décidé, et, considérant les idées seulement sous le premier aspect, il abandonne l'idée comme représentative.

En admettant, à côté des idées simples de sensation, des idées simples de réflexion, en concédant que la connaissance que nous avons des facultés de notre âme est irréductible à celle que nous avons des choses sensibles, Locke supprime la liaison traditionnelle (songeons par exemple à Hobbes) entre l'empirisme et le sensualisme. Par cette sorte d'expérience

interne, que désigne chez lui la *réflexion*, aussi originale que l'expérience externe, il répondait aux objections les plus fortes des cambridgiens contre l'athéisme des empiristes ; et nous avons vu effectivement comment il employait cette expérience interne dans une démonstration de l'existence de Dieu, indépendante de l'innéisme.

La spéculation de Locke sur les idées complexes doit avoir pour conséquence de mettre fin à de vaines discussions philosophiques, en montrant la véritable origine des idées qu'elles mettent en question. On aura remarqué que les « idées simples » ne se rangeaient pas en ces catégories dans lesquelles la philosophie traditionnelle répartissait les objets de la connaissance : elles ne sont ni des substances ni des modes de la substance. C'est certainement une des innovations les plus considérables de Locke d'avoir considéré ces catégories non comme des idées primitives, mais, ainsi qu'on va le voir, comme des combinaisons d'idées simples.

Les idées complexes se répartissent en deux groupes : celles où les idées simples se combinent en l'idée d'une chose unique (l'idée de l'or, ou l'idée d'homme), celles où les idées combinées continuent à représenter des choses distinctes quoique unies (l'idée de filiation, qui unit l'idée du fils et du père, et en général toutes les idées de relation). Le premier groupe se partage lui-même en deux classes : les idées de modes qui sont celles de choses qui ne peuvent subsister par elles-mêmes, un triangle ou un nombre ; les idées de substances qui sont les idées de choses qui subsistent par elles-mêmes (un homme). Les modes eux-mêmes se divisent en modes simples où la même idée simple est combinée avec elle-même (par exemple le nombre, combinaison d'unités ; l'espace ou la durée, combinaison de parties homogènes), et modes complexes ou mixtes, composés d'idées simples hétérogènes, tels que la beauté ou l'idée d'un meurtre.

Cette composition (sinon déduction) des catégories permet de résoudre bien des problèmes controversés, notamment les trois problèmes de l'infini, de la puissance et de la substance, que, seules, les théories innéistes se croient capables de résoudre.

Locke considère l'infini comme un mode simple, puisqu'il est fait de la répétition de l'unité homogène de nombre, de durée ou d'espace : il se distingue du fini seulement en ce

qu'aucune limite n'est assignée à cette répétition. Il est donc faux que l'infini soit antérieur au fini, que le fini soit une limitation de l'infini, que nous concevions un infini de perfection différent de l'infini de quantité que nous venons de décrire : l'infinité de Dieu, notamment, n'est conçue par nous que comme un nombre ou une étendue illimitée d'actes de Dieu relatifs au monde. Certes l'infinité divine est autre chose ; l'infini actuel, qui est réalisé, n'est pas du tout notre idée de l'infini, qui est progrès sans fin ; de même l'éternité n'est pas cette durée sans fin que nous concevons. « Mais tout ce qui est au-delà de notre idée positive à l'égard de l'infini est environné de ténèbres et n'excite dans l'esprit qu'une confusion indéterminée d'une idée négative, où je ne puis voir autre chose, si ce n'est que je ne comprends point ni ne puis comprendre tout ce que j'y voudrais concevoir, et cela parce que c'est un objet trop vaste pour une capacité faible et limitée comme la mienne » (II, XVII).

L'analyse de l'idée de pouvoir et de l'idée de liberté qui en dépend doit, dans la pensée de Locke, mettre fin aux controverses sans fin sur cette question. L'idée de pouvoir est un mode simple, qui se forme par l'expérience répétée de certains changements constatés dans les choses sensibles et en nous-mêmes. Lorsque nous éprouvons que nos idées changent sous l'influence de l'impression des sens ou bien sous celle du choix de notre volonté, lorsque, en outre, nous concevons la possibilité d'un pareil changement dans l'avenir, nous obtenons l'idée de puissance active en ce qui produit le changement, de puissance passive en ce qui le subit. Mais, en général, l'idée de puissance active est une idée de réflexion, venant du changement que notre volonté produit dans les corps. La volonté est donc une puissance active. La liberté est aussi une puissance active, mais d'un autre genre : c'est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon ce que notre volonté a choisi ; ainsi un paralytique, qui veut mouvoir ses jambes, n'est pas libre de le faire. Demander si la volonté est libre est donc poser une question absurde ; c'est demander si un pouvoir est doué d'un autre pouvoir, ce qui n'a aucun sens, puisqu'un pouvoir ne peut appartenir qu'à un agent. Mais on peut demander si l'agent qui a la volonté, c'est-à-dire le pouvoir d'agir en connaissance de cause, et qui a la liberté, c'est-à-dire le pouvoir de faire ou de ne pas faire une action selon qu'il la veut

ou non, a, en outre, la liberté de vouloir ou de ne pas vouloir ce qui est en sa puissance : c'est une question qui peut être résolue par l'analyse des motifs de la volonté. Ce qui nous porte à vouloir, c'est l'inquiétude ou dissatisfaction *(uneasiness)*, causée par la privation d'un bien ; mais l'inquiétude ressentie n'est pas en proportion de l'excellence du bien ; or, l'homme a la puissance de comparer les biens entre eux, et, par cet examen, de suspendre l'action que produirait l'inquiétude. La liberté n'est donc pas une liberté d'indifférence ; mais elle consiste à déterminer la volonté par le jugement et non plus par le désir (II, XXI).

La question de la nature de la substance (II, XXIII) est une des plus controversées : la substance est, en tout cas, considérée par tous comme le type de la réalité primitive. Or, nul philosophe n'a su dire clairement ce qu'il entend par ce substratum de tous les attributs. Locke pense résoudre la question en montrant que la substance est une fausse idée simple, une idée complexe prise pour une idée simple. La pensée de Locke n'est pas ici facile à pénétrer, et sa simplicité est apparente. Des idées simples que l'expérience nous montre constamment groupées (par exemple jaune, fusible, ductile, doué d'une forte densité, etc.), et un nom unique, donné à ce groupe constant, voilà au premier abord ce qui fait la substance de l'or. Mais la substance, en ce cas, ne se distinguerait pas d'un mode mixte, qui est aussi un groupe constant d'idées simples nommées d'un seul nom. Au reste, Locke a protesté contre le reproche de prendre les idées simples pour les éléments réels des choses ; il est en effet impossible à l'esprit d'imaginer ces idées simples existant par elles-mêmes, sans une substance à laquelle elles sont inhérentes : si nous nommons leur groupe d'un seul nom, c'est parce que nous croyons qu'elles appartiennent à une seule chose, qu'elles sont effectivement liées d'une union qui fait un tout ; il y a certainement une constitution intime de l'or, une essence réelle qui, connue, expliquerait la liaison de ses propriétés. Ainsi l'existence de la substance est énergiquement affirmée : « Aussi longtemps qu'on admet quelque idée simple ou qualité sensible, la substance ne peut être rejetée. » Mais il est affirmé avec non moins d'énergie que nous n'avons, de cette substance, nulle idée ; expliquer la cause de la liaison des idées simples, ce qu'Aristote appelait la quiddité, cela est au-dessus

de notre entendement ; l'entendement ne peut rien ajouter à ces idées au-delà de ce que nous y découvrons par la sensation et la réflexion. La substance est donc, pour Locke, quelque chose comme l'infini actuel ; elle existe, mais nous ne savons ce qu'elle est, et la seule recherche possible pour nous est la recherche expérimentale des qualités coexistantes. Elle nous suffit pour distinguer le corps, amas des idées simples de sensations, et l'esprit, amas des idées simples de réflexion ; mais elle ne nous suffit pas pour résoudre la question de savoir si la matière peut ou non penser ; car ne sachant nullement ce qu'elle est, nous ne pouvons être sûrs que le pouvoir de penser est incompatible avec sa nature. Donc Descartes, en attribuant à l'homme la connaissance du mécanisme intime des choses, autant que les scolastiques, avec leurs formes substantielles, ont attribué à l'homme une connaissance qui n'appartient qu'à Dieu ou aux anges.

Toute idée, chez Locke, est représentative : cela est aussi vrai des idées complexes que des simples. Quelle est donc leur valeur de réalité ? Il y a des idées qui sont toujours incomplètes, ce sont celles des substances, dont on ne sait jamais quels pouvoirs inconnus pourra nous révéler l'expérience. D'autres, en revanche, sont toujours complètes, ce sont les idées mixtes ou complexes, qui ont été formées par nous en réunissant arbitrairement telles ou telles idées simples : la reconnaissance, la justice et toutes les idées morales ne peuvent être autre chose que ce que nous concevons qu'elles sont, puisqu'elles n'existent que par cette conception. Il est vrai que, à un autre égard, si nous prenons les mots qui désignent les idées avec la signification que leur a donnée une convention unanime, les idées des substances peuvent être complètes, quand nous pensons à tout ce que désigne le mot qui les exprime, et les idées des modes complexes incomplètes, si nous y omettons quelque élément de leur sens convenu. De la même manière, on dit qu'une idée est vraie, et quand elle représente la réalité, et aussi quand nous y pensons la somme des caractères qui constituent la signification que la convention lui attribue. Dans le premier sens, l'idée du mode complexe est toujours vraie, puisqu'il n'a d'autre réalité que la notion que nous en forgeons, et l'idée de substance est toujours fausse, en ce sens qu'elle n'exprime jamais les essences réelles ; et elle l'est quelquefois, quand elle réunit des idées

simples que l'expérience montre disjointes, ou disjoint des idées en réalité réunies. Dans le second sens, les idées des substances sont presque toujours vraies, celles des modes mixtes souvent fausses, lorsqu'on ne donne pas aux mots leur sens précis.

Enfin l'analyse des idées donne une solution définitive à la fameuse question des universaux. Quand et comment peut-on dire légitimement, ceci est du plomb, ou ceci est un cheval ? Si le terme universel désigne une essence réelle, la réponse est simple : jamais, car, s'il s'agit d'essences réelles, « on ne pourra jamais connaître quand une chose cesse précisément d'être de l'espèce d'un cheval ou de l'espèce du plomb ». Si, au contraire, il désigne une essence nominale, formée d'une collection d'idées simples attachées à un nom, on saura avec certitude quand une proposition de ce genre est légitime, et avec d'autant plus de certitude que la convention est mieux fixée.

Mais cette essence nominale, à son tour, est-elle construite arbitrairement par l'esprit ? Nullement : l'idée générale, comme toutes les autres idées est, chez Locke, représentative ; et dans un chapitre sur l'*Association des idées* (II, XXXIII), qui répond au livre de Malebranche sur l'imagination, Locke sait distinguer, en se plaçant à son point de vue, les idées générales qui résultent d'une fantaisie individuelle et celles qui ont une valeur véritable. L'expérience et l'usage sont ici nos maîtres. S'il s'agit de modes mixtes, tels que nos idées morales ou juridiques, l'idée de meurtre par exemple, elles sont formées avec la plus grande liberté, mais non pas au hasard ; il y a des conditions sociales données, l'existence de certaines lois ou de certaines mœurs, qui nous forcent à choisir telles ou telles combinaisons. Dans la formation des idées générales de substances, on se conforme également à l'usage, mais en outre, il faut suivre la nature et ne lier ensemble que des idées simples liées constamment dans l'expérience ; cette dernière condition n'est possible, et notre idée générale ne peut avoir une valeur réelle que s'il y a dans la nature une certaine permanence. L'idée générale de substance est donc « un ouvrage humain mais fondé sur la nature des choses ». On verra, chez Berkeley et Hume, toutes les questions que soulèvera cette correspondance de nos idées à la nature.

V. – La connaissance

La connaissance est la perception d'une convenance ou d'une disconvenance entre nos idées, exprimée par un jugement. Les rapports entre nos idées peuvent être de trois sortes : l'*identité* ou la *diversité*, la *relation* (il y a une infinité de relations, telles que père et fils, plus grand et plus petit, égal ou inégal, semblable et dissemblable, etc.), la *coexistence*. Mais identité et coexistence ne sont que des cas singuliers de la relation. La connaissance est donc la perception d'une relation. Cette connaissance est, par définition, toujours certaine, et ce que l'on appelle foi, croyance, probabilité est rejeté hors de la connaissance. Mais elle peut être immédiate, lorsque nous avons par exemple la perception intuitive d'une égalité, ou médiate, lorsque nous ne saisissons cette relation que par une démonstration qui nous ramène, de proche en proche, à une perception intuitive.

Mais la connaissance est encore autre chose chez Locke ; il y a en effet une quatrième espèce de convenance, « c'est celle d'une existence actuelle et réelle qui convient à quelque chose dont nous avons l'idée dans l'esprit ». Il est clair que la perception de l'existence est irréductible à la perception d'une relation entre deux idées : car l'existence n'est pas du tout une idée, comme celle du doux ou de l'amer ; Locke, d'ailleurs, distingue (ce qu'il ne fait pas dans les jugements de relation) des espèces dans la certitude que nous avons de l'existence des choses [IV, chap. IX, X et XI] : de l'existence de nous-mêmes, nous avons une certitude intuitive, par la réflexion ; de l'existence de Dieu, nous avons, comme on l'a vu, une certitude démonstrative, qui se ramène à la certitude de nous-mêmes ; mais des choses sensibles, nous n'avons qu'une « certitude par sensation ». Certes il est absurde de douter de la réalité d'objets capables de produire en nous le plaisir et la douleur et à l'impression desquels nous devons toutes nos idées de sensations, absurde de douter d'impressions qui ne sauraient être empêchées, et enfin du témoignage des sens qui se confirment les uns aux autres. Mais Locke reconnaît que cette certitude est relative aux affaires de cette vie, qui n'a pas besoin d'un degré de certitude plus grand.

La dualité de ces deux jugements, de relation et d'existence, se traduit nettement dans la position du problème de la vérité. Il y a deux catégories de faux jugements : dans l'une, la relation exprimée par le langage dans la proposition ne correspond pas à la relation perçue intuitivement entre les idées, et il est facile d'y remédier en revenant à l'intuition ; dans l'autre, l'erreur ne consiste pas à mal percevoir une relation, mais à la percevoir entre des idées qui ne répondent à aucune réalité ; car on peut percevoir avec autant de certitude des relations entre des idées chimériques (par exemple que l'hippogriffe n'est pas le centaure) qu'entre des idées vraies ; dans le second cas seulement, nous avons une connaissance réelle. La connaissance réelle suppose donc réunis les deux éléments que nous avons distingués : la perception de l'existence d'une relation entre des idées, l'existence réelle d'un archétype dont l'idée est la représentation.

Il suit de là que le problème de la réalité de la connaissance se pose d'une manière différente, selon que l'on envisage les modes mixtes dont les idées, forgées par l'esprit dans les conditions que l'on sait, n'ont d'autre archétype qu'elles-mêmes, et les substances dont les archétypes sont en dehors de nous. Dans le premier cas, nous aurons des sciences tout à fait certaines, puisque tout s'y ramène à des relations entre des notions posées par l'esprit : ce sont les sciences mathématiques et les sciences morales (notamment les juridiques) qui ont même certitude que les mathématiques, puisqu'elles reposent sur des notions aussi constantes et assurées ; et, en partant de ces notions, on peut démontrer, par exemple, que le meurtre doit être puni, avec autant de solidité qu'on démontre un théorème mathématique. Dans le second cas, c'est l'expérience seule qui décidera si la coexistence des idées dans nos jugements correspond à la réalité.

Ainsi le dualisme que nous avons perpétuellement rencontré chez Locke entre l'idée comme élément de la connaissance, et l'idée comme représentation de la réalité, se traduit finalement par une distinction radicale entre les sciences idéales et les sciences expérimentales.

Le « sage Locke » est le premier auteur de cette analyse idéologique qui va dominer longtemps la philosophie, sorte de compromis entre un art combinatoire qui composerait toutes les connaissances possibles avec des éléments simples

définis, et un empirisme qui jugerait, d'après l'expérience et l'usage, quels sont ceux de ces éléments et celles de ces combinaisons qui ont de la valeur. Cette analyse fait voir les limites de l'entendement sous deux aspects : en rayant de nos connaissances d'abord toutes celles qui ne sont pas susceptibles d'être obtenues par combinaison, telles que celles d'infini actuel, de substance, d'essence réelle, de libre arbitre, ensuite toutes celles qui ne peuvent pas être justifiées par l'expérience. Renfermer la connaissance dans ces limites, c'est assurer la tolérance et la paix sociale.

VI. – La philosophie anglaise à la fin du XVIIe siècle

Le tournant du XVIIe au XVIIIe siècle est marqué en Angleterre par un renouveau de la philosophie religieuse, dont Locke est le premier témoin : il se produit là une fermentation de pensée qui va se développant au XVIIIe siècle. Il faut distinguer plusieurs courants : 1° le platonisme de Cambridge ; 2° la religion naturelle à la manière de Clarke ; 3° la critique des religions positives, comme chez Toland et Collins.

Le platonisme de Cambridge est le plus ancien de ces courants ; il date du milieu du XVIIe siècle ; il est l'héritier du platonisme érudit de la Renaissance ; les clergymen de Cambridge ont gardé, pendant tout le siècle, les traditions de la culture grecque et le mépris de la scolastique ; leur œuvre est parallèle à celle que poursuivent des oratoriens français comme le P. Thomassin. Comme l'oratorien, ils voient dans le platonisme non un mysticisme, mais un rationalisme ; l'un d'eux, Henry More, écrit en 1670 une réfutation de Boehme, dont les idées s'introduisaient en Angleterre. Mais, plus libéraux que ne pouvait être Thomassin, ils considèrent la raison comme une lumière naturelle qui n'a pas été obscurcie par la chute, et qui est le fondement nécessaire de la religion dont les dogmes essentiels sont, selon eux, peu nombreux et intelligibles à tous. Leur rationalisme, sans être mystique, n'a pourtant pas la sécheresse de celui d'un Locke ; suivant Plotin, John Smith (1616-1652) met au-dessus de celui qui raisonne avec les notions communes, l'enthousiaste, et au-dessus encore, le contemplatif ou l'intuitif, l'homme qui, incapable de démontrer logiquement l'immortalité de son âme, la voit

dans une lumière supérieure. Locke, qui s'était imprégné de l'esprit libéral de Cambridge, qui fait selon lui la raison juge de la révélation divine, condamne pourtant, on le sait, l'innéisme et l'enthousiasme, tels qu'il les trouve chez Cudworth (1617-1688). Cudworth et Henry More, suivant encore Plotin, dans leur critique de mécanisme, considèrent tous les corps comme possédant la vie à divers degrés ; Leibniz qui, lui aussi, anime toutes choses, fut amené à prendre position contre les « natures plastiques » de Cudworth ; celui-ci voyait en elles de véritables forces agissant physiquement et se construisant un organisme, bien différentes par là des monades de Leibniz.

Le deuxième courant, celui de la religion naturelle, est bien représenté par Samuel Clarke (1675-1729), un clergyman de Londres, un fervent newtonien, qui fit les conférences contre l'athéisme instituées par testament par le physicien Boyle ; il en naquit son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, « pour servir, dit le sous-titre, de réponse à Hobbes, Spinoza et à leurs sectateurs ; où la notion de la liberté est établie, et sa possibilité et sa certitude prouvées en opposition à la nécessité et au destin » (1705). Il s'agit pour lui de convaincre les incrédules par raison ; il veut, laissant de côté la révélation et même la diversité des preuves de l'existence de Dieu, user d'« une chaîne suivie de propositions liées étroitement », d'où se déduisent successivement l'existence et les attributs de Dieu. Comme Locke, il part de ce principe que « quelque chose a existé de toute éternité » ; c'est de cette éternité qu'il déduit ensuite tous les attributs de Dieu. Clarke était newtonien ; et il a toujours trouvé dans les *Principes mathématiques de la philosophie* de Newton la meilleure des réponses au matérialisme ; « les matérialistes, écrit-il à Leibniz qui échange avec lui en 1715 une longue correspondance, supposent que la structure des choses est telle que tout peut naître des principes mécaniques de la matière et du mouvement, de la nécessité et du destin ; les principes mathématiques de la philosophie montrent au contraire que l'état des choses (la constitution du soleil et des planètes) est tel qu'il ne peut naître que d'une cause libre et intelligente ». Cette solidarité de Newton avec la religion naturelle, cette opposition au mécanisme marquent une date non sans importance. Leibniz cherche vainement à démontrer que son mécanisme à lui admet le théisme et la liberté.

Le troisième courant est celui de la libre pensée, qui, d'abord plus ou moins dissimulée au début du siècle dans des sectes de matérialistes et de « mortalistes », se développe avec force après la révolution de 1688. On trouve chez Toland (1670-1722) tous les thèmes dont vivra la polémique antichrétienne du XVIIIe siècle : la diatribe contre les prêtres qui font alliance avec le magistrat civil pour maintenir le peuple dans l'erreur, qui inventent des dogmes tels que ceux de l'immortalité de l'âme pour assurer leur pouvoir ; et il oppose à leur religion le christianisme primitif, celui des Nazaréens et des Ebbionites, fondé uniquement sur la raison, sans tradition ni prêtre ; il est d'ailleurs partisan dans son *Pantheisticon* d'un pur mécanisme, d'un monde éternel possédant un mouvement spontané qui ne laisse nulle place au hasard, du matérialisme qui fait de la pensée un mouvement du cerveau. Arthur Collins (1676-1729) dans son *Discours sur la liberté de pensée* « écrit à l'occasion de la naissance et du développement d'une secte appelée libres penseurs » (1713) proteste surtout contre les extravagances de la Bible, avec ses miracles qui ne sont que des supercheries, contre l'absurdité et l'incohérence de ses interprètes officiels qui, sous prétexte d'écarter les opinions dangereuses, empêchent l'homme de se servir de son jugement, afin qu'il ne se trompe pas. Son *Essai sur la nature et la destination de l'âme humaine* est une réponse à la lettre que Clarke écrivit contre le théologien Dodwell, qui, en 1706, soutenait que « l'âme est un principe naturellement mortel, mais qu'il est rendu immortel par la volonté de Dieu pour le punir ou le récompenser ». Dans sa lettre, Collins montre l'union du matérialisme à la doctrine sensualiste de la connaissance : « La pensée étant une suite de l'action de la matière sur nos sens, nous avons tout lieu de conclure que c'est une propriété ou affection de la matière occasionnée par l'action de la matière. »

Telles sont les trois formes de rationalisme qui s'affrontent au début du XVIIIe siècle : rationalisme inspiré des Cambridgiens, rationalisme de Clarke, rationalisme critique. Shaftesbury (1671-1713), le petit-fils du protecteur de Locke, cherche une voie indépendante qui tout en s'inspirant de l'enseignement cambridgien, voit surtout dans le platonisme son côté affectif, sentimental et esthétique. Il y a dans l'homme, croit-il contre Locke, un sens moral inné, qui est amour de l'ordre

et de la beauté, ordre qui s'exprime dans l'univers, dans la société, et qui a sa perfection en Dieu ; les affections naturelles qui tendent au bien universel s'accompagnent d'affections égoïstes ou contre nature dont le développement fait tout le malheur des hommes. Cette vue de l'ordre universel, dans lequel disparaissent les désordres apparents, est le principe d'une solution du problème du mal, dont Leibniz a marqué la ressemblance avec son propre optimisme. D'autre part Shaftesbury, dans sa *Lettre sur l'enthousiasme* (1708), a eu soin de marquer la différence entre le faux enthousiasme du fanatique, qu'il voyait à l'œuvre dans les sectes anglaises de son époque, et le véritable enthousiasme, qui est sentiment d'une présence divine chez l'artiste et l'homme religieux ; la lettre affirme la prééminence de la morale sur la religion : « Cette science, écrit-il encore dans *Soliloquy* (1710), juge la religion elle-même, examine l'inspiration, éprouve les prophéties, discerne les miracles ; la règle unique se tire de la rectitude morale » (cité par A. Leroy, trad. de la Lettre, p. 263, note). Sa pensée est, au total, une sorte de commentaire du discours de Diotime dans le *Banquet*, et elle est, après tant de dialectique si sèche, un singulier rafraîchissement.

BIBLIOGRAPHIE

I. – LOCKE, *Works*, 4 vol. Londres, 1768 (réédition en 1777, 1784, etc.) ; *Philosophical Works*, éd. ST-JOHN, 2 vol., Londres, 1854 (dernière édition, 1908) ; *Essai sur l'entendement humain*, trad. COSTE, Amsterdam, 1700 ; *Œuvres complètes*, nouv. éd. revue par THUROT, 7 vol., Paris, 1822-1825 ; *Original letters of Locke, Sidney und Shaftesbury*, éd. Thomas FORSTER, Londres, 1830 et 1847 ; *Lettres inédites de Locke à Thoynard, van Limborch et Clarke*, éd. H. OLLION, La Haye, 1912 ; *The correspondance of J. Locke and Edward Clarke*, éd. B. RAND, Oxford, 1927 ; *Essai sur le pouvoir civil de John Locke*, trad. et annoté par J. L. FYOT, Paris, 1953.

J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, éd. R. KLIBANSKY, trad. et intr. par R. POLIN, Paris, 1965.

Government and a letter concerning toleration, third edition by J. W. GOUGH, Oxford, 1966.

Lord KING, *The life of John Locke with extracts from his correspondance, journals and commonplace books*, Londres, 1829 et 1830.

H. R. FOX BOURNE, *The life of John Locke*, 2 vol., Londres, 1876.

G. BONNO, *Relations intellectuelles de Locke avec la France*, Berkeley, 1955.

J. W. YOLTON, *J. Locke and the way of Ideas*, Oxford, 1956.

M. CRANSTON, *John Locke, a biography*, Londres, 1957.

II. – Ch. BASTIDE, *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, 1906.

R. POLIN, *La Politique morale de John Locke*, Paris, 1960.

III à V. – H. MARION, *J. Locke, sa vie et son œuvre*, Paris, 1878.

A. CAMPBELL FRAZER, Article Locke dans *Encyclopaedia britannica*, 1882 ; *Locke*, dans *Philosophers classics*, Londres, 1890 ; *Prolegomena*, dans l'édition de l'Essay, 1894 ; *J. Locke as a factor in modern thought*, Proceedings of the british Academy, I, 1903, p. 221.

H. OLLION, *La Philosophie générale de J. Locke*, Paris, Alcan, 1908.

A. CARLINI, *La filosofia di Locke*, 2 vol., Florence, 1920.

G. V. HERTLING, *Locke und die Schule von Cambridge*, Freiburg i. Brisgau, 1892.

J. GIBSON, *Locke's theory of knowledge and its historical relations*, Cambridge, 1917.

A. TELLKAMP, *Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik*, Münster, 1927.

S. P. LAMPRECHT, « Locke's attack upon innate Ideas », *The philosophical Review*, XXXVI, 1927, p. 145.

R. JACKSON, *Locke's distinction between primary and secondary qualities*, Mind, XXXVIII, 1929, p. 56.

J. DEWEY, « Substance, power and quality in Locke », *The philosophical Review*, XXXV, 1926, p. 22.

VI. – FRÉDÉRIC J. POWICKE, *The Cambridge platonists*, Londres, 1926.

E. CASSIRER, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Berlin, 1932.

Ernest ALBEE, « Clarke's Ethical philosophy », *The philosophical Review*, XXXVII, 1928, p. 304 et 403.

A. LANTOINE, *Un précurseur de la franc-maçonnerie, John Toland*, suivi de la traduction française du *Pantheisticon*, Paris, 1927.

G. LYON, *L'Idéalisme anglais au XVIII[e] siècle*, Paris, 1888.

André LEROY, *Mylord Shaftesbury, A letter concerning Enthusiasm*, texte et traduction, introduction et notes, Paris, 1930.

R. L. BRETT, *The third earl of Shaftesbury*, 1951.

Dorothy B. SCHLEGEL, *Shaftesbury and the french deists*, 1956.

Samuel CLARKE, *Œuvres philosophiques*, trad. JOURDAIN, Paris, 1843.

E. LEROUX et A. LEROY, *La Philosophie anglaise classique*, Paris, 1952.

S. HUTIN, *Henry More (1614-1687), Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge*, Thèse dactylographiée, Paris, 1959 ; *Les Disciples anglais de Jacob Boehme*, Paris, 1960.

Chapitre X
Bayle et Fontenelle

I. – Pierre Bayle

Les ouvrages capitaux de Pierre Bayle (1647-1707), avant son célèbre *Dictionnaire historique et critique* (1697), datent de l'époque désolante où les protestants de France furent chassés du pays ou forcés de se convertir : Bayle lui-même, qui était d'une famille protestante, et qui, après une courte adhésion au catholicisme (1669), retourna à la religion réformée, quitta en 1680 l'Académie de Sedan, où il enseignait la philosophie, pour se réfugier, avec plusieurs coreligionnaires dont le pasteur Jurieu, à Rotterdam ; il y passa le reste de sa vie. Tous ses ouvrages d'alors, les *Pensées diverses écrites à un docteur de la Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre MDCLXX* (1681), la *Critique générale de l'histoire du calvinisme du P. Maimbourg* (1682), le *Commentaire philosophique sur ces paroles : Contrains-les d'entrer* (1686), sont des réclamations en faveur de la tolérance, mais d'un ton tout à fait nouveau ; Bayle ne parle pas en membre d'une secte humiliée et proscrite ; il ne proteste pas, comme Jurieu, au nom d'une vérité religieuse que le calvinisme serait seul à détenir ; sa conscience intellectuelle ressent l'absurdité de l'intolérance, autant au moins qu'il est révolté par l'horreur des dragonnades. Il sait le calvinisme tout aussi intolérant que le catholicisme ; les théologiens, les uns comme les autres, même lorsqu'ils acceptent d'abord la discussion, finissent tous comme les « convertisseurs de France : ces messieurs commencèrent, environ l'an 1680, à offrir de conférer sur la religion avec leurs frères

errants : ils leur promettaient d'ouïr leurs doutes, de les éclaircir, de les instruire cordialement ; mais après avoir répondu deux ou trois fois, ils ne souffraient plus la contradiction, ils voulaient que l'on se soumît à leurs éclaircissements, à faute de quoi ils prononçaient que l'on était opiniâtre. Il eût mieux valu prononcer cela d'abord ; il est ridicule d'entrer dans les discussions quand on ne veut pas que son adversaire réplique » (*Dict.*, art. Rufin, Remarque C). Aucun théologien, de quelque parti qu'il soit, n'observe la loi de la discussion. Et lui-même trouva dans le ministre protestant Jurieu son ennemi le plus acharné.

Comment donc s'est formé cet esprit ? Les grandes métaphysiques du XVIIe siècle, qui apparaissent au premier plan, ne laissent pas soupçonner le goût profond de cette époque pour l'histoire ; et cependant il n'en était pas alors de plus répandu : « Pour un chercheur d'expériences physiques, écrit Bayle, pour un mathématicien, vous trouvez cent personnes qui étudient à fond l'histoire et ses dépendances. » Et Bayle condamne fort les « dédaigneuses maximes » de ceux qui méprisent ces recherches. Les mathématiciens opposent l'évidence de leurs raisons aux ténèbres où nous laisse la recherche des faits humains ? Mais d'abord les faits historiques peuvent être connus avec une certitude qui, en son genre, est parfaite ; de plus l'historien ne s'applique pas, comme le mathématicien, à des êtres qui ne sont que « des idées de notre âme », qui ne sauraient « exister hors de notre imagination » mais à des réalités bien véritables. Les mathématiciens, ajoute Bayle (et ici on ne peut s'empêcher de songer à Leibniz), font encore valoir les grandes idées de l'infinité de Dieu que donnent « les profondeurs abstraites des mathématiques ». À quoi l'historien opposera la connaissance, si précieuse, que ses recherches lui donnent sur les infirmités de la raison humaine et sur ses limites.

On voit la tendance : grâce à Bayle, l'érudition ne reste pas confinée en sa spécialité ; elle aussi, elle prétend à la philosophie : elle veut donner, sur la nature de l'homme, des enseignements peut-être plus profonds et plus importants que jamais les philosophes géomètres n'en ont donnés. À vrai dire, ce n'est pas seulement, comme il le dit en son *Projet de dictionnaire*, en réfutant par un recours aux sources les faussetés de fait contenues chez les historiens ou les dictionnaires qui l'ont

précédé ; c'est la valeur des opinions des théologiens et des philosophes qu'il met en question : il critique toutes les grandes métaphysiques de son temps ; il s'acharne contre Spinoza ; il combat à armes courtoises Leibniz, qui lui répond en sa *Théodicée* ; il ne désapprouve pas moins le dogmatisme des philosophes que celui des théologiens.

En quoi consiste cette critique ? Il est visible que Bayle aime, pour lui-même, le spectacle de la bigarrure et de la variété des opinions humaines ; mais ce goût ne se révèle ni dans la forme ni au fond le même que celui d'un sceptique comme Montaigne. Bayle est d'une époque où l'on est passionné (et aussi saturé) de controverse : jamais on n'a tant disputé, et si âprement, sur la « grâce », sur « la voie de l'examen et la voie de l'autorité ». Bayle lui-même est un controversiste, quand il est aux prises avec Jurieu et défend contre lui la tolérance. Or, dans une controverse, les opinions soutenues sont présentées de la manière la plus propice à les assurer contre les adversaires, c'est-à-dire comme des doctrines aux traits arrêtés, ayant une cohérence interne et s'appuyant sur des principes dont tous conviennent. C'est cette forme, apprêtée pour la controverse, que Bayle cherche à donner aux thèses qu'il discute ; c'est ainsi qu'il les éprouve et c'est parce qu'elles ne résistent pas à l'épreuve qu'il les rejette ; s'agit-il, par exemple, de la monadologie de Leibniz ? Ce qui l'arrête, ce sont « toutes les impossibilités qui se montrent à l'imagination », par exemple une substance simple et pourtant capable de faire varier spontanément ses perceptions et de passer d'une perception à son opposé, sans raison externe. Premier moyen de faire cesser les controverses en montrant que chacun des deux adversaires ne s'entend pas lui-même et ne dit rien d'intelligible.

Sensible à la moindre incohérence, il l'est aussi à des parentés d'idées que voile ou dissimule l'esprit de parti des controversistes : une grande partie de *ses Pensées sur les comètes* repose sur l'affinité qu'il suppose plus ou moins explicitement entre les miracles officiels, auxquels croit l'Église, et la valeur de prédiction de l'avenir que le vulgaire attribue à l'apparition des comètes ; moyen de critique dont on voit aisément toute la force. Dans l'épineuse question de la grâce, il suggère aux adversaires qu'ils ne peuvent pas ne pas s'entendre, dès qu'ils consentent à penser leur doctrine, au lieu de se passionner

pour un parti : « Sur la matière de la liberté il n'y a que ces deux partis à prendre : l'un est de dire que toutes les causes distinctes de l'âme qui concourent avec elle lui laissent la force d'agir ou de ne pas agir, l'autre est de dire qu'elles la déterminent de telle sorte à agir qu'elle ne saurait s'en défendre. Ce premier parti est celui des molinistes ; l'autre est celui des thomistes et des jansénistes, et des protestants de la confession de Genève. Voilà trois sortes de gens qui combattent le molinisme et *qui dans le fond ne peuvent avoir là-dessus que le même dogme*. Cependant les thomistes ont soutenu à cor et à cri qu'ils n'étaient point jansénistes, et ceux-ci ont soutenu avec la même chaleur que, sur la matière de la liberté, ils n'étaient point calvinistes ; [...] et tout cela afin d'éviter les fâcheuses suites que l'on prévoyait, si l'on demeurait d'accord de quelque conformité ou avec les jansénistes ou avec les calvinistes. D'autre côté, il n'y a point eu de sophisme dont les molinistes ne se soient servis, pour faire voir que saint Augustin n'a point enseigné le jansénisme » (Art. Jansénius, Rem. H). En revanche, il aime à disjoindre des choses que nos préjugés nous font croire indissolublement unies : il fait par exemple cette réflexion (si nouvelle alors et qui se montrera d'une telle portée dans les recherches ethnologiques) que la croyance à la magie et aux puissances démoniaques n'implique pas la croyance en Dieu ; et les religions de l'Extrême-Orient, dont la connaissance parvenait alors à l'Europe, lui en sont un témoignage.

Cette perpétuelle critique, faite de sincérité intellectuelle sans réserve, déjoue donc l'esprit de parti en prenant les thèses en elles-mêmes, en en faisant voir l'inintelligibilité ou les contradictions internes, en montrant l'affinité qu'il y a parfois entre les thèses adverses, l'arbitraire du lien qui unit au contraire certaines affirmations : cette perpétuelle manipulation d'idées, ce brassage de thèses se poursuivent inlassablement, pour la joie toujours renouvelée du lecteur, à travers les in-folios du *Dictionnaire*.

Cette critique est-elle pourtant aussi disséminée qu'il le paraît d'abord ? Bayle essaye d'atténuer, en raison même de cette dissémination, la portée de ses « réflexions un peu libres et peu conformes aux jugements ordinaires » : « Si un homme tout à fait laïque comme moi et sans caractère débitait parmi de vastes recueils historiques quelque erreur de religion ou

de morale, on ne voit point qu'il fallût s'en mettre en peine. [...] On ne prend point pour guide dans cette matière un auteur qui n'en parle qu'en passant et par occasion, et qui par cela même qu'il jette ses sentiments comme une épingle dans une prairie, fait assez connaître qu'il ne se soucie point d'être suivi. » Les idées de Montaigne, continue-t-il, n'ont commencé à inquiéter les théologiens que lorsqu'elles ont été réduites en système par Pierre Charron.

En réalité nous trouvons, dans toutes les critiques de Bayle, un mouvement dialectique, toujours identique à lui-même et d'une force singulière. Il consiste à priver de tout point d'appui dans la nature et dans la raison humaines les thèses métaphysiques et religieuses, si bien que, avec une continuelle affectation d'orthodoxie, Bayle les renvoie à la seule autorité divine dont elles se réclament. Presque toutes les grandes métaphysiques de l'époque, depuis Descartes, supposaient que certaines thèses théologiques sont liées à la nature même de la raison humaine : existence et unité de Dieu, providence, immortalité de l'âme. En même temps les partisans, même les plus larges, de la tolérance répugnent pourtant à laisser en paix les athées ou les matérialistes, dont les opinions étaient, pensait-on, contraires à toute vie morale. C'est cette connexion prétendue des principaux dogmes religieux avec les besoins fondamentaux de la raison et de la moralité que défait peu à peu la critique de Bayle.

L'existence de Dieu d'abord : « La liberté est assez grande, dit Bayle, à cet égard-là ; et pourvu qu'un docteur avoue que cette existence se peut prouver par d'autres moyens, on lui laisse la liberté de critiquer telle ou telle preuve particulière » (Art. Zabarella, Rem. G). C'est dire librement qu'il n'y a pas de preuve universellement acceptée. De fait, la preuve d'Aristote par le premier moteur n'implique-t-elle pas l'éternité du monde, dont on ne veut pas ? Bien plus elle n'est pas moins propre à prouver une multiplicité de premiers moteurs qu'à prouver un seul Dieu. La preuve cartésienne est critiquée de toutes parts. Un docteur de Sorbonne, L'Herminier, peut librement rejeter toutes les preuves thomistes, en n'acceptant que la preuve fondée sur l'ordre de l'univers. Ainsi, en cette matière, aucune évidence absolue. Le maître de Luther, Biel, n'avait-il pas d'ailleurs déclaré que « les preuves que la raison peut fournir de l'existence de Dieu ne sont que probables » ?

Pour la providence, c'est la question favorite de Bayle, celle à laquelle il revient cent et cent fois. Le problème de la théodicée est en effet vainement agité depuis des siècles sans pouvoir être résolu. On n'arrive pas à concilier l'existence du mal avec celle d'un principe infiniment bon et tout-puissant : ou bien il faut limiter sa bonté, s'il a permis le mal qu'il pouvait défendre ; ou bien il faut limiter sa puissance, si, voulant l'empêcher, il ne l'a pas pu. Tout ce que l'on dit pour justifier Dieu fait de lui un despote absurde : dire par exemple qu'il permet le péché pour manifester sa sagesse, c'est voir en lui « un monarque qui laisserait croître les séditions afin d'acquérir la gloire d'y avoir remédié ». Le manichéisme seul, avec sa théorie des deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, permettrait de résoudre la question. Aussi voilà notre raison dans la plus singulière des situations : « Qui n'admirera et qui ne déplorera la destinée de notre raison ? Voilà les manichéens qui, avec une hypothèse tout à fait absurde et contradictoire, expliquent les expériences cent fois mieux que ne font les orthodoxes avec la supposition si juste, si nécessaire, si uniquement véritable d'un premier principe infiniment bon et tout-puissant » (Art. Pauliciens, Rem. E). Ironie voilée, mais certaine.

L'immortalité de l'âme, à son tour, est-elle susceptible d'évidence pour la raison ? Le traité de Pomponace a suffisamment montré que le péripatétisme ne saurait la prouver ; « il n'y a que le système de Descartes qui ait posé des principes bien solides à cet égard ». Or, le principe cartésien lui-même (la spiritualité de l'âme) n'est pas évident pour tout le monde, et la réplique de Gassendi contre lui a satisfait bien des gens. (Art. Pomponace, Rem. F.)

Dira-t-on, pour défendre ces dogmes, qu'ils sont indispensables à la moralité publique ? À cela s'oppose l'expérience des bonnes mœurs que l'on remarque parfois chez les athées, alors que les croyants peuvent être des criminels. Et Bayle approuve Pomponace d'avoir remarqué « qu'un grand nombre de fripons et de scélérats croient l'immortalité de l'âme et que plusieurs saints et justes ne la croient pas ».

Les *Pensées sur la comète*, où Bayle insistait tant sur l'existence de la conduite morale chez les athées, lui avaient suscité bien des adversaires. « C'est que, dit Bayle, ils ne veulent pas voir que les motifs religieux sont loin d'être nos seuls motifs

d'action ; il y en a d'autres. Les Sadducéens, qui niaient l'immortalité de l'âme, étaient plus honnêtes gens que les Pharisiens qui se piquaient de l'observation de la loi de Dieu » (Art. Sadducéens, Rem. E). Il faut peu connaître les hommes pour croire que « la corruption des mœurs provient de ce que l'on doute, ou de ce que l'on ignore qu'il y ait une autre vie après celle-ci » (Art. Sanchez, Rem. C). L'illusion provient d'abord de ce que l'on pense que les hommes agissent toujours selon leurs principes, si bien que l'on croit pouvoir démontrer *a priori* que la croyance à la vie future servira de frein moral ; rien de plus rare au contraire que la cohérence entre nos opinions et notre pratique : Jurieu, par exemple, qui admet que nos croyances religieuses dépendent de nos dispositions d'esprit, devrait en déduire logiquement la tolérance, puisque l'on ne dispute pas des goûts ; et il se montre le plus intolérant des hommes. De plus, on croit à tort que les motifs religieux sont nos seuls motifs d'action ; or, il y en a bien d'autres tels que l'amour de l'éloge, la crainte de l'infamie, et tant d'autres, souvent bien plus puissants que les motifs religieux, et capables de conduire à des actions vertueuses (*Dictionnaire*, éd. de 1715, t. III, p. 988).

On entrevoit, par ces quelques indications, avec quelle patience se poursuit ce travail, qui enlève l'un après l'autre tous les étais qui soutenaient les vérités métaphysiques et religieuses dans la nature humaine, tous les points d'attache qui faisaient d'elles quelque chose de nécessaire à l'homme, en un mot toutes les raisons de croire tirées de l'essence de l'homme. Il prétend bien pourtant ne retirer ainsi aucun appui véritable et solide à la religion : qu'est, en effet, la raison humaine, si faillible, auprès de l'autorité divine infaillible ? Tous les scrupules du problème de la théodicée sont supprimés par l'autorité : « Voilà sans doute le bon parti et la véritable voie de lever les doutes : Dieu l'a dit, Dieu l'a fait, Dieu l'a permis ; cela est donc vrai et juste, sagement fait, sagement permis » (Art. Rufin, Rem. C). C'est à l'autorité, et à elle seule, qu'il faut recourir. Il cite, non sans l'approuver, cette lettre de Perrot d'Ablancourt à Patru : « Tu crois l'immortalité de l'âme à cause que ta raison te le fait voir ainsi, et moi contre mon sens : je crois que nos âmes sont immortelles, parce que notre religion me commande de le croire de la sorte. Considère ces

deux sentiments et tu avoueras sans doute que le mien est beaucoup meilleur » (Art. Perrot, Rem. I).

Voilà donc les vérités métaphysiques si haut placées qu'elles n'ont plus aucun intérêt humain : la vie religieuse, réduite à elle-même, séparée de la vie rationnelle et morale, isolée dans sa majesté, reste suspendue sans soutien. L'autorité, au moins, nous mettra-t-elle d'accord ? Nullement, tant qu'il interviendra encore quelque jugement humain pour en apprécier la valeur ; « on emploie l'Écriture à soutenir le pour et le contre » (Art. Semblançay, Rem. C). Sur les méthodes d'interprétation de l'Écriture on ne s'entend pas : Nicole et les catholiques soutiennent la méthode d'autorité, qui fait de l'Église romaine un interprète infaillible ; mais qui nous assurera, sinon de longues recherches impossibles aux fidèles, de l'unité de cette tradition ? Mais la méthode d'examen, soutenue par les ministres protestants, engendre elle-même des disputes à l'infini. Donc toute méthode humaine nous manque pour apprécier l'autorité. Que reste-t-il, sinon de croire que les hommes sont conduits à la religion par des moyens purement irrationnels, « les uns par l'éducation, et les autres par la grâce » ? Cette fois, voilà toute attache avec la raison bien et dûment rompue : la religion est toute divine, mais elle n'est pas du tout humaine. Ou peut-être, comme l'indique le premier moyen d'accès de la religion, « l'éducation » est-elle en fin de compte de ces habitudes indifférentes qui dépendent du hasard de la naissance ; peut-être la pensée de Bayle s'exprime-t-elle en ces réflexions qu'il prête à Nihusius : « Quand on se trouve dans une certaine communion par l'éducation et par la naissance, les incommodités que l'on y souffre ne sont pas une raison légitime de la quitter, à moins que l'on ne puisse gagner au change, c'est-à-dire passer dans un poste où l'on soit fort à son aise ; car que nous servirait-il d'abandonner la communion qui nous a produits et qui nous a élevés si, en la quittant, nous ne faisions que changer de maladie » (Art. Nihusius, Rem. H) ?

La dialectique négative de Bayle a donc pour résultat la tolérance qui met la conviction religieuse à l'abri et en dehors des disputes humaines ; mais elle a comme contrepartie positive (et c'est surtout ce qui fait sa signification) une conception de la nature humaine, concrète, historique, ne se référant à aucun terme qui lui soit transcendant.

II. – Fontenelle

Fontenelle (1657-1757), d'abord auteur de petits vers, de pastorales, d'une tragédie sans succès, a dû réfléchir, plus que personne à son époque, sur les révolutions du goût public, sur « le mouvement qui se fait continuellement dans l'esprit des peuples, ces goûts qui se succèdent insensiblement les uns les autres, cette espèce de guerre qu'ils se font en se chassant et en se détruisant, cette révolution éternelle d'opinions et de coutumes »[1].

Ces changements de goût sont-ils sans règle ? « Ce n'est pas au hasard qu'un goût succède à un autre ; il y a ordinairement une liaison nécessaire mais cachée » (II, 434). On sent ici l'homme qui tâte le goût public ; il s'aperçoit de la répugnance que l'on avait de son temps pour le bel esprit de l'époque de Voiture et de l'hôtel de Rambouillet : c'est à l'astronomie qu'il sait intéresser les marquises, dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes.*

Mais devenu secrétaire de l'Académie des Sciences, habitué à méditer sur le mouvement scientifique de son temps, particulièrement en mathématiques et en physique, devenu l'historien ou plutôt l'historiographe des sciences par les éloges qu'il fait des membres décédés de l'Académie des sciences, il discerne, sous la mode passagère, l'esprit nouveau qui se répand dans l'élite intellectuelle, et, sous cet esprit nouveau, les traits fondamentaux de l'intelligence humaine dont il n'est qu'une des formes. Ainsi tout l'intérêt de Fontenelle, dans ses essais à souffle un peu court, dans ses préfaces de *l'Analyse des infiniment petits,* de la *Géométrie de l'infini,* de *l'utilité des mathématiques et de la physique,* dans ses petits travaux sur l'*Histoire,* sur l'*Origine des fables,* dans son *Histoire des oracles,* un peu plus longue, mais dont toute la matière est empruntée à l'érudit Van Dale, c'est d'atteindre à une description de l'esprit humain qui se réfère au bond prodigieux que le XVIIe siècle a vu s'accomplir dans les sciences mathématiques et physiques.

C'est là, pour Fontenelle, le point de départ d'un mouvement ascendant dont l'avenir ne saurait être prévu : « Il est

1. *Sur l'histoire,* Œuvres, Paris, 1818, t. II, p. 434.

permis de compter que les sciences ne font que de naître, écrit-il à ses confrères. [...] Aussi l'Académie n'est-elle encore qu'à faire une ample provision de faits bien avérés [...] ; car il faut que la physique attende, à élever des édifices, que la physique expérimentale soit en état de lui fournir les matériaux nécessaires » (I, 37). Quel sera le sens de ce progrès ? L'exemple des progrès de la géométrie de l'infini au XVIIe siècle est topique : tous les grands géomètres, Descartes, Fermat, Pascal, Barrow, Mercator, « chacun en suivant sa route particulière, se trouvaient conduits ou à l'infini ou sur le bord de l'infini. Il perçait de toutes parts, il poursuivait partout les géomètres et ne leur laissait pas la liberté d'échapper » (I, 21). Newton et Leibniz vinrent, qui trouvèrent les moyens d'employer dans le calcul « cet infini qu'on ne pouvait plus se dispenser de recevoir ». Ainsi le savoir ne part pas de l'unité, mais il y tend : il n'est pas le développement analytique de principes communs admis par tous ; il est le concert d'efforts d'abord dispersés, et qui se concentrent grâce à la découverte géniale d'un principe général : « Quand une science comme la géométrie ne fait que de naître, on ne peut guère attraper que des vérités dispersées qui ne se tiennent point et on les prouve chacune à part, comme l'on peut, et presque toujours avec beaucoup d'embarras. Mais quand un certain nombre de ces vérités unies ont été trouvées, on voit en quoi elles s'accordent et les principes généraux commencent à se montrer » (I, 27).

Il est clair que l'expression *principe général* ne signifie ici rien de tel que le principe d'identité ou ses analogues : c'est plutôt un principe qui permet de donner à la science une forme déductive, tels le calcul de l'infini à tous les problèmes de quadrature, ou la loi de l'attraction à toutes les lois particulières de l'astronomie. La forme déductive est un idéal fort lointain de la science ; mais c'est pourtant l'idéal de toute science, même de l'histoire ; Fontenelle voit une affinité entre le système de mobiles par lequel un Tacite explique l'histoire des empereurs romains et le système des tourbillons où Descartes trouve le principe des phénomènes ; et il conçoit par jeu, à la limite, une histoire *a priori* où l'on verrait la suite des faits historiques découler des principes de la nature humaine, une fois bien connus (II, 429).

Ce progrès vers les principes, malgré qu'il implique la spontanéité de pensées séparées, a pourtant un ordre qui le

règle : « Chaque connaissance ne se développe qu'après qu'un certain nombre de connaissances précédentes se sont développées, et quand son tour pour éclore est venu » (I, 21). Mais cette régularité suppose qu'une même force est toujours à l'œuvre dans le développement humain. Et en effet l'intelligence n'a pas deux manières de procéder ; toujours elle explique l'inconnu en l'assimilant au connu : c'est ce même procédé qui a fait naître les fables, qui ne sont que les sciences de l'homme primitif, et qui, ensuite, fait avancer les sciences. On explique en général les fables (et ici Fontenelle vise sans doute Bacon) par cette faculté incertaine qu'est l'imagination : en réalité, beaucoup, dès l'Antiquité, admettaient que les mythes étaient étiologiques, c'est-à-dire destinés à expliquer les phénomènes ; Fontenelle expose avec vigueur cette théorie ; Homère et Hésiode sont pour lui les premiers philosophes grecs ; même « en ces siècles grossiers [...], les hommes qui ont un peu plus de génie que les autres sont naturellement portés à rechercher la cause de ce qu'ils voient » ; s'il vient toujours de l'eau à la rivière, c'est, pensent-ils, qu'une nymphe tient une urne dont elle coule incessamment (II, 389). Fontenelle donne une preuve curieuse du caractère rationnel de ces fables : c'est l'identité qu'il trouve (préludant ainsi à la mythologie comparée) entre les fables des Grecs et celles des Américains (II, 395). Les dieux et les déesses sont donc nés du même principe qui règle aujourd'hui nos sciences : ramener l'inconnu au connu. Et Fontenelle de conclure : « Tous les hommes se ressemblent si fort qu'il n'y a point de peuples dont les sottises ne doivent nous faire trembler » (II, 431). La supériorité de l'homme moderne vient donc du développement de ses connaissances, mais non de son intelligence qui est la même que celle du primitif.

La pensée de Fontenelle va plus loin encore ; mais il était obligé de s'entourer de précautions pour l'exposer. Un des fondements de la croyance chrétienne est l'action de Dieu dans l'histoire, action qui se traduit par les miracles et par l'incarnation. Fontenelle a, lui, l'idée d'une histoire positive, qui ne renseigne l'homme que sur lui-même ; c'est l'esprit de l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire qui s'oppose à celui de la *Cité de Dieu.* « Il y a, nous dit-il, deux parts à faire dans l'histoire : l'histoire fabuleuse des temps primitifs, qui est toute inventée

par les hommes, et l'histoire véritable des temps plus rapprochés de nous. » Ces deux histoires nous feront voir « l'homme en détail, après que la morale nous l'aura fait voir en gros » ; leur utilité est dans la découverte de « l'âme des faits » ; cette âme consiste, pour la première, dans les erreurs, pour la seconde, dans les passions (II, 431). On ne pouvait guère être plus explicite. Fontenelle l'a tenté pourtant en son *Histoire des oracles.* Une des preuves historiques que l'on donnait de la puissance du Christ, c'est que les oracles païens, qui étaient dus aux démons, s'étaient arrêtés de parler à sa venue. D'après Van Dale, Fontenelle montre d'abord combien l'explication des oracles par les démons doit être suspecte, à cause même de la commodité qu'elle présentait pour les chrétiens, qui expliquaient ainsi facilement les miracles du paganisme ; puis il fait voir que le fait même de la cessation des oracles est tout à fait controuvé.

Si, rejoignant par là Bayle, tous les essais de Fontenelle sous-entendent la négation de l'action de Dieu dans l'histoire, il suggère par contrepartie qu'il faut le chercher dans la nature : « La physique suit et démêle les traces de l'intelligence et de la sagesse infinie qui a tout produit, au lieu que l'histoire a pour objet les effets des passions et des caprices des hommes » (I, 35). Le Dieu de Fontenelle n'est plus le Dieu de l'histoire, celui qui se manifeste par les sectes intolérantes des religions, c'est le Dieu de la nature, qui agit par des lois fixes, et c'est la « physique qui s'élève jusqu'à devenir une espèce de théologie ».

BIBLIOGRAPHIE

I. – BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 3 vol., 1697. Nous citons d'après la troisième édition, Rotterdam, 4 vol., 1715, « à laquelle on a ajouté la vie de l'auteur, et mis ses additions et corrections à leur place ». Une réédition photographique des *Œuvres diverses* a été procurée par E. LABROUSSE, Hildesheim, 1964.

F. PUAUX, *Les Précurseurs français de la tolérance au XVIIIe siècle*, Paris, 1881.

F. PILLON, *Année philosophique*, 1896, 1897, 1898, 1899, 1901, 1902.

J. DELVOLVÉ, *Essai sur Pierre Bayle (religion, critique et philosophie positive)*, Paris, 1906.

V. DELBOS, « Fontenelle et Bayle », dans *La Philosophie française*, p. 133, Paris, 1919.

L. LÉVY-BRUHL, « Les tendances générales de Bayle et de Fontenelle », *Revue d'histoire de la philosophie*, I, 1927, p. 50.

P. DIBON, R. H. POPKIN, E. LABROUSSE, etc., *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam-Paris, 1959.

II. – Cf. ci-dessus, DELBOS et LÉVY-BRUHL.
J.-R. CARRÉ, *La Philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, 1932.
FONTENELLE, *De l'origine des fables*, éd. critique par J.-R. CARRÉ, Paris, 1932.
F. GRÉGOIRE, « Le dernier défenseur des Tourbillons, Fontenelle », *Revue d'histoire des sciences*, 1954, p. 220-246.
S. DELORME, « Études sur Fontenelle », *Revue d'histoire des sciences*, 1957, p. 288-309.
Howard ROBINSON, *Bayle, the Sceptic*, New York, 1931.
W. H. BARBER, « Pierre Bayle : Faith and Reason », *The french mind : studies in honour of Gustave Rudler*, p. 109-125, Oxford, 1952.
Benito RATENI, « L'interprêtazione critica del Bayle alla luce degli studi piu recenti », *Rassegna di Filosofia*, I, 3, 1952, p. 239-251 ; et les observations de A. DEREGIBUS, « Intorno ad una rassegna di studi su Pierre Bayle », *Il saggiatore*, III, 2-3, 1953, p. 328-336.
Elisabeth LABROUSSE, *Inventaire de la Correspondance de Pierre Bayle*, Paris, 1960 ; *Pierre Bayle*, I : *Du pays de Foix à la Cité d'Érasme* ; II. *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, 1963-1964 ; « Le paradoxe de l'érudit cartésien, Pierre Bayle », dans *Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe s. et au début du XVIIIe*, Paris, 1967, p. 53-70.

LIVRE CINQUIÈME
Le XVIII[e] siècle

Chapitre premier
Les maîtres du XVIIIe siècle : Newton et Locke

Entre les grands systèmes théologiques de Malebranche, de Leibniz, de Spinoza, et les massives architectures philosophiques de Schelling, de Hegel ou de Comte, le XVIIIe siècle paraît être un moment de relâchement pour l'esprit synthétique et constructeur.

Il a été diversement apprécié : il s'est attiré le dédain des historiens de la philosophie qui, sauf les doctrines de Berkeley, de Hume et de Kant, n'y trouvent que pensées sommaires, décousues, peu originales, faites pour le pamphlet, et trahissant l'esprit de parti ; d'autre part, la violente réaction qui a marqué le début du XIXe siècle a contribué à le faire passer pour un siècle négateur, destructif, critique ; on porte sur lui autant de jugements différents que sur la Révolution française, que l'on considère comme son fruit véritable.

Ce qui marque le XVIIIe siècle à son début, c'est la décadence rapide, puis la chute profonde des grands systèmes qui, sous l'inspiration cartésienne, s'étaient efforcés d'unir la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. Les maîtres du XVIIIe siècle sont Newton et Locke : Newton chez qui la partie substantielle de sa pensée, la *philosophie naturelle* ou physique, n'a qu'un lien fort lâche avec ses doctrines sur les réalités spirituelles auxquelles il est plutôt enclin à croire par mysticisme personnel, qu'à faire d'elles l'objet de méditations méthodiques qui seraient inséparables de sa physique ; Locke, l'auteur d'une philosophie de l'esprit, qui reste sans liaison essentielle avec le développement contemporain des sciences mathématiques et physiques chez Boyle ou chez Newton ; car,

si Locke et surtout quelques-uns de ses successeurs cherchent, on le verra, à établir une certaine affinité entre l'esprit et le monde matériel tel que le représente la théorie de l'attraction, il faut voir là tout autre chose que l'unité méthodique, que Descartes avait prétendu établir entre les diverses parties de la philosophie : en vérité, une simple métaphore qui imagine l'esprit sur le modèle de la nature révélé par Newton, avec l'illusion d'obtenir, dans les sciences de l'esprit, une aussi merveilleuse réussite que dans les sciences de la nature.

Si paradoxale que puisse sembler la chose, cette séparation radicale entre la nature et l'esprit domine la pensée du XVIIIe siècle ; le gouvernement dualiste de Locke et de Newton continue jusqu'au bout à régir les intelligences, sauf les protestations que nous aurons à enregistrer.

I. – La pensée de Newton et sa diffusion

Indiquons, en ses traits essentiels, le changement d'esprit produit par la prodigieuse réussite et par la diffusion de la mécanique céleste de Newton : au début du XVIIIe siècle, une sorte d'orthodoxie cartésienne régnait à peu près dans l'enseignement de tous les pays ; la physique de Rohault était partout répandue. En l'espace de trente années, elle avait partout disparu ; l'Angleterre l'abandonna d'abord ; en Écosse, elle dura jusqu'en 1715 : « Je crois, écrit Reid (24 août 1787) en parlant de James Gregory, professeur à l'Université de Saint-Andrews, qu'il fut le premier professeur de philosophie à enseigner la doctrine de Newton dans une université d'Écosse ; car le système cartésien était le système orthodoxe à cette époque et continua à l'être jusqu'en 1715. » Et Voltaire, qui, avec Maupertuis, fit tant pour répandre l'esprit newtonien en France, considère l'année 1730 comme la date de son succès définitif : « Ce n'est guère, écrit-il en songeant à la philosophie de Descartes, que depuis l'année 1730 qu'on a commencé à revenir en France de cette philosophie chimérique, quand la géométrie et la physique expérimentales ont été plus cultivées. » C'est à cette date que, en dépit de la fidélité de Fontenelle à la discipline cartésienne, les newtoniens s'introduisent à l'Académie des sciences. Plus tard,

en 1773, Holland pouvait écrire de la philosophie de Descartes : « À peine en trouverait-on aujourd'hui des sectateurs. »

La mécanique céleste de Newton est caractérisée par deux traits qui sont précisément l'inverse de ceux que nous avons reconnus dans la physique cartésienne : une extrême précision dans l'application des mathématiques aux phénomènes naturels, qui permet de calculer rigoureusement les grands phénomènes cosmiques (mouvement des planètes, pesanteur, marées) lorsque leurs conditions initiales sont données ; une marge très vaste laissée à l'inexplicable, puisque ces conditions initiales ne sauraient être mathématiquement déduites, mais seulement données par l'expérience. Chez Descartes, au contraire, à une explication mécanique, qui voulait être intégrale, se juxtaposaient, dans les cas particuliers, des descriptions qualitatives de mécanismes, qui n'aboutissaient à aucune prévision. Or, ces deux traits, chez Newton, sont solidaires : le premier d'entre eux dépend de l'invention du calcul des fluxions ; ce calcul, seul langage adéquat de la nouvelle mécanique, exprime non seulement, comme la géométrie analytique, quel est l'état d'une grandeur à un instant donné, mais encore comment elle varie à cet instant en intensité et en direction. Mais, et c'est là le second trait, les conditions qui rendent possible l'application de ce calcul à la réalité physique ne sont pas contenues dans ce calcul lui-même : on peut facilement imaginer telles conditions qui, si elles eussent été réalisées, auraient rendu complètement impossibles l'emploi de ce calcul et la découverte de la loi de l'attraction ; dans les circonstances actuelles, en effet, la position d'une planète par rapport au soleil est telle que l'attraction des autres corps de l'univers sur elle est négligeable par rapport à l'attraction du soleil, si bien que le calcul n'a à considérer que l'attraction réciproque de deux masses ; mais supposons que les causes perturbatrices aient été du même ordre de grandeur que l'attraction solaire, dans ce chaos d'actions réciproques (celui même du monde de Leibniz, où tout dépend de tout), le calcul eût été sans application.

Parmi les conditions initiales, il en est pourtant qui auraient pu être différentes sans que le problème mécanique cessât d'être soluble ; il est indifférent par exemple que la composante tangentielle du mouvement des planètes ait un sens ou le sens opposé.

Ces deux traits sont inséparables : la solution des problèmes de mécanique céleste exige des données mécaniquement inexplicables : en d'autres termes, il n'y a pas chez Newton de cosmogonie, c'est-à-dire une explication scientifique de l'origine des rapports actuels de position et de vitesse des corps célestes : comme dit l'astronome Faye, « Newton est arrêté net devant la constitution d'origine giratoire du système solaire »[1]. Mais comment interpréter cette sorte de place vide laissée par l'explication ? Recourir au hasard est impossible ; si l'on suppose des planètes lancées au hasard dans le champ de gravitation du soleil, il y a une probabilité infiniment petite pour qu'elles prennent leur position et leur mouvement actuels : il faut en venir à la puissance d'un être intelligent qui a donné l'impulsion aux planètes, et qui, pour créer des systèmes solaires isolés, « a placé les étoiles fixes à une distance immense les unes des autres, de peur que ces globes ne tombassent les uns sur les autres par la force de leur gravité »[2].

La mécanique de Newton est liée chez lui à une théologie : son Dieu est un géomètre et un architecte qui a su combiner les matériaux du système de telle manière qu'un état d'équilibre stable et un mouvement continu et périodique en résultent. Il est aisé de voir combien cette liaison est précaire et peu solide : tandis qu'un Voltaire l'acceptera et en fera le fondement de sa religion naturelle, beaucoup de newtoniens essayeront de restreindre la marge de ce qui est mécaniquement inexplicable : nous trouverons, au cours de notre étude, des cosmogonies newtoniennes c'est-à-dire des solutions d'un problème déclaré insoluble par Newton : comment des particules animées d'un mouvement quelconque et soumises à la seule loi de l'attraction newtonienne se grouperont-elles nécessairement en un système comme le système solaire ? C'est l'objet de Kant et celui de Laplace ; celui-ci a bien montré comment le mouvement inauguré par Newton ne pouvait s'arrêter au point où son auteur avait pensé le fixer : « Je ne puis, dit-il, m'empêcher d'observer combien Newton s'est écarté sur ce point (l'arrangement des planètes) de la méthode dont il a fait ailleurs de si heureuses applications. [...] Cet arrangement des planètes ne peut-il pas être lui-même

1. Cité par BUSCO, *Les Cosmogonies modernes*, p. 52, Paris, 1924.
2. Léon BLOCH, *La Philosophie de Newton*, p. 502 *sq.*, Paris, 1908.

un effet des lois du mouvement, et la suprême intelligence que Newton fait intervenir ne peut-elle pas l'avoir fait dépendre d'un phénomène plus général ? Tel est, suivant nos conjectures, celui d'une matière éparse en amas divers dans l'immensité des cieux. [...] Parcourons l'histoire des progrès de l'esprit humain et de ses erreurs, nous y verrons les causes finales reculées constamment aux bornes de ses connaissances. »[3]

Donc, beaucoup acceptent la physique de Newton en rejetant sa métaphysique. De plus, dans sa physique même, on trouve un type d'intelligibilité assez différent du type cartésien. Expliquer un phénomène, pour Descartes, c'est imaginer la structure mécanique dont il est le résultat ; un pareil mode d'explication risque d'amener plusieurs solutions possibles, puisqu'un même résultat peut être obtenu avec des mécanismes fort différents. Newton a déclaré, de façon répétée, que toutes les « hypothèses » des cartésiens, c'est-à-dire les structures mécaniques imaginées pour rendre raison des phénomènes, devaient être évitées dans la philosophie expérimentale. *Non fingo hypotheses*, c'est-à-dire je n'invente aucune de ces causes qui, sans doute, peuvent rendre raison des phénomènes, mais qui sont seulement vraisemblables. Newton n'admet d'autre cause que celle qui peut être « déduite des phénomènes eux-mêmes ».

On sait que, en énonçant la loi de la gravitation universelle, Newton ne pensait pas du tout être arrivé à la cause dernière des phénomènes qu'elle explique : il montrait seulement que c'est selon une même loi que les corps pesants sont attirés vers le centre de la terre, que les masses liquides des mers sont attirées vers la lune dans les marées, que la lune est attirée vers la terre et les planètes vers le soleil ; la preuve de cette identité de loi repose uniquement sur des mesures expérimentales : par exemple la thèse de Newton se trouve démontrée, si, calculant, d'après les lois de Galilée, le mouvement dont serait animé un corps grave placé à la distance de la lune, on trouve que ce mouvement est précisément celui de la lune (dans les éléments de ce calcul entre la longueur du degré du méridien terrestre ; et l'on sait comment Newton, ayant accepté une fausse estimation de cette longueur, faillit abandonner sa théorie, qui se trouva au contraire complète-

3. Cité par BUSCO, *Les Cosmogonies modernes*, p. 52.

ment confirmée par une mesure plus exacte, faite plus tard) : c'est par analogie avec la pesanteur terrestre qu'il donne le nom de gravitation ou d'attraction à la cause inconnue de tous ces phénomènes. Mais il y voyait si peu la cause des phénomènes, qu'il pose au contraire, en principe inattaquable, que toute action à distance est impossible ; principe qui s'applique à Dieu lui-même, ce qui amène Newton à déclarer que Dieu est présent en tous les points de l'espace, et que, comme cette présence est celle d'un être actif et intelligent, l'espace est le *sensorium* de Dieu. On ne pourra donc expliquer à son tour la gravitation que par une action de choc et de contact ; mais les phénomènes ne sont pas assez connus pour que cette action puisse en être déduite : c'est donc tout à fait en marge de sa philosophie expérimentale et à titre d'exemple qu'il suppose un éther dans lequel baignerait la matière et dont les propriétés rendraient compte, par l'impulsion, des phénomènes de gravitation.

Mais cette suggestion du maître ne fut nullement suivie : « Ses désirs, écrit d'Alembert en 1751 dans le *Discours sur l'Encyclopédie*, n'ont point été remplis et ne le seront peut-être de longtemps. » On tendait au contraire à considérer l'œuvre de Newton comme entièrement achevée par la découverte de l'attraction et à faire de celle-ci une propriété irréductible de la matière, au même titre que l'étendue ou l'impénétrabilité ; c'est évidemment l'interprétation qui a la faveur de d'Alembert, qui répond à ceux qui accusaient Newton d'avoir introduit des qualités occultes : « Quel mal aurait-il fait à la philosophie, en nous donnant lieu de penser que la matière peut avoir des propriétés que nous ne lui soupçonnions pas, et en nous désabusant de la confiance ridicule où nous sommes de les connaître toutes ? » C'est juste l'inverse de l'esprit cartésien : Descartes part d'une idée claire et distincte qui lui fait connaître intuitivement l'essence de la matière, et à laquelle on ne peut rien ajouter ; c'est en « consultant » cette idée qu'on voit les propriétés qui conviennent à la matière. Les newtoniens trouvaient chez leur maître une règle bien différente pour déterminer les propriétés universelles de la matière : « Les qualités des corps qui ne peuvent ni augmenter ni diminuer, dit la quatrième des *Regulae philosophandi*, et qui appartiennent à tous les corps sur lesquels il est permis d'expérimenter, doivent être tenues pour des qualités de tous les

corps » ; l'expérience et l'induction seules décident. Cette règle de Newton est entièrement confirmée par les réflexions de l'*Essai* de Locke sur la substance : lui aussi, il admet que la substance ne nous est connue que par un amas de propriétés que l'expérience seule nous montre fixement liées ensemble. Il est alors permis et même ordonné d'attribuer à la matière l'attraction, dont Newton a montré que les coefficients sont les mêmes, quels que soient les corps considérés ; c'est donc la mesure qui, seule, nous assure de cette identité d'une qualité : « Les premiers ressorts que la nature emploie, dit Voltaire, ne sont pas à notre portée quand ils ne sont pas soumis au calcul. »

L'attraction est donc, pour les newtoniens, une propriété incontestable de la matière, bien qu'on n'en puisse rendre raison ; Voltaire est l'interprète d'une opinion très répandue, en disant que la physique consiste, partant du très petit nombre de propriétés de la matière que nous donnent les sens, à découvrir par le raisonnement de nouveaux attributs tels que l'attraction : « Plus j'y réfléchis, dit-il, plus je suis surpris qu'on craigne de reconnaître un nouveau principe, une nouvelle propriété dans la matière. Elle en a peut-être à l'infini ; rien ne se ressemble dans la nature. »[4]

Par ce biais encore, la philosophie de la nature s'affranchit de la philosophie de l'esprit ; les données primitives avec lesquelles on interprète la nature sont des données de l'expérience, impénétrables à l'esprit, dont on ne peut trouver la raison. Nous verrons la série de difficultés qui sont nées de cet empirisme au cours du siècle.

Par son côté philosophique, la science de Newton nous laisse en somme dans une grande incertitude : son mécanisme peut nous orienter aussi bien vers la théologie que vers le matérialisme ; le point où s'arrête l'explication n'est pas nettement marqué, ni si l'esprit peut aller plus loin que les qualités opaques données à l'expérience ; il y a un contraste surprenant entre la précision des résultats et le peu de fermeté des principes : ce contraste sera le thème sous-jacent d'une bonne partie de la philosophie au XVIIIe siècle.

4. *Philosophie de Newton*, 2e partie.

II. – Diffusion des idées de Locke

« On peut dire, écrit d'Alembert dans le *Discours sur l'Encyclopédie*, que Locke créa la métaphysique, à peu près comme Newton avait créé la physique. » Le mot *métaphysique* est employé ici, comme souvent au XVIIIe siècle, pour désigner l'objet de l'*Essai* de Locke, c'est-à-dire l'étude de l'entendement humain, de ses pouvoirs et de ses limites : on se rappelle que, dans l'*Essai*, Locke parlait, à propos de l'entendement, des objets propres à la métaphysique, l'idée d'infini, la question de la liberté, la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu et du monde extérieur ; mais ces sujets sont traités moins pour eux-mêmes qu'avec le désir de déterminer jusqu'où va l'esprit humain en des questions de ce genre : « L'objet de la métaphysique, dit le P. Buffier (1661-1737), est de faire une analyse si exacte des objets de l'esprit que l'on pense sur toutes choses avec la plus grande exactitude et la plus grande précision qui se puisse. »[5]

La diffusion des idées de Locke sur le continent est déjà fort grande dès le début du XVIIIe siècle ; l'*Abrégé de l'Essai* publié par Leclerc (1688), la traduction de Coste (1700), avec ses nombreuses éditions, la traduction de l'Abrégé anglais de Wynne, publiée par Basset (1720), répandent largement l'œuvre originale ; les journaux savants en parlent, les *Nouvelles de la République des lettres* (août 1700), les *Mémoires de Trévoux* (juin 1701), l'*Histoire des ouvrages des savants* (juillet 1701), les *Nouvelles de la République des lettres* (février 1705), la *Bibliothèque choisie* (vol. VI, 1705). Bien avant Voltaire, le P. Buffier écrit, en 1717, dans son *Traité des premières vérités* : « La métaphysique de Locke a fait revenir une partie de l'Europe de certaines illusions travesties en systèmes », entendez les systèmes de Descartes et de Malebranche qui sont à celui de Locke comme le roman à l'histoire. Les *Lettres philosophiques* (1734), que Voltaire rapporta de son séjour en Angleterre (1726-1729), consacrèrent un succès déjà établi.

5. *Éléments de métaphysique*, éd. Bouillier, p. 260.

BIBLIOGRAPHIE

ROSENBERGER, *Isaac Newton und seine physikalische Principien*, Leipzig, 1895.
Léon BLOCH, *La Philosophie de Newton*, Paris, 1908.
André LALANDE, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, p. 140-145, Paris, 1929.
L. MORNET, *Les Sciences de la nature au XVIIIe siècle*, 1911.
G. LANSON, « Le rôle de l'expérience dans la philosophie du XVIIIe siècle en France », *Revue du mois*, avril 1910.
E. FAGUET, *Le XVIIIe siècle*, 1890.
Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932. Trad. fr., 1966.
A. LE FLAMENC, *Les Utopies prérévolutionnaires et la philosophie du XVIIIe siècle*, Paris, 1934.
P. HAZARD, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, 1935 ; *La Pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing*, 2 vol., plus 1 vol. de notes, Paris, 1946.
M. H. CARRÉ, *Phases of thought in England*, Oxford, 1949 (de la p. 225 à la fin).
P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, t. II : *Le XVIIIe siècle*, Paris, 1954.
A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'Univers infini*, Paris, 1962 ; – *Newtonian Studies*, Cambridge, 1965.
Charles C. GILLESPIE, *The edge of objectivity, an essay in the history of scientific Ideas*, Princeton, 1960.
R. MAUZI, *L'Idée du bonheur au XVIIIe siècle*, Paris, 1960.
L'Enseignement et la diffusion des sciences en France au XVIIIe siècle, Paris, 1960.

Chapitre II
Première période (1700-1740) :
Le déisme et la morale du sentiment

C'est dans l'absolu que le rationalisme du XVIIe siècle a cherché à fonder les règles de la pensée et de l'action : la raison cartésienne cherche de « vraies natures » dont l'immutabilité est garantie par Dieu lui-même ; c'est en Dieu que Malebranche voit les idées ; et les principes de la connaissance sont, chez Leibniz, les principes mêmes de l'action divine : ce rationalisme garde donc l'idée que la règle de penser, comme la règle d'agir, est transcendante à l'individu ; aussi admet-il l'apriorisme ou l'innéité, ne voulant pas faire dépendre ces règles du hasard et des rencontres de l'expérience individuelle.

Le rationalisme du XVIIIe siècle est bien différent : beaucoup de critiques littéraires le rapportent à Descartes, sous prétexte que celui-ci a, le premier, affirmé les droits de la pensée contre l'autorité ; on verra combien ils ont tort. On cherche maintenant les règles du penser et de l'agir au cœur même de sa propre expérience et de son propre raisonnement, qui sont les juges en dernier appel et n'ont pas besoin d'autres garants : c'est par ses propres efforts que l'homme doit se débrouiller au milieu du chaos, et organiser sa science et son action. Il est vrai que beaucoup des penseurs de cette époque sont portés à trouver, dans cette expérience, un principe d'ordre, une réalité bienveillante qui aide leurs efforts ou les rend possibles, que cette réalité soit nature ou Dieu, qu'elle se manifeste dans la régularité des choses extérieures ou dans les tendances les plus profondes dont nous sommes doués : et il y a un curieux contraste entre la débauche de finalisme

du siècle incroyant et la réserve avec laquelle le siècle croyant traitait des desseins de Dieu. Mais ce finalisme n'est pas du tout un principe rationnel ; c'est plutôt une sorte de complicité divine ; et c'est pourquoi le Dieu qui en est le support peut s'effacer jusqu'à devenir, dans les systèmes matérialistes, simple nature, notre nature même. Du côté du transcendant, que ce transcendant soit une autorité extérieure comme celle de l'Église ou du roi, ou bien une autorité intérieure comme celle des idées innées, on ne veut plus voir qu'arbitraire, invention humaine qui n'est justifiée que par des raisons trop humaines, la ruse des prêtres et des politiques, les préjugés philosophiques : on pense trouver la vraie généralité, la règle, en allant précisément dans le sens opposé, vers la nature, telle qu'elle se présente à une observation sans préjugés ; Dieu lui-même, selon lord Bolingroke, est une sorte de monarque à l'anglaise qui agit toujours selon la convenance qui résulte de la nature des choses : il est limité par les règles que sa sagesse infinie prescrit à son pouvoir infini[1]. De cet état d'esprit, le déisme et la morale du sentiment nous fournissent des exemples remarquables.

I. – Le déisme

Fénelon a décrit avec précision la portée et la nature du mouvement déiste qui, dans les premières générations du XVIIIe siècle, en Angleterre et en France surtout, eut une telle importance : « La grande mode des libertins de notre temps n'est point de suivre le système de Spinoza. Ils se font honneur de reconnaître un Dieu créateur, dont la sagesse saute aux yeux dans ses ouvrages ; mais, selon eux, ce Dieu ne serait ni bon ni sage, s'il avait donné à l'homme le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir de pécher, de s'égarer de sa fin dernière, de renverser l'ordre et de se perdre éternellement. [...] Suivant ce système, en ôtant toute réelle liberté, on se débarrasse de tout mérite, de tout blâme et de tout enfer, on admire Dieu sans le craindre, et on vit sans remords au gré de ses passions. »[2] À lire ces paroles, en laissant de côté la nuance de

1. *Lettres sur l'esprit de patriotisme*, trad. fr., Londres, 1750, p. 90.
2. *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, Lettre V.

blâme de l'évêque pour le nouvel esprit, il est clair qu'il s'introduit ici une conception de l'homme tout à fait incompatible avec la foi chrétienne : on découvre dans la nature le Dieu architecte qui produit et maintient dans l'univers un ordre admirable ; on refuse d'admettre le Dieu du drame chrétien, ce Dieu qui a laissé à Adam le « pouvoir de pécher et de *renverser l'ordre* ». Dieu est dans la nature et non plus dans l'histoire ; il est dans les merveilles qu'analysent naturalistes et biologistes et non plus dans le for intérieur, avec les sentiments de péché, de déchéance ou de grâce qui accompagnent sa présence ; il laisse à l'homme le soin de sa propre destinée.

C'est ainsi que l'évêque anglican Gastrell définit le déiste en faisant ressortir la morale nouvelle par laquelle il remplace celle du for intérieur : « Le déiste est celui qui, admettant un Dieu, nie la Providence ou du moins la restreint de telle sorte qu'il exclut toute révélation et ne se croit obligé au devoir que pour des raisons d'intérêt public ou particulier, sans la considération d'une autre vie. »[3]

La situation pouvait paraître d'autant plus grave aux défenseurs de la foi qu'il n'y a plus personne parmi eux pour opposer aux prétentions de la raison un pur et simple fidéisme : tous sont partisans d'une *religion naturelle* dont les dogmes sont démontrés par la raison ; la question entre eux et leurs adversaires est de savoir si, comme ils le croient, la religion naturelle conduit d'elle-même à la religion révélée. Gastrell, par exemple, pose en thèse que, si le déiste n'est pas, au fond, ennemi de la religion naturelle, il est impossible, en pays chrétien, qu'il n'admette pas la religion révélée. Un Samuel Clarke qui représente parfaitement cet esprit ne se contente pas, comme les rationalistes du XVIIe siècle, d'exposer par elles-mêmes les vérités rationnelles concernant Dieu et l'âme, quitte à voir ensuite si elles s'accorderont avec la révélation ; il est sans cesse sur les frontières de la raison et de la foi, et, malgré l'apparente rigueur de ses démonstrations, il s'efforce d'effacer le plus possible ces frontières.

Il s'ensuit cette situation tout à fait singulière que, en Angleterre surtout, déistes et orthodoxes usent des mêmes armes, ou plutôt, que les déistes n'ont qu'à puiser chez leurs

3. *Certitude et nécessité d'une révélation*, traduit par BURNET, dans *Défense de la religion tant naturelle que révélée*, La Haye, 1738, t. I, p. 506.

adversaires. C'est un théologien orthodoxe, Sherlock, qui dit dans un sermon en 1705 : « La religion de l'Évangile est la vraie religion originaire de la raison et de la nature ; ses préceptes nous font connaître cette religion originaire qui est aussi ancienne que la création. » Ces mots qui sont en si complet accord avec le *Christianisme raisonnable* de Locke énoncent une de ces idées qui seront un thème favori de tous les déistes au XVIIIe siècle. Ils se feront un jeu d'opposer la simplicité, le naturel de la morale de Jésus aux superstructures théologiques d'où devaient naître pour l'humanité tant de conflits, parfois si sanglants, mais en tout cas insolubles. Nous en avons déjà eu un exemple chez Toland (p. 258), avec son christianisme primitif, uniquement raisonnable, sans tradition ni prêtre. Même thème dans le *Véritable évangile de Jésus-Christ* (1738), de Thomas Chubb, qui fait de l'enseignement de Jésus un enseignement des vérités fondamentales, comme celui de Socrate, ou dans le *Philosophe moral* (1737-1741), de Thomas Morgan, qui cherche dans le christianisme primitif la véritable religion.

D'une manière générale, malgré son rationalisme, nous trouvons une extraordinaire affinité entre ce déisme anglais et les livres saints ; bien que proclamant la complète rationalité des doctrines qui y sont enseignées, ces hommes dont plusieurs sont des érudits ou des clergymen semblent ne pouvoir se passer de la révélation que ces livres apportent. De là, le caractère ambigu de ces personnages et de leurs pensées. Voici par exemple le plus célèbre des déistes, Matthew Tindal (1656-1733), qui a une haute situation dans le clergé national ; à la fin d'une longue vie, consacrée à la défense des droits de l'Église dans ses rapports avec l'État, il publie un ouvrage dont le titre est emprunté à une phrase de Sherlock, citée plus haut : *Le christianisme aussi ancien que la création, ou l'Évangile comme un renouvellement de la religion naturelle* (*Christianism as old as the creation ; or the Gospel a republication of the religion of nature,* 1730) ; or, dans cet ouvrage où il reprend à son compte tous les arguments de Clarke et de Wollaston, il conclut, comparant la religion naturelle à l'Évangile : « La religion naturelle et la révélation extérieure se correspondent exactement l'une à l'autre, sans autre différence entre elles que la manière dont elles sont communiquées. » N'est-il pas évident que cette seule différence devait rendre complètement inutile toute révélation, avec la tradition historique qui en est la suite ? Si

Tindal ne tire pas cette conclusion, que suggère tout son livre, c'est par une évidente inconséquence. Voici, d'autre part, un des grands ennemis du clergé anglican, Thomas Woolston (1669-1731), qui aime mieux interpréter allégoriquement les récits miraculeux de l'Évangile, et y voir de pures vérités de raison, qu'abandonner complètement le texte sacré.

Cette sorte de confusion entre la connaissance philosophique et la révélation en était venue à un point où le seul moyen d'affranchir la religion était de démontrer que la religion révélée pouvait produire tous ses bienfaits en l'absence des motifs d'agir que nous propose la raison. Tel a été le but de William Warburton (1698-1779), qui fut en 1750 évêque de Gloucester : dans sa *Légation divine de Moïse, démontrée sur les principes des déistes* (*The divine legatio of Moses, demonstrated on the principles of a religious deist,* 1737-1741), il montra qu'une des vérités rationnelles, conçue par les déistes comme essentielle aux religions mosaïque et chrétienne, une vérité sur laquelle se fonde la morale, à savoir l'immortalité de l'âme, n'est pas enseignée par Moïse à son peuple. Qu'en conclure sinon que Dieu lui a donné un appui surnaturel et l'a rendu capable de se passer des moyens nécessaires aux législateurs qui n'usent que de la raison ?

William Butler, évêque de Durham en 1750, procéda tout autrement dans l'*Analogie de la religion, naturelle et révélée, avec la constitution et le cours de la nature* (*The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature,* 1736), pour apaiser le conflit. Il s'adresse à des adversaires, les déistes, qui sont supposés admettre que le système de la nature a Dieu pour auteur : puis il entreprend de démontrer que les difficultés qu'offre cette supposition sont de même espèce et tout aussi fortes que celles que l'on oppose à la religion, naturelle ou révélée, qui affirme que la providence de Dieu s'exerce sur l'homme ; s'il y a les mêmes difficultés, il y a donc les mêmes présomptions des deux côtés, et cela en faisant abstraction des preuves spéciales de la religion. Donnons un exemple caractéristique de sa méthode : le déterminisme ou fatalisme, supposé vrai, sera une objection d'égale valeur contre le déisme et contre la religion ; et l'objection se résoudra de la même manière : car on ne pourra refuser au déiste l'existence d'une finalité et par conséquent d'une volonté dans la nature ; il faudra seulement dire que cette volonté agit

nécessairement ; mais l'institution, par l'auteur de la nature, d'un système de récompenses et de peines, tel que l'enseigne la religion, ne sera nullement rendue moins probable par la supposition du fatalisme, puisque le discernement moral en nous, qui nous fait attendre, selon les cas, les récompenses et les punitions, est un fait d'expérience, non moins manifeste que la finalité. Dans l'ensemble, l'ouvrage de Butler vise donc à montrer l'équivalence entre la probabilité de la religion, et la probabilité dont nous faisons couramment usage par ailleurs : « Le cours naturel des choses nous met sans cesse dans la nécessité d'agir dans nos affaires temporelles, d'après des preuves semblables à celles qui établissent la vérité de la religion. »[4] La doctrine de Butler transpose un conflit qui était insoluble dans les termes où il avait été posé : il ne s'agit plus maintenant d'une certitude rationnelle absolue et partout égale telle que l'exigeait Clarke, mais d'une détermination des motifs de croire, par comparaison avec les motifs ordinairement admis par les hommes.

La même année que l'œuvre de Butler, paraissaient à Amsterdam les *Lettres sur la religion essentielle à l'homme distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire,* de la Genevoise Marie Huber. Son livre est destiné à donner à la religion un principe certain « que le bon sens adopte dès qu'il se présente » ; il faut donc sacrifier toutes les opinions traditionnelles que nous trouverons contraires à la nature de Dieu ou de l'homme. Pour faire ce choix, Marie Huber suppose un homme qui n'ait pas eu de maître ; en se consultant lui-même, il découvre le premier Être ; puis il est introduit ensuite dans la société, et l'on veut lui faire recevoir la religion chrétienne : l'on reconnaît dans cette supposition le même esprit qui amènera Condillac à l'hypothèse de la statue ; il s'agit d'extraire l'homme de son milieu historique, traditionnel, de le soustraire aux influences qui peuvent troubler le cours naturel de la pensée ; il faut imaginer, comme dit l'auteur, un homme à l'égard de qui « on ne peut employer d'autre autorité que les caractères intrinsèques de vérité que l'on peut reconnaître dans la révélation, sans prévention ». À cet égard, il faudra distinguer dans la révélation des données historiques, que l'on critiquera par les règles ordinaires du témoignage, des vérités claires et indubi-

4. *L'Analogie,* p. 467, trad. fr., Paris, 1821.

tables du sens commun, mais en outre des éléments accessoires, mêlés d'obscurité, tels que ces conseils évangéliques si durs que donne parfois Jésus et qui vont contre les inclinations naturelles de l'homme ; on y trouve enfin des mystères impénétrables, dont beaucoup vont contre notre sens élémentaire de la justice : telle la notion de justice imputée, de rachat, de substitution, qui reporte le mérite et le démérite d'une action sur d'autres que ceux qui l'ont faite. On voit que cet homme sans histoire de Marie Huber ne prendra aussi du christianisme que ce qui est sans histoire : il prétend ne pas rester accablé sous le poids de la tradition. Le déisme n'est que l'aspect d'une tendance générale ; il s'agit, pour l'individu, de trouver tous les éléments de sa vie morale et intellectuelle dans son expérience et son raisonnement.

Ainsi continua pendant de longues années le conflit ; les orthodoxes accusent les déistes d'être des athées déguisés, puisque, selon les premiers, par une série de conséquences logiques, l'affirmation de l'existence de Dieu conduit à la foi ; et les déistes accusent les orthodoxes d'ajouter arbitrairement aux données de la raison. Ce n'est qu'en apparence un conflit spéculatif ; si le déisme paraît être à ses adversaires l'équivalent de l'athéisme, c'est qu'il ne peut remplacer cette religion dont François de la Chambre, un disciple français de Clarke et un grand ennemi des déistes, parle ainsi dans son *Traité de la véritable religion* (1737) : « Rien de plus désirable soit pour les princes, soit pour les sociétés, soit pour les particuliers qui les composent », pour les princes, comme « motif de retenir les peuples dans le devoir », pour les sociétés qui trouvent dans le Dieu vengeur des crimes un excitant à la vertu, pour les particuliers qui trouvent en Dieu un consolateur ; et, si après avoir dit que l'athéisme nie la distinction du bien et du mal, de la Chambre avoue qu'il y a un athéisme qui reconnaît cette distinction et se fait une gloire de suivre ce que la raison lui prescrit, il ajoute que la religion lui donne une force beaucoup plus considérable. Ainsi, là où les déistes parlent raison et liberté de pensée, leurs adversaires leur répondent par police sociale et moyens de gouvernement. Par contrecoup, le déisme et l'athéisme se lient à toutes les réclamations en faveur de la tolérance, à toutes les tendances réformatrices. Le déisme est lié à la fois à l'empirisme et à l'individualisme : le « sentiment intérieur » est précisément le grand ennemi

des orthodoxes, et de la Chambre se méfie, même quand il voit La Bruyère le mettre au service de la religion ; critiquant la preuve de l'existence de Dieu que celui-ci fonde sur le sentiment intérieur, il dit : elle « n'est d'aucune utilité pour prouver l'existence divine à ceux qui la nient, soit parce qu'on ne peut manifester à personne ses sentiments intérieurs, soit parce que le sentiment intérieur d'un particulier n'est pas la règle de celui des autres ». C'est, par avance, la critique de la religion du vicaire savoyard. Mais la remarque peut aussi viser un mouvement parallèle au déisme, lié comme lui à l'empirisme et à l'individualisme, dont nous allons suivre le développement pendant les quarante premières années du siècle.

II. – La morale du sentiment

Pour Hobbes, l'homme est naturellement égoïste, et il ne peut être amené que par une contrainte extérieure à faire des actes vertueux, c'est-à-dire utiles à la société. D'une façon significative, ces deux affirmations sont contestées et critiquées en Angleterre au début du XVIIIe siècle, l'une par Shaftesbury, l'autre par Mandeville.

Nous avons noté déjà (p. 259) le contraste de la pensée de Shaftesbury (1671-1713) avec celle de ses contemporains : il croit à des inclinations sociales naturelles, qui sont, pour chaque espèce animale, dirigées vers le bien de l'espèce ; ces inclinations sont l'œuvre d'une providence qui maintient, par elles, l'harmonie parfaite de l'ordre universel. Et l'homme possède un « sens moral » qui lui fait connaître le bien et le mal.

Hutcheson, professeur à l'Université de Glasgow en 1729, en plusieurs œuvres, surtout dans ses *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu* (*An Inquiry into the original of our ideas of Beauty and Virtue*, 1725), a donné un tour plus systématique aux idées de Shaftesbury, et il n'a pas été non plus sans subir l'influence de Malebranche[5]. Notons, en particulier, ses preuves de l'existence du « sens moral » : il découle pour lui du jugement désintéressé que nous portons sur des actions ou plutôt sur la personne même qui les a

5. Cf. LAIRD, dans *Recherches philosophiques*, III, p. 372.

accomplies ; sans quoi « nous aurions les mêmes sentiments pour un champ fertile que pour un ami généreux [...] ; nous n'admirerions pas plus une personne qui a vécu dans un pays ou un siècle éloignés que nous n'aimons les montagnes du Pérou [...] ; nous aurions la même inclination pour les êtres inanimés que pour ceux qui sont raisonnables ». Ce sens moral n'a aucun fondement religieux ; on a des idées relevées de l'honneur « sans connaître la divinité et sans attendre aucune récompense de sa part » ; sans lui, d'ailleurs, les sanctions divines ne pourraient nous déterminer que comme des contraintes, non comme des obligations. Il ne se réfère pas davantage au bien social ; car nous méprisons un traître à son pays qui est utile au nôtre, et nous estimons un ennemi généreux. Enfin il a bien pour objet une qualité résidant vraiment dans la personne que nous jugeons ; car il est ridicule de penser que la vertu d'autrui soit faite de l'approbation que nous lui donnons. Ajoutons qu'il mérite le nom de *sens*, et qu'il ne présuppose aucune idée innée.

On sait le succès qu'eut au XVIIIe siècle cette foi à la naturelle bienveillance de l'homme pour l'homme. Diderot traduit en 1745 (non sans quelque modification), l'*Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury dont le but est, dit-il, de montrer « que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu et que le bonheur temporel de l'homme est inséparable de la vertu », phrase dont le deuxième membre rend le premier à peu près inutile.

La seconde des thèses de Hobbes est implicitement critiquée dans un ouvrage qui a eu une grande vogue pendant tout le XVIIIe siècle : *La Fable des abeilles, ou vices privés, bienfaits publics* (*The fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits*, 1723, reproduisent une œuvre plus brève de 1705, rééditée en 1714), de Mandeville, un médecin hollandais résidant à Londres : « Supprimez, dit-il, ou restreignez l'égoïsme, la vanité, toutes ces passions que veut détruire la morale, vous portez atteinte à l'industrie et au commerce dont ils sont les moteurs. » Comme l'indique Adam Smith dans l'exposé critique qu'il donne des idées de Mandeville [6], le fond de sa thèse est un rigorisme moral extrême qui, à la manière des cyniques,

6. *Théorie des sentiments moraux*, section VII, partie II, sous le titre : Des systèmes licencieux.

considère comme sensualité tout ce qui s'écarte de la sévérité ascétique, comme luxe, tout ce qui n'est pas de première nécessité ; il voit donc, dans la civilisation industrielle qui se développait autour de lui, le témoignage de passions vicieuses, et il pense que les actes en apparence désintéressés, comme le dévouement d'un Décius à sa patrie, ne peuvent être obtenus que par l'habileté d'un législateur, qui sait exciter la vanité ; la vanité, la plus forte des passions personnelles, qui, lorsque nous agissons pour autrui, surpasse les plaisirs égoïstes que nous devons sacrifier. Mais ce n'est pas ce rigorisme que le XVIII[e] siècle retient de Mandeville : c'est avant tout l'accord parfait entre l'égoïsme naturel et l'utilité sociale.

III. – La philosophie du sens commun : Claude Buffier

Du même état d'esprit nous avons aussi un témoignage déjà fort net dans l'œuvre du P. Buffier, de la compagnie de Jésus, dont Voltaire disait qu'« il y a dans ses traités de métaphysique des morceaux que Locke n'eût pas désavoués ». Cette œuvre n'a guère été mise en évidence qu'à la fin du siècle, lorsque Reid et les philosophes écossais montrèrent en lui un précurseur de leur propre philosophie du sens commun : la traduction anglaise du *Traité des premières vérités* (1717), qui parut en 1780, les accusait même formellement d'avoir plagié Buffier.

On verra plus tard que cette école écossaise est hostile à Locke autant qu'à Descartes, et il est certain que, malgré l'estime sincère de Buffier pour Locke, la pensée centrale de son système est tout à fait étrangère à Locke ; cette pensée, c'est que les vérités premières ne sont pas liées, comme l'aurait voulu Descartes, au sens intime, et que l'affirmation de cette liaison conduit à un scepticisme extravagant dont on ne peut sortir que par des inconséquences : dire en effet que, primitivement, nous ne connaissons que la modification actuelle de notre âme donnée par le sens intime, c'est dire que nous pouvons légitimement douter des choses extérieures, des événements de notre passé et de l'existence des autres hommes, puisque aucune de ces choses ne saurait être l'objet du sens intime ; et c'est une illusion de croire que l'on pourra, en partant de ces modifications, démontrer rationnellement

l'existence de ces choses. La preuve cartésienne de l'existence de Dieu par son idée est un exemple typique de cette illusion ; car « partant de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, de nos pensées, idées ou sentiments », nous ne pourrons aller, comme le veut cette preuve, au-delà de « la perception de nos propres pensées ».

Tous les problèmes insolubles qui sont issus de ce faux pas initial du doute méthodique sont donc de faux problèmes : il y a des vérités concernant les existences hors de nous (appelées « vérités externes ») qui sont « premières » au même titre que le sens intime : par exemple la réalité du monde extérieur ou des autres hommes. Car les vérités premières du P. Buffier ne sont nullement ces notions communes, que Descartes (cf. *Principes*, I, 49) utilisait dans ses raisonnements, telles que : le tout est plus grand que la partie, simple vérité logique ou « interne », pure liaison d'idées dont on ne déduira jamais des existences. Les vérités premières posent des existences hors de nous.

La faculté qui perçoit ces vérités est le « sens commun » : il ne s'agit pas ici d'idées innées, mais « d'une simple disposition à penser de telle manière en telle conjoncture », par exemple à affirmer, lorsque nous sentons, que des objets extérieurs existent. Le sens commun est la même chose que la nature, puisque « c'est la nature et le sentiment de la nature que nous devons reconnaître pour la source et l'origine de toutes les vérités de principe » ; on ne peut imaginer que la nature nous guide mal, et le seul rôle du philosophe est de débarrasser le sens commun de l'obscurité répandue soit par « ceux qui ne sont pas familiarisés avec les objets au-dessus des sens et des idées populaires », soit par les « savants, qui méconnaissent les vérités les plus importantes ». Comment en serait-il autrement, quand « la curiosité outrée, la vanité, l'esprit de parti, la suite brillante d'un grand nombre de conséquences [...] font disparaître à leurs yeux la fausseté de leur principe » ?

Quand aux objections ressassées des sceptiques sur la réalité du monde extérieur, Buffier en fait bon marché en répliquant que, si les données des sens ne sont pas assez sûres « pour nous procurer une science de pure curiosité », elles suffisent « pour nous conduire dans l'usage de la vie » ; l'apparence des sens est en général conforme à la vérité, s'il s'agit

des besoins ordinaires de la vie ; dans le cas contraire, la réflexion la corrige facilement.

Buffier est un théologien, et il faut signaler la liaison intime qu'il établit entre la philosophie du sens commun et les vérités religieuses. « Pour ménager certains esprits, écrit-il à la fin de l'avertissement, je me suis exactement renfermé dans la sphère purement philosophique ; mais on trouve qu'elle suffit pour conduire aux principes les plus solides de religion. » Lisons, en effet, la fin de la première partie sur la certitude du témoignage des sens (ch. XIV à XVIII) et sur la certitude de l'autorité humaine (ch. XIX à XXIV) ; voyons en particulier, sur le deuxième point, sa discussion de l'opinion de Locke, où il le réprimande d'avoir dit que l'argument d'autorité n'arrivait qu'à des conclusions probables, alors que, dans certains cas, sur des questions de fait, il équivaut à la certitude, où il lui reproche aussi d'avoir dit que la vraisemblance d'un témoignage s'affaiblit en raison du nombre d'intermédiaires par lequel il est transmis, ce qui est faux quand tous les témoins sont également dignes de foi ; il est clair qu'il s'agit ici d'établir sur les premières vérités du sens commun l'autorité de la tradition catholique, c'est-à-dire d'un témoignage qui se ramène finalement à la perception directe des actes et des paroles de Jésus : l'apologétique n'a qu'à gagner à revenir de la philosophie cartésienne au sens commun.

C'est au IIe livre du *Traité* que Buffier suit surtout Locke, dans son analyse des idées d'essence, d'infini, d'identité, de durée, de substance, de liberté, et c'est avec lui qu'il condamne les prétentions des cartésiens à résoudre le problème de l'origine des idées, du rapport de l'âme et du corps, et qu'il se déclare en particulier hostile à toute explication physiologique des facultés. « C'est peut-être le fruit le plus solide de la métaphysique, conclut-il, de nous faire bien connaître les bornes de notre esprit, et la vanité de tant de philosophes anciens et modernes. »

BIBLIOGRAPHIE

G. LANSON, « La transformation des idées morales et la naissance des morales rationnelles de 1689 à 1715 », *Revue du mois*, janvier 1910 ; « Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique avant 1750 », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1912.

I. – G. LYON, *L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle*, 1888.
L. CARRAU, *La Philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, 1888.
Ch. BARTHOLMÈS, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, Strasbourg, 1855.
A. LEFÈVRE, « Butlers view of conscience and obligation », *The Philosophical Review*, 1900.
E. LEROUX et A.-L. LEROY, *La Philosophie anglaise classique*, Paris, 1951.

II. – J. MACKINTOSH, *On the progress of ethical philosophy, chiefly during the XVII and the XVIII centuries*, Edimbourg, 1872.
R. L. BRETT, *The third Earl of Shaftesbury*, Londres, 1951.
Dorothy B. SCHLEGEL, *Schaftesbury and the french Deists*, Chapel Hill, N. C., 1956.
A. LEROY, *La Critique et la religion chez David Hume*, p. 1-203, Paris, 1929.
HUTCHESON, *Works*, 5 vol., Glasgow, 1772.
W. R. SCOTT, *F. Hutcheson, his life, teaching and position in the history of philosophy*, Londres, 1900.
A. ESPINAS, « La philosophie en Écosse au XVIIIe siècle : Hutcheson, Adam Smith, Hume », *Revue philosophique*, XI, 1881.

III. – F. K. MONTGOMERY, *La Vie et l'œuvre du P. Buffier*, 1930.
SHAFTESBURY, *Lettre sur l'enthousiasme*, trad. et comm. par A. LEROY, 1930.

Chapitre III
Première période (1700-1740) *(suite)* : Berkeley

George Berkeley (1685-1753), né à Dysert, est un Irlandais d'origine anglaise ; il fut élève de Trinity College, à Dublin, en 1700 ; il y est maître ès arts et fellow en 1707 ; il entre dans les ordres, et il est chargé de l'enseignement du grec, de l'hébreu, de la théologie. Peu de philosophes ont été plus précoces et ont eu une doctrine plus rapidement fixée ; son *Traité sur les principes de la connaissance humaine,* publié en 1710, en contient déjà tous les traits, et dès l'année précédente, l'*Essai d'une nouvelle théorie de la vision* en avait fait connaître un des aspects ; son livre de notes, le *Commonplace Book,* écrit entre 1702 et 1710, nous la montre en formation ; les *Dialogues entre Hylas et Philonous,* publiés en 1713, en donnent un nouvel exposé, qui s'adresse à un très large public ; Berkeley prétendait en effet, par le redressement des erreurs philosophiques qu'il combattait, rénover les sentiments moraux et religieux et venir à bout de la secte des libres penseurs ; pendant son séjour à Londres, il attaque directement, dans ses articles de *The Guardian* (1713), Arthur Collins, un des libres penseurs les plus connus. Les années suivantes (1713-1720) sont occupées par des voyages en France, peut-être en Espagne, et surtout en Italie et en Sicile où il s'intéressa autant à la géologie et à la géographie qu'à l'archéologie. C'est, en France, à Lyon, pendant son retour en Angleterre, qu'il écrivit le *De Motu* (1720) où il attaque la physique de Newton. En 1723, il était depuis deux ans doyen de Derry en Irlande, lorsqu'il hérita de la fortune d'Esther Vanhomrigh : il eut immédiatement la pensée de l'utiliser pour propager la civilisation et la pensée

chrétiennes dans les possessions américaines de l'Angleterre et il fit connaître au public son intention de fonder un collège dans les Bermudes ; sur la promesse d'un important subside du gouvernement de Robert Walpole, il partit en 1728, et il séjourna à Rhode-Island où il attendit vainement ; l'argent ne lui fut pas envoyé, et lui-même devint moins enthousiaste de son projet ; pendant son séjour à Rhode-Island qui dura jusqu'en 1731, il étudia pour la première fois de près les philosophes néo-platoniciens Plotin et Proclus, qui devaient avoir tant d'influence sur ses derniers ouvrages ; il écrivit *Alciphron or the minute philosopher* (1732), qui continue la polémique de *The Guardian* contre la libre pensée ; il y connut Jonathan Edwards qui propagea ses idées en Amérique. À son retour en Angleterre (1732), l'*Alciphron* et la troisième édition de l'*Essai sur la Vision* furent l'occasion d'une polémique avec les mathématiciens, marquée par la *Défense et explication de la Théorie de la Vision* (1733), l'*Analyste* (1734). La même année, il publie une nouvelle édition des *Dialogues* et des *Principes*, contenant de très importantes additions doctrinales. Il est nommé évêque de Cloyne, un diocèse irlandais peuplé surtout de catholiques : le malheureux état de l'Irlande lui donne occasion de s'occuper de questions économiques (*The Querist*, 1735-1737 ; *Lettre sur une banque nationale d'Irlande*, 1737) et morales (*Discours contre la licence et l'irréligion du temps*, 1737) ; en plusieurs occasions (notamment en 1745 pendant la révolte écossaise en faveur des Stuarts), il affirma sa volonté d'entente avec les catholiques (*Lettre aux catholiques romains du diocèse de Cloyne*, 1745 ; *Mot aux sages*, 1749 ; *Maximes de patriotisme*, 1751). Une épidémie survenue en Irlande en 1740 fut pour lui l'occasion d'expérimenter comme remède l'eau de goudron, remède qu'il avait connu à Rhode-Island et où il croit voir la panacée universelle : ce fut le point de départ de sa dernière œuvre philosophique, *Siris ou Réflexions et recherches philosophiques concernant les vertus de l'eau de goudron et divers autres sujets connexes entre eux et naissant l'un de l'autre* (1744), où la recherche des raisons d'efficacité du merveilleux remède l'amène à la métaphysique platonicienne.

I. – Les idées philosophiques du *Commonplace Book*

Le *Commonplace Book* contient quantité de courtes notes destinées surtout à la préparation de l'ouvrage que méditait Berkeley : les *Principes* ; ces notes se réfèrent non seulement au projet de l'Introduction et du premier livre qui ont seuls paru, mais aussi au deuxième, qui devait porter sans doute sur les applications de la doctrine en géométrie et en physique (« ... ce n'est pas mon intention, écrit-il, de donner une métaphysique tout à fait à la manière scolastique, mais je voudrais l'adapter en une certaine mesure aux sciences pour montrer comment elle peut être utile en optique, géométrie, etc. »), et au troisième qui devait traiter de la morale. Nous n'avons donc dans les *Principes* (comme dans les *Dialogues*), que la partie élémentaire de la doctrine ; le *De Motu* remplace à certains égards le deuxième livre, et l'*Alciphron*, le troisième ; mais jamais en somme, Berkeley n'a entièrement exécuté son projet de jeunesse : d'autant plus intéressant est le *Commonplace Book* qui, dans ses réflexions rapides, dont beaucoup n'ont pas été employées, nous en montre l'ampleur et la portée. La dernière note en indique ainsi le but : « Le tout dirigé vers la pratique et la moralité, – comme cela ressort d'abord de la démonstration de la proximité et de la toute présence de Dieu, en second lieu du rejet du travail superflu dans les sciences, etc. »

Rien de semblable, pourtant, chez lui, à la lourde machine de guerre qu'employaient Clarke et ses pareils au profit de la bonne cause ; on vit, chez Berkeley, dans une atmosphère heureuse et légère, et sa manière rappelle, avec moins de tension et d'âpreté, celle de Malebranche. Rien de pareil non plus à l'attitude cartésienne, si antinaturelle, de recueillement intérieur, par-delà les sens : « Il est fou, de la part des hommes, de mépriser les sens ; sans eux l'esprit ne peut atteindre aucun savoir, aucune pensée. Toute méditation ou contemplation [...], qui seraient antérieures aux idées reçues de l'extérieur par les sens, sont d'évidentes absurdités » (328). Le fameux *cogito* cartésien est une tautologie (731), ou, s'il veut dire que la connaissance de notre propre existence est antérieure à celle des choses, il est contraire à la vérité (537). La prétendue

spiritualité des mathématiques n'est pour lui qu'une illusion : « La folie des mathématiciens est de ne pas juger des perceptions sensibles à l'aide des sens : nous avons reçu la raison pour un plus noble emploi » (370).

Ces prétendues réalités fixes que pense atteindre le géomètre, Berkeley nous les fait voir changeantes, modifiées de toute manière, mêlées au flux de la conscience : si le temps a cette mesure fixe que supposent les physiciens, « pourquoi est-il plus lent dans la douleur que dans le plaisir » (7) ? Et « au cas où l'on admet dans l'être éternel une succession d'idées, on peut se demander si, pour Dieu, un jour n'apparaît pas comme un millier d'années, plutôt qu'un millier d'années comme un jour » ? Le temps est une sensation, et il est uniquement dans l'esprit. Mais il en est de même de l'espace : une ligne est, pour la vue, chose qui change avec notre position, ce qui devrait, selon Berkeley, fort embarrasser les mathématiciens pour définir des notions aussi simples que l'égalité de deux droites ; ce sont, pour la vue, deux droites qui tombent sous le même angle visuel, ce qu'ils ne veulent pas ; mais on ne peut en appeler au tact, puisque nous ne pouvons toucher ces lignes sans largeur, ces surfaces sans épaisseur qu'imagine le mathématicien. Dira-t-on « que le pur entendement doit être ici le juge ? Il faut répondre que lignes et triangles ne sont pas l'œuvre de l'esprit » (521).

La spiritualité berkeleyenne n'est donc pas celle d'un Platon, ni d'un Descartes trouvant dans les mathématiques un échelon vers l'intelligible. Comment en serait-il autrement chez celui qui a écrit : « Vaine est la distinction (affirmée par Locke) entre le monde spirituel et le monde matériel » (528). Nulle nécessité de passer de l'un à l'autre, nulle dialectique puisque l'opposition n'existe pas. C'est pourquoi Berkeley reproche à Locke sa distinction entre les idées de sensation et les idées de réflexion. « Existe-t-il une réelle différence entre les idées de la pensée, et les idées de la sensation, par exemple entre perception, d'une part, blanc, noir, doux de l'autre ? Je vous le demande, en quoi peut consister la différence entre la perception de blanc et le blanc ? » (575) Or, cette distinction est « une importante raison pour admettre des substances matérielles » distinctes des choses spirituelles (599) ; si l'on ne supposait « que la perception est quelque chose de distinct de l'idée perçue, – qu'elle est une idée de

la réflexion, tandis que la chose perçue est une idée de la sensation », à quoi bon poser la distinction des deux mondes ?

L'esprit n'a donc pas à se conquérir en se séparant, en s'isolant ; car rien n'existe que lui, à condition de le considérer dans sa réalité concrète, comme personne agissante et voulante. « Rien n'existe proprement que des personnes, c'est-à-dire des choses conscientes : toutes les autres choses sont moins des existences que des modes d'existence des personnes. » (24)

La tâche de Berkeley sera donc avant tout de montrer que les obstacles dressés par les philosophes devant l'esprit, ces réalités opaques et impénétrables, sont apparents. L'*Essai* de Locke commençait par de prudentes réserves sur les limites de nos facultés, sur notre ignorance définitive de l'essence intime des choses ; les *Principes* de Berkeley commencent par l'assurance que ces limites et cette ignorance ne tiennent qu'au mauvais usage de nos facultés : « Nous avons commencé par soulever la poussière, et ensuite nous nous sommes plaints de n'y pas voir » (*Principes*, § 3).

II. – La *Théorie de la vision*

Ne suffit-il pas pourtant d'ouvrir les yeux pour saisir, par la vue, des objets extérieurs, des choses matérielles, d'une certaine grandeur, séparées par des distances déterminées, constituant un monde tout à fait étranger à l'esprit ? À cette objection préliminaire, Berkeley répond par sa *Nouvelle théorie de la vision.* L'erreur de l'objection, c'est de croire que nous *voyons* les distances, les grandeurs, et les déplacements ou rapports de situation ; nous ne *voyons* pas les distances ; car un point, à quelque distance qu'il soit, pourra toujours se projeter en un même point de la rétine ; nous ne voyons pas les grandeurs ; car on ne pourrait estimer les grandeurs relatives des objets que grâce à la connaissance de leur éloignement, connaissance que nous n'avons pas ; enfin nous ne voyons pas les déplacements, puisqu'ils ne consistent qu'en des changements de rapports de distance.

Cette théorie efface donc la distinction, traditionnelle depuis Aristote, entre sensibles propres, tels que couleurs, sons, etc., et sensibles communs, tels que grandeur, étendue,

etc. Il n'y a plus, chez Berkeley, que des sensibles propres ; les anciens sensibles communs, ceux qu'étudie le géomètre, sont en réalité propres au tact ; l'objet de la géométrie est l'étendue tactile (§ 139 *sq.*).

Comment donc croyons-nous voir des objets extérieurs, alors que la couleur nous est aussi intime que le plaisir ou la douleur ? C'est que nous apprenons par l'expérience que les infinis changements de nuance de la lumière et des couleurs correspondent à des changements de distance ; essayons de nous supposer sans cette expérience ou avant elle ; c'est le cas de l'aveugle-né opéré : « Les objets de la vue ne lui sembleraient pas autres qu'une nouvelle suite de pensées ou de sensations dont chacune est aussi proche de lui que les perceptions de peine ou de plaisir » (§ 41). Pour nous, nous avons appris par des expériences répétées que telle sensation d'adaptation de l'œil correspond à telle distance, qu'un objet est plus ou moins net, selon qu'il est plus ou moins rapproché de nous ; ces nuances du tableau visuel sont comme des signes dans lesquels nous lisons les propriétés que le tact nous fera percevoir directement.

Voilà donc la vue hors de cause : ce n'est pas elle qui nous fait connaître une réalité opaque à l'esprit. Mais Berkeley est amené à une conclusion bien plus importante : entre ces signes, que sont les aspects visuels, et les choses signifiées, il n'y a manifestement pas plus de ressemblance, ni de connexion nécessaire qu'entre un mot du langage et sa signification ; il nous faut apprendre à épeler ce langage comme nous faisons des mots : « Je *vois* ce rocher, avec sa grandeur et sa distance, au même sens que je l'*entends*, quand j'entends prononcer son nom » (*Alciphron*, § 11). Rien ne ferait prévoir *a priori* la liaison entre un changement de netteté et un changement de distance. Or, tout langage est l'institution d'un esprit : un langage universel, comme celui dont nous parlons maintenant, ne peut avoir été institué que par un esprit universel, par un décret arbitraire de la Providence qui règne sur nous. L'étude de la vision, par conséquent, loin de nous orienter vers les choses matérielles, nous renvoie d'abord à notre propre esprit, puis à l'esprit souverain qui dirige toutes choses. Il reste pourtant que le tact, lui, nous ferait connaître directement des objets matériels. En est-il bien ainsi ?

III. – L'immatérialisme dans les *Principes et* les *Dialogues*

Le langage visuel, institué par Dieu, nous sert et nous perd : il nous sert si nous nous bornons à le considérer comme signe de qualités tactiles ; il nous perd si nous prenons des signes pour des réalités, oubliant l'esprit qui les anime. Cela est vrai de tout langage. La *Théorie de la vision*, qui a été la source de si importants travaux psychologiques, n'a d'importance, pour Berkeley, que parce qu'elle dénonce, jusque dans la connaissance la plus immédiate en apparence, une de ces illusions du langage où il va montrer, au début des *Principes*, l'origine des mêmes erreurs qu'il a découvertes et condamnées dans la perception visuelle. À la suite de Locke et de Malebranche, cette question du langage qui s'interpose comme un voile entre nous et nos idées l'a préoccupé de fort bonne heure : « La grande méprise de Locke, dit-il, paraît consister en ce qu'il n'a pas commencé par son troisième livre (sur les mots), ou du moins qu'il n'a pas eu au début le pressentiment de son contenu. Le second et le quatrième livre ne s'accordent sûrement pas avec ce qu'il dit dans le troisième » (*Commonplace Book*, 710). Plusieurs fois, en son livre de notes, il se demande (hypothèse homologue de celle de l'aveugle-né) ce que serait la pensée d'un solitaire qui « seul au monde et doué de capacités remarquables [...] connaîtrait sans les mots » (555).

C'est dans cet état, en quelque sorte prélinguistique, que vise à nous replacer l'Introduction des *Principes* (introduction dont l'édition Frazer, volume I, p. 407, publie une première ébauche écrite dès la fin de 1708) : « Quelques idées que j'aie à considérer, je tâcherai de me les représenter toutes nues, dans leur pureté, et de bannir de ma pensée, autant que j'en serai capable, ces noms qu'un long et constant usage leur a si étroitement liés » (21) ; et il « supplie » le lecteur de faire le même effort : « Je le supplie de faire de mes mots l'occasion de sa propre pensée, et de tâcher de prendre en les lisant le même cours de pensées que j'ai pris en les écrivant » (25).

Quels sont donc les dangers du langage ? En bref, le langage est l'origine de la croyance aux idées abstraites, et cette croyance est l'origine de l'erreur philosophique fondamentale, de la croyance à une réalité indépendante de l'esprit,

erreur qui est la source de toutes les aberrations scientifiques et morales. Les *Principes* sont destinés à montrer cette filiation.

C'est chez Locke que Berkeley trouve la doctrine des idées abstraites qu'il critique. On sait que l'idée abstraite est proprement pour Locke une fabrication de l'entendement, propre à la raison humaine, qu'il substitue à l'essence réelle mais inconnue des choses, pour pouvoir donner un sens aux mots du langage, et par conséquent pour pouvoir raisonner et communiquer ses idées : l'idée abstraite est comme le substitut de la forme substantielle ; elle consiste, observant que certains individus se ressemblent par certaines qualités, à laisser de côté tout ce qu'ils ont de particulier, en gardant seulement ce qui est commun à tous.

L'idée abstraite, ainsi conçue, est une invention des philosophes qui n'est ni possible, ni utile. Elle n'est pas possible car il est manifestement contradictoire d'avoir l'idée d'un mouvement qui n'appartienne ni à un corps ni à un autre, qui ne soit ni rapide ni lent, ni droit ni curviligne : l'idée abstraite exclut à la fois les deux contraires dont il est nécessaire que l'un appartienne au sujet. Elle n'est pas utile : on fait ici grand cas des démonstrations du géomètre qui portent, dit-on, sur le triangle en général, et non pas sur tel triangle individuel ; mais la question est de savoir si on ne peut pas parler du triangle en général, sans avoir pour cela l'idée abstraite du triangle, c'est-à-dire sans imaginer un triangle qui n'est ni isocèle, ni scalène, ni équilatéral : ce qui est parfaitement possible en traçant un triangle particulier, qui représente tous les autres, « par la manière dont on s'en sert », c'est-à-dire (explique Berkeley dans la seconde édition) « sans se préoccuper de la nature de ses angles ou de la relation particulière qui existe entre ses côtés » ; nous n'avons donc pas besoin, pour démontrer, d'une idée abstraite, mais seulement d'une idée particulière qui soit *signe* d'autres idées particulières : idée positive de grande importance chez Berkeley ; penser, chez lui, n'est pas saisir une essence abstraite, réelle ou nominale, c'est passer d'une idée à une autre, grâce à la fonction de signe, assumée par l'idée.

La source de cette erreur est, selon Berkeley, dans le langage, ou, plus exactement, dans la manière dont on l'interprète. Le solitaire muet, dont on a parlé plus haut, « ne penserait jamais à des genres, à des espèces, ni à des idées

générales » (*Commonplace Book*, 512). L'on croit à tort que le langage serait sans signification, si chaque mot ne signifiait une idée abstraite : cela est faux à plusieurs égards ; d'abord un mot tel que *triangle* signifie non pas une idée, mais la multiplicité illimitée de toutes les figures qui sont des surfaces planes comprises entre trois droites ; ensuite (remarque profonde et qui a tant servi plus tard dans la psychologie de la pensée), dans la conversation courante, la plupart des mots n'évoquent aucune idée du tout, étant employés « comme les lettres en algèbre », qui toujours désignent des quantités particulières, auxquelles on n'est pas obligé de penser pour bien raisonner ; enfin le langage est souvent destiné à suggérer non pas des idées, mais, comme dans les discours, des émotions ou dispositions d'esprit. Ces remarques ont pour résultat de détendre le lien qui unit le langage aux idées : un signe n'est point comme une étiquette collée sur une chose ; c'est plutôt comme le point de départ et la suggestion d'un mouvement complexe de pensée, qui garde une certaine indétermination et une certaine souplesse.

L'idée abstraite est un monstre logique, qu'on lie à tort à l'emploi du langage ; or, la doctrine que vise avant tout Berkeley, celle de l'existence d'une chose indépendante de l'esprit, est une conséquence de la foi aux idées abstraites. Berkeley remarque, dans son livre de notes, que les philosophes modernes ayant posé des principes exacts, il est étonnant qu'ils en aient si mal tiré les conséquences : les philosophes modernes désignent Descartes, Malebranche et Locke ; leurs principes, c'est leur théorie de la connaissance qui résout les choses extérieures en idées, c'est-à-dire en modalités de l'esprit, et les conséquences tirées à faux, c'est leur physique corpusculaire. Berkeley voit, en effet (c'est ce qui ressort de toutes ses remarques critiques), un conflit entre la théorie qui résout toutes les choses extérieures perçues en modalités de l'esprit, et la physique, qui affirme l'existence de la matière, comme une substance distincte de l'esprit : conflit qui s'exprime, chez Locke, par la distribution des qualités en qualités primaires, telles qu'étendue ou solidité, qui appartiennent aux choses, et qualités secondes, odeur, chaleur, qui sont des modalités de l'esprit.

Aussi bien n'insiste-t-il guère sur des principes qui, après l'analyse de Locke, lui paraissent quasi évidents : tous les

objets extérieurs sont composés de ce que Locke appelle des *idées de sensation*, odeur, couleur, solidité, etc.; de ce que Berkeley (refusant d'admettre, on l'a vu, des idées de réflexion distinctes des idées de sensation) appelle simplement *idées* ; or, il est manifeste qu'une idée n'existe que si elle est perçue par un esprit et qu'elle cesse d'exister dès qu'elle n'est plus perçue. Exister sans être perçu, *esse* sans *percipi*, c'est une de ces idées abstraites aussi impossibles que celle du triangle ou de l'homme, vérité qui a l'évidence d'un axiome : que seuls existent les esprits qui perçoivent et les idées perçues par eux *(esse est percipere et percipi)*, ce n'est pas une doctrine nouvelle, c'est le principe reconnu par tous les modernes (1-7).

Mais immédiatement, ils font des distinctions qui la ruinent ; on se rappelle que, pour Locke (comme pour Descartes), les idées sont représentatives ; ce sont des copies ou images d'une réalité extérieure ; thèse absurde puisqu'il est intuitivement évident que seule une idée peut ressembler à une autre idée ; en outre, ces modèles prétendus ou bien sont perçus par nous, et alors ils sont des idées ; ou bien ils ne le sont pas, et on ne peut rien en dire. Locke (*Essai*, II, 8, 15) y consent quand il s'agit des qualités secondes ; odeur, son, couleur, n'ont sans doute d'existence que dans leur être perçu ; il n'en est pas ainsi des qualités premières, figure, mouvement et solidité, qui constituent le corps tel qu'il est défini par la physique corpusculaire moderne et qui existent dans la matière. Distinction inadmissible ; si l'on essaye d'imaginer en soi une figure en mouvement (en soi, c'est-à-dire sans la revêtir d'aucune couleur ni d'une autre qualité sensible), on en voit tout de suite l'impossibilité : l'étendue et le mouvement en soi sont donc de ces idées abstraites que l'esprit croit pouvoir forger. De plus, les raisons qui valent contre la réalité des qualités secondes en dehors de l'esprit valent tout autant contre les qualités primaires : si, selon le vieil exemple des sceptiques, la douceur ne peut appartenir au vin puisque nous le sentons amer dans les maladies, la grandeur n'appartient pas non plus à un corps puisqu'elle change selon la distance et la structure de nos yeux, ni la solidité, puisque la dureté et la mollesse dépendent de la force que nous déployons sur lui. Berkeley, dans les *Dialogues*, indique pourtant un fondement psychologique de la distinction entre ces diverses qualités ; c'est ce que l'on a appelé

plus tard leur ton émotif : la chaleur, le froid, les odeurs et les goûts nous affectent avec la vivacité d'un sentiment agréable ou désagréable, en contraste avec les idées, pour ainsi dire sèches, de l'étendue et du mouvement ; comme il serait trop absurde de mettre le plaisir et la douleur en dehors de l'esprit, on n'a attribué l'existence séparée qu'aux seules qualités primaires : mais pareille raison n'est pas suffisante, car une sensation n'est pas plus ou moins sensation pour être plus ou moins timbrée d'affectivité. Enfin à supposer que ces qualités ne soient pas dans l'esprit percevant, il faut imaginer un sujet où les mettre : c'est la matière, dit-on, qui leur sert de substratum ; après la critique de l'idée de substance par Locke, il n'était pas difficile à Berkeley de montrer le vide de ce je ne sais quoi dont on ne peut rien dire.

La situation de Berkeley est ici singulière : la philosophie moderne ne s'était fondée, avec Descartes, qu'en faisant de l'idée l'objet immédiat de la connaissance ; d'autre part un aspect essentiel de cette philosophie, la physique mécaniste, aussi bien sous sa forme cartésienne que sous la forme qu'elle avait prise chez Boyle et Newton, était tout à fait solidaire de la théorie des idées. Arrive Berkeley qui, prétendant suivre sans compromis la première voie, celle des idées, déclare qu'il en résulte que la physique mécaniste est inadmissible. Chez Descartes, la physique n'était liée à la philosophie que grâce à la distinction entre l'idée confuse et l'idée claire qui avait, elle, pour objet une vraie et immuable nature ; distinction encore plus tranchée, avec Malebranche, entre la sensation, simple modalité de l'esprit, et l'idée qui a son objet en Dieu ; or, du point de vue de Berkeley, cette distinction disparaît entièrement, parce qu'elle vient selon lui d'un cercle vicieux ; ce n'est pas les idées claires d'étendue, de mouvement, de nombre (idées claires qui sont des idées abstraites et n'ont pas d'existence véritable) qui fondent la mathématique et la physique mécanique ; ce sont ces sciences qui cherchent à se justifier en conférant arbitrairement une valeur spéciale à ces idées.

La doctrine de Berkeley, avec son principe en apparence si simple et si obvie, ne va pas à moins qu'à changer l'équilibre entier de la science de son époque. Il faut le suivre dans cette lutte ardente, où il paraît tantôt faire figure de réactionnaire et condamner les acquisitions les plus sûres de la mathéma-

tique moderne, tantôt apercevoir une conception de la science singulièrement nouvelle et originale.

Berkeley a sans doute assez facilement raison des objections qu'on lui adresse au nom du sens commun ; il est impossible, lui dit-on, de distinguer entre la réalité et les chimères de notre imagination, si l'être ne consiste qu'à être perçu ; distinction facile au contraire, selon Berkeley ; il y a des idées qui sont en moi indépendantes de ma volonté ; elles sont particulièrement fortes, vives et distinctes ; enfin elles se produisent selon des règles fixes, de telle sorte que l'une fait attendre l'autre. C'est cet ensemble d'idées que nous appelons la *nature* ; le sens commun ne demande pas d'autres *corps* qu'une combinaison régulière d'idées de ce genre, et il ne sait rien de la substance corporelle des philosophes ; ces idées sont ce qu'on appelle d'ordinaire des choses. Si l'on insiste en disant que le sens commun juge les choses permanentes, tandis que les idées s'annihilent dès qu'elles ne sont plus perçues, que ce paysage que j'ai devant les yeux ne s'annihile pas, quand je ferme les yeux, comme s'annihile la vision que j'en ai, il faut répondre qu'on peut admettre la permanence de ces idées, à condition de considérer leur être non seulement dans mon esprit, mais encore dans les autres esprits et dans l'esprit universel (25-48).

Reste la physique mathématique et mécaniste, qui était la reine du jour. Deux notions fondamentales étaient incompatibles avec sa doctrine : la notion d'infinité en mathématiques, et par conséquent tout le calcul infinitésimal ; la notion de cause ou de force en physique, et par conséquent toute la dynamique newtonienne.

Pour Berkeley, la mathématique a un objet sensible : nombre et grandeur, pris en dehors des choses sensibles, ne sont qu'idées abstraites et fausses. Or, l'espace donné au sens n'est pas divisible à l'infini, car il y a un minimum tactile et un minimum visible au-dessous duquel rien n'est perçu, donc au-dessous duquel rien n'existe. Admettre la divisibilité à l'infini, c'est donc admettre que l'étendue existe sans être perçue. Avec intrépidité, Berkeley remet en question même les découvertes les plus anciennes des mathématiciens grecs : il ne peut pas y avoir chez lui d'irrationnelles, puisque toute grandeur est composée d'un nombre fini de minima visibles ; on ne peut donc parler du polygone qui tend vers le cercle ;

on ne peut davantage avoir quelque idée en parlant d'un espace plus grand que tout espace donné, car, « puisque ce dont on a l'idée doit être quelque chose de donné, la chose ne peut être plus grande qu'elle-même ». C'est un même argument qui, dans l'*Analyst*, revient sous des formes variées, mais il se ramène toujours au principe : *esse est percipi*.

Au même principe se rattache la critique de la mécanique newtonienne, des *Principes* au *De motu*. On se souvient que Malebranche attribuait toute causalité efficace à Dieu : la raison qu'il en donne, c'est que, à consulter l'idée claire qu'il a de la matière, celle de l'étendue, il ne trouve en elle rien de tel qu'une force ou une causalité efficace. La pensée de Berkeley est ici analogue à celle de Malebranche : les idées, ou êtres perçus, en quoi se résout le monde extérieur, sont passives ; les prétendues essences internes et actives que nous attribuons aux choses sont de pures fictions, puisque nous ne les percevons pas ; nous constatons que les idées se succèdent et se remplacent, selon des règles générales que l'expérience nous découvre ; nous ne voyons pas qu'une idée soit cause d'une autre. En revanche, l'expérience nous montre que la causalité véritable appartient aux esprits : nous nous connaissons nous-mêmes comme des agents libres. Il faut bien remarquer d'ailleurs que, pour Berkeley, être cause, c'est identiquement être cause d'une idée ; une cause motrice, c'est une cause qui fait que telle succession d'idées a lieu dans un esprit ; dire que nous sommes libres de nous mouvoir, c'est dire que notre esprit est capable de produire en nous cette succession d'idées qu'est pour nous le mouvement de notre bras. Or, il y a des idées et des séries d'idées qui se produisent en nous, sans que nous le voulions ; il faut donc attribuer ces idées à l'action d'autres esprits ; et c'est bien de là que le sens commun dérive la croyance à l'existence des autres personnes : certains mouvements vus, certaines paroles entendues sont les signes tout à fait certains de l'existence des autres esprits. Seul, le préjugé, selon Berkeley, nous empêche de généraliser ce procédé, et de connaître Dieu ou l'esprit agent universel avec la même assurance que les autres esprits, car, en dehors des idées que nous produisons et des idées qui sont produites en nous par des esprits finis analogues aux nôtres, il y a toutes les idées qui constituent ce que nous appelons la *nature*, idées qui forment des groupes, des séries tellement

régulières que la perception de telle idée devient pour nous, par l'expérience, le signe assuré de telle autre idée, et la science naturelle consiste uniquement en une sorte de grammaire de la nature qui nous apprend les rapports constants des signes aux choses signifiées.

Mais il faut alors attribuer les idées produites en nous de cette manière à un esprit tout puissant, créateur de la nature, agissant selon une volonté constante, et selon des règles infaillibles qui ne sont rien que les lois de la nature ; la nature n'est pas, comme le croient les philosophes païens, une cause distincte de Dieu : elle est le langage par lequel Dieu nous parle aussi distinctement, à qui sait l'entendre, que nos semblables.

La physique, par là même, est une science des lois et non une science des causes ; les causes sont réservées à la métaphysique. Cette répartition des tâches annonce, en un sens, la conception positiviste de la science ; mais remarquons que, chez Berkeley, cette conception légaliste est essentiellement liée au finalisme, qu'elle n'a même peut-être d'autre raison que d'introduire. L'important est, en effet, moins dans le langage en lui-même qu'en ce qu'il nous fait connaître ; la rigoureuse exactitude dans la réduction de chaque phénomène particulier à des règles générales touche fort peu Berkeley, qui cherche, comme « un plus noble objet », la beauté, l'ordre, la grandeur et la variété que témoignent ces règles chez leur auteur : ces règles uniformes portent l'empreinte de la sagesse, mais non pas de la nécessité, puisque leur cause est une volonté libre, toute-puissante et providentielle.

Or, la physique mécaniste, la « philosophie naturelle » se vantaient de trouver dans la nature même les causes actives et efficaces des phénomènes ; la physique mécaniste de Boyle montrait dans des structures mécaniques insensibles de la matière la cause de la lumière ou du son ; les newtoniens voyaient dans l'attraction une propriété essentielle de la matière source du mouvement. Selon Berkeley, il faut dans cette physique moderne séparer les résultats positifs des préjugés qui s'y ajoutent. Ainsi, le mécaniste saisit une liaison constante entre certains phénomènes mécaniques et le son ; il trouve une loi qui lie certaines idées de mouvements à l'idée de son ; mais dire qu'il a trouvé la cause du son, c'est dire qu'une idée peut être la cause d'une autre idée, ce qui est absurde. Pour Newton, Berkeley l'admire sans réserve,

lorsqu'il se borne à la découverte d'analogies entre phénomènes apparemment isolés, comme la pesanteur et les marées, dont chacun devient, d'après ses recherches, un exemple particulier d'une loi générale de la nature ; mais on dépasse ou même on contredit l'expérience, en affirmant que l'attraction est universelle et appartient à toute matière, et il est manifestement absurde de faire de l'attraction une propriété de la matière et une cause du mouvement : les mots familiers de la dynamique, comme *sollicitatio, nisus, conatus, vis,* désignent en eux-mêmes des actes de l'esprit qui ne s'appliquent à des corps que métaphoriquement ; que constate l'expérience au sujet du grave ? Que nous nous fatiguons à le soutenir et que, lâché, il tombe vers la terre d'un mouvement accéléré ; où y a-t-il là connaissance d'une force ? La gravité, pour le physicien, n'est pas une cause : elle est un mouvement qui a lieu suivant une loi déterminée, et il en est ainsi de toutes les autres prétendues forces qu'on doit toujours ramener à des hypothèses mathématiques (*De motu,* 1-41).

Il est vrai que, pour Newton, ces êtres mathématiques, nombre, étendue, mouvement, temps, ont une réalité absolue : il y a, selon lui, un espace absolu, un lieu absolu qui est la position d'un corps dans l'espace absolu, un mouvement absolu qui est le passage d'un lieu absolu à un autre lieu absolu. La critique berkeleyenne de ces notions doit être lue avec une particulière attention : ce que Berkeley oppose au mouvement absolu, ce n'est pas le mouvement relatif au sens de Descartes, c'est-à-dire le changement continuel de distance d'un corps par rapport à un autre supposé fixe, donc une notion purement cinématique indépendante de la considération de l'action motrice ; car ce qu'il reproche à Newton, c'est aussi ce qu'il pourrait reprocher à Descartes : c'est d'avoir cru possible, grâce à l'espace absolu de référence, une définition du mouvement sans faire intervenir du tout l'action motrice. Et la notion de mouvement relatif, qu'il oppose à Newton, comprend bien, il est vrai, le rapport du corps mû à un autre corps de référence, mais elle exige aussi, pour être complète, la pensée de la force motrice (de nature spirituelle) qui lui est appliquée : le mouvement est relatif, en ce sens surtout qu'il a rapport à cette force et qu'il n'existe pas en soi ; l'idée de mouvement absolu est donc à rejeter parce qu'elle est une idée abstraite, une notion physique, qui s'affirme complète

(*Principes*, 110-117). Les êtres mathématiques, nombres, grandeurs, etc., pris en eux-mêmes, « n'ont pas d'essence stable dans la nature ; ils dépendent de la notion de celui qui définit, si bien que la même chose peut s'expliquer de diverses manières ». Les mathématiques ne sont donc que le langage arbitraire avec lequel nous exprimons les choses.

L'existence indépendante de la matière et la physique mécaniste qui lui est liée étaient les moyens les plus certains de conduire les hommes à l'athéisme : de là naît ce type du « philosophe mesquin », du « philosophe des petitesses » *(the minute philosopher)*, qui ignore la grandeur des œuvres divines et que Berkeley attaque dans *Alciphron.* Il a l'opinion générale des orthodoxes de son temps sur le déisme, et il accepte le dilemme : ou christianisme, ou athéisme ; mais la raison qu'il en donne se rattache à un motif bien personnel et à une pensée singulièrement profonde à cette époque : « Rien ne peut être, à mon avis, dit-il (V, 29), plus sot que de penser détruire le christianisme en exaltant la religion naturelle. Quiconque met l'une très haut ne peut jamais mettre l'autre très bas, sans inconsistance ; car il est évident que la religion naturelle, sans la révélée, ne pourrait être établie ou reçue que dans les cerveaux de rares hommes de spéculation. » La religion naturelle ne peut donc, selon l'illusion commune, servir d'introduction à la religion révélée ; car, toute seule, elle ne serait que rarement comprise. « Les préceptes et oracles du ciel sont incomparablement mieux accommodés à la capacité du peuple et au bien de la société que les raisonnements des philosophes, et nous ne trouverons pas que la religion naturelle ou rationnelle soit jamais devenue la religion populaire et nationale d'aucun pays » (V, 9). C'est l'esprit même de l'immatérialisme qui parle ici : l'abstrait, le médiat n'ont de réalité que par le concret et l'immédiat, les notions mathématiques que par la sensation, la raison que par la révélation.

IV. – Le platonisme de la *Siris*

Un esprit universel qui s'exprime à d'autres esprits en un langage ordonné et constant, une physique qui apprend les signes de ce langage, une métaphysique qui en apprend la signification, telle est l'image de l'univers que nous laissent

les *Principes* et les *Dialogues*. Rien n'y fait prévoir les spéculations de la *Siris*. Dans cet ouvrage de la vieillesse de Berkeley, nous trouvons un univers, qui est, comme celui des stoïciens, un être animé, dont tous les mouvements, sympathiques entre eux, sont réglés par un feu subtil, une sorte de fluide vital qui le pénètre tout entier. Ce feu est une cause instrumentale qui n'agit pas par elle-même, mais qui est au pouvoir d'un être suprême, qui est à la fois la force qui produit toutes choses, l'intelligence qui les ordonne, la bonté qui les rend parfaites.

Cette image de l'Univers, Berkeley l'a empruntée à cet ensemble d'écrits néoplatoniciens et néopythagoriciens où la Renaissance l'avait déjà trouvée : Platon d'abord et Plotin avec le commentaire de Marsile Ficin ; mais aussi la *Théologie platonicienne* de Proclus, les *Mystères* de Jamblique, les *Écrits hermétiques*, et quelques autres. Tous ces ouvrages, qu'il médita pendant son séjour à Rhode-Island, lui parurent, selon une opinion courante chez les historiens de l'époque, révéler une tradition très ancienne et remontant aux premiers âges du monde (§ 298-301). Nous retrouvons ici l'idée d'une sagesse mystérieuse et transmise en marge de la pensée officielle, idée si répandue au XVIe siècle, et qui va jouer un grand rôle à la fin du XVIIIe siècle. À cette époque, cet ensemble de doctrines platoniciennes était fort peu goûté ; le XVIIe siècle n'avait pas partagé l'engouement du XVIe pour le platonisme, que l'on connaissait fort mal, et les railleries de Voltaire ne font qu'accentuer ce mépris pour l'imagination dévergondée des platoniciens. Un Cudworth, tout sympathique qu'il fût aux platoniciens, se méfiait de leurs doctrines où il croyait voir le panthéisme et l'athéisme : il les voyait confondre Dieu et la nature en un seul tout, ou encore mettre au sommet des choses l'Un, qui était privé d'intelligence et de conscience ; Leibniz a certes subi leur influence ; mais il s'élève avec force contre leur thèse du monde vivant et de l'âme du monde.

C'est donc une véritable rénovation que tente Berkeley ; il voit surtout dans le platonisme un détachement des choses sensibles, un attachement aux choses purement intellectuelles qui doivent dans sa pensée faire contrepoids à la philosophie du jour. Car « la philosophie n'a pas seulement de l'influence sur ceux qui l'enseignent et qui l'étudient, mais aussi sur les opinions de toute l'élite et sur la vie pratique du peuple tout entier par une conséquence éloignée sans doute, mais qui ne

laisse pas que d'être considérable. [...] Le fatalisme n'a-t-il pas gagné du terrain tandis que régnait cette passion générale pour la philosophie corpusculaire et mécaniste qui a prévalu durant environ un siècle ? Certainement, si la philosophie de Socrate et de Pythagore avait prévalu à notre époque parmi les gens qui s'estiment trop sages pour accepter les préceptes de l'Évangile, nous n'aurions pas vu l'intérêt personnel prendre un empire si général et si fort sur l'esprit des hommes ». Aussi soutient-il contre Cudworth le caractère chrétien de cette tradition divine : l'unité de Dieu et de la nature n'est pas le panthéisme, puisque les livres hermétiques, qui l'affirment, admettent dans ce Tout une intelligence rectrice ; pour le principe suprême, l'Un, il n'est sans intelligence qu'au sens où, dans la Trinité, le Père est antérieur au Verbe qu'il engendre.

Ce platonisme continue-t-il l'immatérialisme de Berkeley ou ne vient-il pas plutôt le contredire ? Remarquons d'abord que cette force ou âme universelle, le feu subtil, est bien différente de forces telles que la gravitation universelle : elle n'est pas une propriété qui se répartit également en toute matière, mais une vie qui se répand ; elle n'est pas cause d'actions mécaniques aveugles, mais instrument d'une providence ; et Berkeley la découvre en effet d'abord à l'œuvre dans l'eau de goudron, cette panacée universelle que la nature a donnée à l'homme ; elle n'est donc pas véritablement cause ni source d'action par elle-même, et Dieu reste le seul agent universel ; enfin, on ne voit pas qu'elle ait d'autre mode d'existence que celui que Berkeley a donné à la nature, celui d'être perçu. Ce qu'il y a de nouveau dans la *Siris*, c'est la théorie métaphysique de l'Esprit, mais elle se superpose à celle des *Principes* sans la contredire. Dans la première édition des *Principes*, Berkeley avait montré que nous n'avions pas d'idée de l'Esprit et de ses opérations, puisque le mot idée désigne une chose passive ; il restait muet sur le mode de connaissance que nous en avons, bien que tout son système ne soit fait que pour cette connaissance : dans la deuxième édition, il dit que nous en avons une « notion ». C'est cette thèse qu'il précise dans la *Siris* : il a appris de Platon la distinction entre les sens et la connaissance intellectuelle, qui est proprement non la connaissance des choses sensibles par l'intelligence, mais bien la connaissance des réalités spirituelles, de ce monde qui,

selon lui, aurait été inaccessible à la stupidité humaine sans une révélation divine.

V. – L'immatérialisme d'Arthur Collier

En 1713, Arthur Collier publiait la *Clavis universalis,* dont les conclusions, dérivées surtout de la méditation des œuvres de Malebranche et de Norris, sont les mêmes que celles de Berkeley ; il est plus dialecticien et plus théologien que Berkeley ; ainsi, il prouve que le monde extérieur est un concept contradictoire parce que l'on peut en démontrer également bien la thèse et l'antithèse ; on démontre qu'il est infini en étendue et qu'il est fini, que la matière est infiniment divisible et qu'il y a des simples, que le mouvement est à la fois nécessaire et inconcevable. De plus, il fait usage de cet immatérialisme contre le dogme catholique de la transsubstantiation, qui suppose la réalité de la matière.

La négation de l'existence du monde extérieur, écrit-il, « est un des principes les plus féconds que j'aie jamais rencontrés, même dans le champ de la connaissance ». Mais dans l'esprit de Berkeley comme dans le sien, s'unissaient intimement deux points de vue : une critique de la connaissance scientifique, fondée sur un retour à l'expérience immédiate, qui ne nous révèle rien de tel que les prétendues forces de la « philosophie expérimentale » ; une certaine forme de spiritualité, et comme un sentiment profond de la toute présence de l'esprit : deux aspects inséparables dans un esprit tel que celui de Berkeley ; c'est la chaleur de l'esprit qui dissout et amollit la dureté des mécanismes ; deux aspects même dont l'union va devenir, sous diverses formes, un des traits essentiels de la pensée du siècle : chez un Rousseau, par exemple, le retour à l'impression immédiate sera lié à la critique du mécanisme scientifique et au finalisme ; – deux aspects pourtant qui peuvent se séparer ; car, si on supprime l'esprit, dont Berkeley nous refuse d'ailleurs l'idée, il reste une représentation de l'univers, sans substance pour supporter les phénomènes, sans cause pour les produire, où, comme chez les médecins sceptiques de l'Antiquité, la succession régulière peut être seule atteinte. Nous verrons plus tard les résultats de cette dissociation.

BIBLIOGRAPHIE

BERKELEY, *Works, including many of his writings hitherto unpublished, with prefaces and annotations, life and letters and account of his philosophy*, by Alex. CAMPBELL FRASER, 4 vol., Londres, 1871, et Oxford, 1901 ; *Philosophical commentaries*, édition diplomatique, par A. A. LUCE, Édimbourg, 1944 ; *The Works of G. B., Bishop of Cloyne*, 9 tomes, Édimbourg, 1948-1957 : *The Principles of human Knowdledge*, éd. JESSOP, 1945 ; *Œuvres choisies (Cahiers de notes, Théorie de la vision, Principes de la connaissance humaine, Hylas et Philonous, Extraits d'Alciphron et de la Siris)*, trad. A. LEROY, 2 vol., 1943 ; *Les Principes de la connaissance humaine*, trad. par RENOUVIER, 2e éd. dans les *Classiques de la philosophie*, Paris, 1920 ; *Dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. par G. BEAULAVON et D. PARODI, Paris, 1925 ; *L'Analyste*, trad. par André LEROY, 1936 ; *La Siris*, trad. par G. BEAULAVON et D. PARODI, Paris, 1920 ; *Œuvres choisies*, 2 vol., introduction et notes par A. LEROY, 1944 ; BERKELEY, *L'Immatérialisme*, textes choisis par A. LEROY, Paris, 1961 ; *Alciphron ou le Pense-Menu*, introduction et notes par J. PUCELLE, Paris, 1952.

A. PENJON, *Études sur la vie et les œuvres philosophiques de Berkeley*, 1878.

A. C. FRASER, « Berkeley » dans *Philosophers classics*, Édimbourg, Londres, 1881.

J. St MILL, « Berkeley's Life and Writings », *The fornightly Review*, X, 1871.

E. CASSIRER, *Berkeley's System*, 1914.

G. LYON, *L'Idéalisme en Angleterre*, 1888.

A. JOUSSAIN, *Exposé critique de la philosophie de Berkeley*, Paris, 1920.

M. DAVID, *Choix de textes avec étude du système philosophique*, Paris, 1912.

R. MAHEU, « Le catalogue de la bibliothèque des Berkeley », *Revue d'histoire de la philosophie*, III, 1929.

G. J. WARNOCK, *Berkeley*, Londres, 1953.

A. A. LUCE, *Berkeley's Immaterialism*, Londres, 1945.

Numéros spéciaux, commémoratifs du bicentenaire de la mort de Berkeley, des revues *Hermathena, The British Journal of the Philosophy of Science, Revue internationale de philosophie, Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1953.

M. GUEROULT, *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris, 1956.

S. C. PEPPER, K. ASCHENBRENNER, B. MATES, editors, *George Berkeley par onze auteurs*, Berkeley, 1954.

A.-L. LEROY, *George Berkeley*, Paris, 1959.

Harry M. BRACKEN, *The early reception of Berkeley's Immaterialism*, La Haye, 1959.

Warren E. STEINKRAUS, *New studies in Berkeley's philosophy* (avec le concours de A. GUZZO, T. E. JESSOP, A.-L. LEROY, A.-A. LUCE, etc.), 1966.

I. – B. ERDMANN, *Berkeley's Philosophie im Lichte seines Tagebuches*, Abhandlungen der berlin, Akademie, 1919, Philol.-histor. Klasse.

V. – G. LYON, « Un idéaliste anglais au XVIIIe siècle », *Revue philosophique*, X, 1880.

G. A. JOHNSTON, « The relation between Collier and Berkeley », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXII, 1920.

Chapitre IV
Première période (1700-1740) *(suite)* : Persistance du rationalisme de Leibniz : Christian Wolff

Christian Wolff (1679-1754) est un des seuls, parmi les philosophes renommés de son temps, qui donna un enseignement régulier de la philosophie dans les universités : ses livres sont des cours et des manuels. Professeur, en 1706, à Halle, il est destitué en 1723 par Frédéric-Guillaume, sur la réclamation de ses collègues piétistes Francke et Lange ; il enseigne à Marbourg ; puis il est rétabli dans sa chaire de Halle en 1740, à l'avènement du grand Frédéric. En apparence, la doctrine de ce disciple et de ce vulgarisateur de Leibniz fait exception à ce mouvement de bascule si net que nous avons partout constaté au début du XVIIIe siècle : dans une série de traités d'abord écrits en allemand (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele, auch allen Dingen überhaupt*, 1719, *V. G. von der Menschen Tun und Lassen*, 1720, *V. G. von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, 1722) puis en latin (*Philosophia rationalis sive logica*, 1728, *Philosophia prima sive ontologia*, 1729 : *Cosmologia generalis*, 1731 ; *Psychologia empirica*, 1732 ; *Psychologia rationalis*, 1734 ; *Theologia naturalis*, 1736-1737 : *Jus naturae*, 1740-1748 ; *Jus gentium*, 1750 ; *Philosophia moralis*, 1750-1753 ; *Œconomica*, 1750), il donne pour longtemps à la philosophie allemande son langage, son programme et ses méthodes.

Pourtant cet enseignement est pénétré de l'esprit de l'époque : s'il fut destitué en 1723, c'est pour l'inquiétude que cause son déterminisme intempérant, et pour son *Discours sur la philosophie pratique des Chinois*, où il met Confucius, avec Jésus-Christ, au rang des prophètes. On sait quel succès commençait à avoir la Chine parmi les philosophes depuis que les

missionnaires jésuites l'avaient fait connaître, par exemple dans leur *Confucius, Sinarum philosophus,* chez qui ils déclaraient trouver une morale « infiniment sublime, simple, sensible, et puisée dans les pures sources de la raison naturelle »[1]. L'aveu venait à point pour servir aux philosophes qui affirmaient l'existence d'une morale indépendante de toute croyance en Dieu. C'est un des soucis de Wolff (qui, sur ce point, s'écarte bien de Leibniz) de trouver des règles d'action qui garderaient leur valeur même si Dieu n'existait pas ; sa règle essentielle : « Fais ce qui te rend plus parfait toi et ton prochain et abstiens-toi de l'opposé », est précisément la règle d'une éthique individualiste et naturaliste, sans autre autorité que la connaissance raisonnée de ce que nous sommes.

Mais l'attitude si nette de Wolff sur cette question a ses racines dans l'ensemble de sa philosophie. La philosophie a, selon lui, pour but le bonheur, que l'homme obtient au moyen d'une connaissance claire. Tout est donc subordonné à la diffusion la plus étendue possible de la philosophie et au maximum de clarté, entendant par clarté moins la clarté intellectuelle et intérieure d'un Descartes qu'un ordre et une disposition régulière ; Wolff, cet « excellent analyste », suivant le mot de Kant, est avant tout un maître qui enseigne : et le maître a tendance à attacher plus de valeur à la rigueur formelle avec laquelle une conclusion est déduite de ses prémisses qu'aux prémisses elles-mêmes ; mais on risque aussi d'abuser d'un précepte excellent et de confondre le principe de la rigueur logique avec le principe même de l'être. C'est ce qui lui arrive, lorsqu'il définit la philosophie la « science de toutes les choses possibles, montrant pourquoi et comment elles sont possibles ». Car le possible est pour lui le non-contradictoire, et l'unique principe de la connaissance philosophique est le principe de contradiction, c'est-à-dire le principe de la rigueur dans le raisonnement. D'une manière bien significative, il laisse tomber (ou il ramène au principe de contradiction) le principe leibnizien de raison suffisante qui, chez le maître, est principe des vérités de fait ou des existences.

De là toute la série de ses analyses qui vont de l'ontologie jusqu'au droit et à l'économie. L'ontologie, d'abord, c'est-

1. Cf. P. MARTINO, *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle,* p. 311, Paris, 1906.

à-dire l'étude des propositions valables pour tout objet possible : science inutile chez Descartes qui, pour appliquer un prédicat à un être, par exemple l'étendue à la matière, se contente d'une certaine intuition intellectuelle ; science indispensable selon Wolff qui croit pouvoir affirmer que « les découvertes en mathématiques ou en physique, même expérimentale, peuvent être déduites, par certains artifices, de présuppositions ontologiques ».

L'ontologie n'est pas, en effet, un simple décompte des prédicats de l'être ; elle les démontre ; selon Wolff, on sait démonstrativement qu'il n'existe que des choses entièrement déterminées, que la matière est étendue, qu'elle est un agrégat composé de substances simples qui ont en elles le principe de leur changement. La cosmologie, qui suit l'ontologie, démontre, en partant de cette définition : le monde est la totalité des êtres finis en rapport les uns avec les autres, que le monde se compose de corps étendus et mobiles ; ces corps se composent d'éléments simples qui n'ont ni grandeur ni mobilité ; ils ne se distinguent que par des forces ou des qualités, et aucun n'est semblable à un autre ; les forces actives dont ils sont doués provoquent en eux des changements externes ; ils sont les véritables atomes de la nature, occupent un lieu distinct, et sont capables d'agir, par influx physique, les uns sur les autres. La psychologie rationnelle, posant que l'âme est une force capable de se représenter le monde, en déduit qu'elle possède la connaissance, c'est-à-dire les représentations, confuses ou distinctes, et le désir ou tendance vers une représentation nouvelle ; cette tendance est commandée par le plaisir, qui est la connaissance d'une perfection, vraie ou supposée, et par la douleur, connaissance d'une imperfection, véritable ou non ; ces idées de perfection et d'imperfection deviennent, quand elles sont clairement connues, les idées de bien et de mal, de beau et de laid. La théologie naturelle complète la philosophie théorique : l'existence de Dieu est nécessaire comme fondement de la possibilité des autres êtres qui n'ont pas en eux leur raison d'être ; c'est la preuve *a contingentia mundi* qui est, à cette époque, très généralement acceptée ; enfin, de la nature de Dieu qui ne peut avoir d'autre but, en créant, que d'être connu et honoré par les créatures raisonnables, c'est-à-dire par les hommes, Wolff se croit en droit de conclure que tout, dans l'univers, est fait

pour l'homme, et il donne un exemple de ce finalisme intempérant si fréquent alors.

Avant tout, Wolff veut « démontrer la réalité (c'est-à-dire la non-contradiction) des concepts » qu'il emploie : c'est ce qu'il reproche à Spinoza de ne pas avoir fait, dans une longue critique (*Theologia naturalis*, § 617-716) devenue classique. Un trait mérite surtout d'en être retenu : pour Spinoza, l'être fini en son genre est celui qui a des limites en d'autres êtres finis de même essence ; si l'on pense, selon Wolff, que l'être existant est l'être complètement déterminé, il faudra dire, au contraire, que le fini est ce qui ne peut grandir au-delà de certaines limites qui sont déterminées par sa propre nature et résultent de déterminations internes.

On voit bien ici l'antithèse entre le géométrisme de Spinoza et celui de Wolff, et le caractère propre de ce dernier. Le géométrisme de Wolff a pour effet de séparer les êtres les uns des autres, et de ne vouloir connaître d'autre tout que des touts d'individus conspirants : il n'admet même plus l'harmonie préétablie de Leibniz ; il n'admet pas non plus que les forces, dans ces atomes de la nature, soient des représentations ; l'unité de l'univers ne peut plus être que l'unité extérieure du Dieu qui le gouverne. Un motif analogue commande toute sa philosophie pratique : nous avons déjà indiqué qu'il n'y a d'autre maxime morale que le perfectionnement de l'individu que nous sommes. De là vient aussi le contraste si instructif que l'on remarque dans ses vues politiques : d'une part, un individualisme libéral, qui voit dans la souveraineté du peuple la seule forme de gouvernement ; mais d'autre part, un État, qui, pour maintenir l'unité, réglemente la vie jusque dans ses plus minces détails, un souverain éclairé et providentiel qui contraint ses sujets à travailler et à épargner, et qui prend aussi des mesures contre le déisme et l'athéisme. L'État de Wolff, c'est le despotisme éclairé, dont on trouvait le modèle en Chine, qui avait aussi la faveur de Voltaire, – et qui n'était pas fort éloigné de l'idéal du nouvel État prussien.

La philosophie de Wolff eut grand succès ; non seulement, elle envahit les chaires, mais elle se répandit dans les cercles mondains ; Diderot, dans l'*Encyclopédie*, parle avec éloge de son ontologie. Des livres comme ceux du wolffien Bilfinger, le professeur de Tübingen (*Dilucidationes philosophicae de Deo,*

anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus, 1725), sont fort lus et souvent cités même en France. À ce moment, l'idéalisme de Berkeley et d'Arthur Collier commençait à être connu ; Bilfinger s'inquiète de la ressemblance qu'on pourrait lui trouver avec la pensée de Leibniz, qui, lui aussi, semble tout réduire aux esprits (monades) et à leurs représentations ; mais il fait remarquer que les simples à quoi Leibniz réduit toutes choses sont bien différents des esprits, que ces simples ne possèdent pas de représentations, mais seulement des forces motrices, que le *corpus phœnomenon* de Leibniz (§ 115-118) est bien réellement un agrégat de simples et non une perception. On voit comment cette réfutation de l'idéalisme, qui va devenir de règle chez les philosophes allemands jusqu'à la *Critique de la Raison pure,* supprime ce qui faisait la continuité profonde et l'unité de l'univers leibnizien.

Malgré tout, il y avait encore trop de leibnizianisme chez les wolffiens : on aimait chez eux l'ordre, l'analyse, le découpage précis des concepts, qui ont été la passion de l'époque ; mais on voulait que les éléments de cette analyse fussent empruntés à l'expérience et non décrétés *a priori.* C'est pourquoi leur apriorisme trouva, en Allemagne même, des critiques : Andreas Rüdiger, professeur à Leipzig et à Halle, dans son *De sensu veri et falsi* (1709, 2e éd. 1722), ne croit pas que la possibilité puisse être démontrée autrement que par le témoignage des sens ; il n'est pas vrai que nous possédions d'abord l'essence des choses, et la vérité n'est que l'accord de nos concepts avec les perceptions sensibles : les mathématiques elles-mêmes empruntent leurs notions à l'intuition sensible, puisque toute preuve (Rüdiger indique ici d'un mot ce qui sera la méthode de Condillac dans la *Langue des calculs*) se réduit à l'acte de compter. La méthode mathématique n'apporte donc nulle aide à la philosophie, en dehors de l'arrangement extérieur des matières. On voit bien par ces critiques en quoi l'analyse de Wolff diffère de l'analyse telle que Newton en présentait le modèle : Wolff croit encore plus ou moins, et non sans indécision, que l'analyse peut atteindre des essences ; l'analyse de Newton consiste à réduire à un fait fondamental découvert par expérience, des faits, qui sont en apparence différents : l'esprit n'intervient qu'entre deux termes donnés à l'expérience, les faits à réduire, le fait irréductible.

BIBLIOGRAPHIE

Ed. ZELLER, « Ueber Wolffs Vertreibung aus Halle », *Preussische Jahrbücher*, X, 1862.
Chr. WOLFF, *Œuvres (Gesammelte Werke)*, Aldesheim, 1965.
W. ARNSBERGER, *Wolffs Verhältniss zu Leibniz*, Heidelberg, 1897.
J. BERGMANN, Wolffs Lehren vom Complementum possibilitatis, *Archiv für systematische Philosophie*, II, 1896.
H. PICHLER, *Über Wolffs Ontologie*, Leipzig, 1910.
K. G. LUDOVICI, *Kurzer Entwurf einer vollständigen Historie der wolffschen Philosophie*, Leipzig, 1736 ; *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der wolffschen Philosophie*, Leipzig, 1737-1738 ; *Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der wolffschen Philosophie*, Leipzig, 1738.
M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vol., Milan, 1939.

Chapitre V
Première période (1700-1740) *(suite)* :
Jean-Baptiste Vico : sa philosophie de l'histoire

« Les philosophes ont engourdi les esprits avec la méthode de Descartes en prétendant, avec leur perception claire et distincte, retrouver sans dépense ni fatigue tout ce qu'il y a dans les bibliothèques. [...] Descartes s'est acquis une grande suite, grâce à cette faiblesse de notre nature humaine, qui voudrait tout savoir dans le temps le plus court et avec la moindre peine. »[1] C'est Jean-Baptiste Vico (1668-1744) qui critiquait ainsi en 1726, chez ses jeunes compatriotes napolitains, ce moyen court de philosopher qu'était devenu chez eux le cartésianisme. Aux yeux de Vico, l'idée claire a sans doute une sphère d'application, mais fort limitée ; elle convient aux mathématiques et aux notions les plus abstraites de la physique, celles que l'esprit a fabriquées, dont il est parti et auxquelles il se tient. Partout ailleurs, clarté et distinction sont « le vice de la raison humaine plutôt que sa vertu » ; une idée claire, c'est une idée finie ; or « de ma souffrance, par exemple, je ne puis saisir la forme et la limite ; la perception que j'en ai est infinie, et cette infinité témoigne de la grandeur de la nature humaine ».

Tout ce côté obscur, profond, infini de la nature, que pénètre l'intuition des historiens et des poètes, qui explique la vie religieuse, morale et politique de l'homme, c'est l'objet de Vico dans ses *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle razioni* (1725), ce livre, si longtemps méconnu, si désordonné d'ailleurs et si confus, où il a cherché à détermi-

1. Cité par MAUGAIN, *Étude de l'évolution intellectuelle de l'Italie*, p. 196, note.

ner les traits généraux communs au développement de toutes les nations. Les éloges qu'ont faits de lui les philosophes du progrès (Herder, Michelet, Comte même) risquent de nous mal orienter dans la doctrine d'un homme qui fut avant tout un idéaliste.

D'abord Vico est un chrétien ; or, il y a une conception chrétienne de l'histoire : celle de saint Augustin et celle de Bossuet ; Vico l'accepte tout entière : la chute d'Adam, la mission spéciale réservée au peuple juif, l'incarnation, ce sont autant de traits d'une providence spéciale de Dieu à l'égard de l'homme ; il l'admet ; mais, pour cette raison même, il la laisse délibérément hors de sa recherche, car il veut déterminer les lois naturelles de l'histoire, indépendantes de toute intervention miraculeuse (se privant d'ailleurs ainsi de tous les documents que pourrait lui donner la Bible).

De plus, Vico est un platonicien ; il cherche l'ordre éternel des choses, « l'Histoire idéale des Lois éternelles dont dépendent les Destins de toutes les nations, leur naissance, leur progrès, leur décadence et leur fin ». Il ne s'agit pas, comme chez un Condorcet ou un Comte, d'une loi formulant un progrès indéfini de l'humanité prise dans son ensemble, mais bien d'une loi idéale à laquelle participe séparément et pour la durée de sa propre vie chacune des nations. L'histoire romaine, par exemple, depuis le temps fabuleux des rois jusqu'à la destruction de l'Empire par les Barbares, forme un de ces touts complets, dont les phases successives, que nous allons bientôt indiquer, peuvent et doivent être retrouvées dans l'histoire de toute autre nation. Le temps est donc de forme cyclique, tournant et retournant sur lui-même *(corsi e ricorsi)* ; l'histoire recommence avec chaque nation : c'est la vision familière du temps chez Platon, Aristote ou les stoïciens.

Or, cette idée fondamentale détermine la méthode d'investigation de Vico, celle qui, malgré tant d'erreurs, en fait le vrai précurseur des recherches les plus modernes. Car il faut, comme il dit, mettre la philologie d'accord avec la philosophie, c'est-à-dire démontrer par la comparaison des documents venant de nations différentes, de l'Égypte, de la Grèce ou de Rome, par exemple, l'identité de la loi de développement en chacune d'elles. Insistons sur la portée de cette méthode comparative : les philosophes rationalistes ne reconnaissent entre les hommes d'autre unité que l'unité de la

raison qui leur est commune à tous ; tout ce qui n'est pas raison chez les hommes, tout ce qui est imagination ou passion ne peut que séparer les hommes entre eux ; cette raison, d'ailleurs, ils la transportent par la pensée à l'aube de l'humanité, d'abord parce que, « incapables de se former une idée des choses éloignées et inconnues, ils se les figurent d'après celles qu'ils connaissent », et aussi à cause de « cet orgueil des érudits qui voudraient que tout ce qui compose leur science fût aussi ancien qu'eux-mêmes ». Dès l'Antiquité, les Grecs attribuaient leurs lois à la raison des sages législateurs ; toute la théorie du contrat social, si fréquente alors, témoigne, selon Vico, de la même erreur.

Or c'est là surtout, ce que renverse la *Scienza nuova* en s'appuyant sur la philologie, car elle prétend démontrer (et Montaigne avait fait une remarque semblable) qu'il y a entre les hommes une identité qui ne vient pas de la raison, « un *sens commun*, c'est-à-dire un *jugement sans réflexion* qui est généralement porté et senti par toute une classe, par tout un peuple, par toute une nation, ou par le genre humain tout entier » ; il arrive ainsi que « des *idées uniformes* sont nées simultanément chez des *peuples entiers inconnus* les uns des autres ». Dès lors, il peut y avoir des lois uniformes dans la formation des nations, sans, pour cela, que ces lois soient dues à la raison. Une sorte d'intuition (platonicienne) nous assure même de l'existence de cette loi idéale que réalise chaque nation. Mais seule l'induction traitant les faits civils et politiques, comme Bacon traite les faits de la nature, peut nous montrer quelles sont ces lois.

Les matériaux dont use Vico pour cette induction sur le plus lointain passé sont les traditions mythologiques populaires où s'est inscrite, quoique défigurée, l'histoire la plus reculée des peuples, les poèmes les plus anciens tels que ceux d'Homère, les législations primitives comme celles des XII Tables. Quelle que soit l'illusion de Vico sur le caractère originel de ces données, il faut remarquer dans quel esprit elles sont choisies, et combien sa pensée se distingue avantageusement des spéculations analogues de la Renaissance ; il a laissé tomber, en effet, tous les documents qui, au XVIe siècle, passaient pour nous révéler une science fabuleusement ancienne : oracles chaldéens, poèmes orphiques, vers dorés de Pythagore, il sait que ce sont là des faux de basse époque ;

armé de cette idée que les origines de l'humanité sont « petites, obscures et grossières », il rejette tout ce qui pourrait placer à l'origine une prétendue science formulée en énigmes ; il ne veut pas davantage de la méthode allégorique, qui découvre, dans les mythes, par une interprétation convenable, toute la science rationnelle. En un mot, et c'est là sa grandeur incomparable quand on songe à quel point la voie était nouvelle, il ne cherche dans les documents du passé que ce qu'ils peuvent donner sur l'histoire, les croyances religieuses, les usages juridiques, les mœurs, le langage de ceux qui nous les ont transmis. Assurément, la base de son induction était étroite, plus étroite même qu'il ne convenait à son époque, puisqu'il laissait de côté les documents bibliques et les renseignements, qui commençaient alors à affluer, sur les peuples de l'Extrême-Orient et sur les sauvages ; mais sa méthode est, dès l'abord, parfaite, qui consiste à définir l'humanité par induction et dans son progrès, au lieu d'en chercher une définition statique et immédiate ou une construction hypothétique.

Les résultats auxquels il arrive ne contrastent pas moins que sa méthode avec ceux d'un Hobbes ou d'un Locke : chez ceux-ci, la formation de la société était la solution d'un problème rationnel, cherchée et découverte par des hommes raisonnables ; tout est dû à la sagesse humaine, à quoi Vico objecte qu'il n'y aurait pas de sages et de philosophes s'il n'y avait déjà un État et une civilisation ; c'est un tout autre aspect des choses que nous donnent nos documents dans leur richesse concrète. On soupçonne alors que, après le déluge, les hommes ont commencé par errer à travers la vaste forêt du monde ; seule, la terreur religieuse, fruit de l'imagination, a pu commencer à dompter ces géants barbares et féroces : la crainte de Jupiter tonnant force ceux qui l'éprouvent à se cacher dans des cavernes ; ainsi se créent les premières résidences fixes, et, avec elles, les usages et rites religieux qui prescrivent la conduite de chacun, entre autres, l'institution du mariage monogame, où Vico voit, dès son début, une institution juridique, chargée de rites, dont chacun impose un religieux respect. Ainsi naissent les familles, isolées les unes des autres, chacune dans son abri naturel ; pas d'autre force contraignante que celle de la religion : c'est la théocratie ou règne des dieux. À chacune de ces familles s'adjoint une clien-

tèle, plus ou moins nombreuse, formée des vagabonds, restés sans loi ni religion dans la forêt primitive. Puis les familles se réunissent en cités ; la cité est formée des chefs de famille, entre qui il existe un droit et une loi, et de la clientèle plébéienne qui est hors la loi ; toute cité est, à son origine, aristocratique, composée de praticiens et de plébéiens, traités d'abord à l'égal des bêtes et n'ayant droit qu'aux nécessités de la vie ; longtemps à Rome, on voit les praticiens refuser aux plébéiens jusqu'à la consécration légale de leurs mariages[2]. Enfin, vient un troisième âge, celui de la raison, où les relations de droit deviennent universelles entre les hommes : état réalisé dans l'empire romain, qui s'écroule avec les invasions barbares.

On entrevoit le schème de la succession : âge des dieux, âge des héros, âge des hommes ; théocratie, aristocratie, gouvernement humain (qui est quelquefois une monarchie, le monarque, comme l'ont aussi remarqué plus tard Voltaire, Mably et tant d'autres publicistes, garantissant l'égalité des droits). Vico, qui, de profession est un juriste et qui n'a cessé de s'occuper de droit romain, caractérise chacun de ces âges par son droit : le droit religieux, où tout est propriété des dieux ; le droit héroïque, qui tempère le droit de la force par la religion ; le droit humain, dont les lois sont raisonnées. Mais il faut ajouter que chacun de ces états de droit dérive d'une nature d'esprit parfaitement distincte et originale. Sans entrer dans les détails du contraste entre la sagesse poétique (sagesse comportant une économie, une politique, une science même dont les poèmes d'Homère sont le type achevé) et la sagesse philosophique, disons que ce qui les oppose c'est, avant tout, le développement inverse de l'imagination et de la raison. Et ce qui reste sans doute le trait foncier de Vico, c'est son effort pour définir une époque où toutes les relations sociales étaient fondées sur des croyances dues presque uniquement à l'imagination et pour démontrer que c'est là une loi providentielle sans laquelle l'humanité n'aurait même pas pu subsister ; car seule la violence de la crainte provoquée par

2. *L'histoire de l'ancien gouvernement*, du comte de BOULAINVILLIERS, parue en 1727, contient une thèse analogue sur la nation française, originairement composée de la noblesse franque, conquérante, qui se gouverne selon ses lois, et des habitants réduits en servitude.

une imagination forte peut refréner la violence des appétits. Il réhabilite ainsi l'imagination que poursuivait un Malebranche de ses sarcasmes. La raison n'a fait, dans l'humanité, qu'une apparition tardive ; il importe d'ailleurs qu'elle ne soit pas trop précoce ; les jeunes gens que l'on a trop vite initiés aux sciences de pur raisonnement, à la métaphysique et à l'algèbre font des hommes recherchés et fins, mais incapables de grands travaux ; il en est ainsi, selon Vico, des nations qui ont brûlé une étape, des Grecs, par exemple, qui sont passés sans transition de la barbarie au raffinement, et des Français, chez qui se reproduit l'atticisme des Grecs.

BIBLIOGRAPHIE

G. B. VICO, *Opere*, éd. Ferrari, 6 vol., Milan, 1835-1837, et 8 vol., Naples, 1858-1869 ; *Œuvres choisies*, avec un *Discours sur le système et la vie de Vico*, par MICHELET, Paris, 1837.

B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1911 (cf. JANKÉLÉVITCH, La philosophie de Vico d'après B. Croce, *Revue de synthèse historique*, XXIII).

G. GENTILE, *Studi Vichiani*, Messine, 1914. *Per il secondo centenario della Scienza nuova*, réunion de dix-huit articles sur Vico, Rome, 1925.

M. COCHERY, *Les grandes lignes de la philosophie historique et juridique de Vico*, Paris, 1923.

C. E. VAUGHAN, *Studies in the history of political philosophy*, vol. I, chap. V, Manchester, 1925 ; 2e éd., 1939.

I. BERLIN, « The philosophical ideas of Giambattista Vico », *Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy*, Rome, 1960 (Istituto italiano di cultura, IV).

Chapitre VI
Première période (1700-1740) *(suite)* :
Montesquieu

I. – La nature des lois

Charles de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, né en 1689 près de Bordeaux, était en 1714 conseiller et en 1716 président à mortier du parlement de cette ville ; il vendit sa charge en 1728 ; il voyagea en Italie, en Suisse, en Hollande, en Angleterre ; en 1734, il publia ses *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, en 1748, l'*Esprit des Lois* : il rédigea pour l'*Encyclopédie* l'article Goût. Il mourut en 1755.

Bien que l'*Esprit des Lois* soit de 1748, Montesquieu, qui avait alors cinquante-neuf ans, appartient par son âge et la formation de son esprit à la première période du siècle. De tous les penseurs de son époque, il est à peu près le seul qui considère les problèmes politiques en eux-mêmes, sans référence à une conception explicite de l'esprit et de la nature.

Depuis les sophistes grecs jusqu'à Montaigne et à Pascal, la diversité des lois avait été le prétexte d'un doute sceptique sur la stabilité de la justice humaine : cette diversité témoigne du caractère conventionnel des lois ; c'est dans un droit naturel, commun à tous, qu'il fallait chercher l'unité : ou bien loi naturelle et donc universelle, ou bien lois diverses et changeantes et donc arbitraires, tel était le dilemme. Or, Montesquieu pense dans un plan où cette alternative n'a plus de sens : « J'ai d'abord examiné les hommes et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies. J'ai posé les prin-

cipes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites, et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale » (*Esprit des Lois*, Préface). Toute la méthode de Montesquieu consiste à examiner les lois positives dans leurs relations mutuelles, en montrant comment, par sa nature, telle loi implique telle autre loi et exclut telle autre ; il y a, par conséquent, entre les lois positives, des relations naturelles d'exclusion et d'inclusion, commandées non par l'arbitraire d'un homme ou d'une assemblée, mais par la nécessité des choses.

Ainsi s'explique le paradoxe d'un livre qui, s'occupant seulement des lois positives et excluant presque toute recherche sur le droit naturel et l'origine de la société, débute par les formules célèbres : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Il y a une raison primitive, et les lois sont les rapports qui se trouvent entre les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux... Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. » Ces formules sonnent comme du Malebranche ou du Clarke : seulement tandis qu'elles se réfèrent seulement, chez ceux-là, à des lois universelles communes à toute l'humanité, Montesquieu les applique à l'enchaînement nécessaire qu'ont entre elles les lois positives. Par exemple, telle forme de gouvernement implique telle législation politique (livre II), telles lois sur l'éducation (livre IV), telles lois civiles, criminelles (livre VI), somptuaires (livre VII), telles lois concernant la guerre (livres IX et X). Dans cette série de livres, la variable, pour ainsi dire, est la forme de gouvernement, dont les législations politique, civile, etc., sont les fonctions. Mais on peut choisir d'autres variables : de la liberté politique, par exemple, seront fonctions les lois constitutionnelles civiles et financières, telles qu'on les observe en Angleterre (livres XI à XIII). Il faut aussi examiner comment certains facteurs naturels, tels que le climat ou la nature du terrain, ou bien certains facteurs acquis, comme les mœurs, le commerce, l'usage de la monnaie, la densité de la population, les croyances religieuses, viennent transformer les lois (livres XIV à XXV).

Il importe de se rendre compte du lien d'implication que Montesquieu établit ainsi d'un aspect à l'autre de la vie poli-

tique d'un pays. Il n'est nullement fataliste : « Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde ont dit une grande absurdité ; car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents » (I, 1) ? L'homme lui-même est libre, et, « comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change sans cesse celles qu'il établit lui-même ». Il ne faut donc pas comprendre la nécessité de ces relations qui unissent les divers genres de lois d'une société, comme étant inexorable et indépendante de tout vouloir humain ; il s'agit d'une nécessité toute rationnelle ; les lois dont Dieu est l'auteur, « il les a faites, parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance » ; avec toutes les imperfections de la nature humaine, l'homme aussi cherche, par le calcul et la réflexion, les lois qui sont les meilleures dans une situation historique donnée ; il est guidé par une sorte de nécessité de convenance. Ne croyons pas, par exemple, que Montesquieu ait jamais dit qu'un facteur physique comme le climat détermine les constitutions : « Ce sont les mauvais législateurs qui ont favorisé les vices du climat et les bons sont ceux qui s'y sont opposés [...] Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner » (XIV, 3). Il en est des systèmes de législation comme des combinaisons mécaniques de l'art, qui, réglées par les lois éternelles du mouvement, attendent pourtant l'inventeur qui les réalise. Si Montesquieu compare si souvent la constitution d'une société à une mécanique, c'est précisément pour y mieux marquer l'intervention de l'art humain qui, usant des lois naturelles, résout, avec plus ou moins d'habileté, le problème du maximum d'effet : ainsi (III, 5), « dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut ; comme dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et de roues qu'il est possible » ; il dit encore, parlant de la constitution anglaise : « Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les faire agir ; donner, pour ainsi dire, un lest à l'une pour la mettre en état de résister à une autre ; c'est un chef-d'œuvre de législation que le hasard fait rarement » (V, 14). Ces mécaniques grincent souvent : « La mécanique a bien ses frottements, qui souvent changent

ou arrêtent les effets de la théorie ; la politique a aussi les siens » (XVII, 8).

Le dessein de Montesquieu est, pourrait-on dire, de découvrir quelques-uns de ces modèles mécaniques pour inspirer les législateurs. Car son but est nettement pratique : « Si je pouvais faire que ceux qui commandent augmentassent leurs connaissances sur ce qu'ils doivent prescrire, et que ceux qui obéissent trouvassent un nouveau plaisir à obéir, je me croirais le plus fortuné des mortels. » Pour déterminer ces modèles, il use de l'induction historique ; l'Antiquité classique, les histoires nationales, les pays orientaux, même la Chine et le Japon lui montrent réalisées, d'une manière plus ou moins parfaite, les liaisons ou relations dont il veut prouver la nécessité ; mais il utilise en même temps une sorte de déduction qui met en lumière le caractère naturel et la convenance de ces liaisons. « Ce que je dis est confirmé par le cours entier de l'histoire, et est très conforme à la nature des choses » (III, 3) ; ces paroles, que Montesquieu prononce à propos d'une de ses thèses sur la démocratie, indiquent ce qu'est pour lui l'idéal d'une preuve complète.

II. – Le libéralisme de Montesquieu

Montesquieu n'est pas un pur spéculatif, qui promène un œil indifférent sur les rouages des constitutions ; il a un idéal pratique fort net : déterminer le système des lois, qui, dans des circonstances historiques et physiques données, produit le maximum de liberté, la liberté étant « le droit de faire tout ce que les lois permettent » (XI, 3) : problème différent pour chaque peuple, puisque « les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre » (I, 3). L'analyse de la constitution anglaise montre d'une manière presque idéalement parfaite le mécanisme constitutionnel d'où dérivera le maximum de liberté. Le principe de cette analyse est le suivant : il y a minimum de liberté lorsque les pouvoirs publics agissent d'une manière tout à fait arbitraire et sans règle ; il faut donc que chacun de ces pouvoirs soit limité et contrôlé par une force qui lui fasse équilibre : il est fort loin de la pensée de Montesquieu de croire

que « ce contrôle puisse être exercé par les administrés eux-mêmes ; le peuple n'est point du tout propre à discuter les affaires » (XI, 6) ; la force qui s'oppose à l'arbitraire d'un pouvoir public doit lui être homogène ; elle doit être un autre pouvoir public : la liberté politique existera donc lorsque les pouvoirs, complètement indépendants les uns des autres, s'entr'empêcheront mutuellement. C'est ce qui arrive dans la constitution anglaise. Les trois pouvoirs constitutifs d'un État sont la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui regardent le droit des gens ou gouvernement, et la puissance exécutrice de celles qui concernent le droit civil ou puissance judiciaire. Si ces pouvoirs dépendent d'une même volonté, que cette volonté soit celle d'un seul, ou bien d'un corps de nobles, ou bien du peuple, toute liberté disparaît. Dans la plupart des États d'Europe, la liberté existe parce que, si un monarque réunit les deux premières puissances, il laisse la troisième à ses sujets ; dans une monarchie, telle que la monarchie française, l'indépendance des parlements apparaît à Montesquieu une condition essentielle de la liberté politique. Mais, en Angleterre, les trois pouvoirs sont séparés, et en particulier, le pouvoir législatif, qui appartient aux représentants du peuple et aux lords, est indépendant du pouvoir exécutif, confié à un monarque héréditaire, qui a le droit d'assembler et de proroger le corps législatif, tandis que celui-ci peut contrôler l'exécution des lois qu'il a établies (XI, 6).

Montesquieu a été particulièrement préoccupé du maximum de liberté compatible avec la situation historique en France. Son œuvre date d'une époque où sont nombreuses les études sur les origines et la nature de la monarchie française. Montesquieu est de ceux qui, faisant le bilan du siècle précédent, du ministère de Richelieu et du siècle de Louis XIV, voient un très gros danger dans les tendances absolutistes qui risquent de changer la monarchie française en un despotisme à l'orientale, et une grande partie de son livre s'explique par le dessein d'y parer. De ce souci vient sa distinction, si nouvelle, des trois formes de gouvernement : démocratie, monarchie et despotisme ; car laissant de côté la démocratie qui est un gouvernement périmé, dont, presque seule, l'Antiquité nous offre l'exemple, l'attention devait se porter surtout sur la distinction entre la monarchie et le des-

potisme. La démocratie est un gouvernement dans lequel le peuple, ne connaissant nulle autre volonté que la sienne, doit être soutenu par la seule vertu (vertu signifiant ici vertu politique, c'est-à-dire l'attachement spontané à la patrie). La monarchie est caractérisée par des rangs, des prééminences, des ordres, une noblesse héréditaire, mais tout cela réglé par la loi : le ressort principal qui maintient la monarchie n'est donc pas l'amour de l'État pour lui-même, la vertu, mais bien l'honneur, c'est-à-dire la passion avec laquelle chacun, noble, parlement ou simple citoyen, tient à son rang et à ses privilèges. Elle est donc en parfait contraste avec le despotisme qui, exigeant une obéissance passive ne peut se maintenir que par la crainte. « La force des lois, dans l'une, dit-il, le bras du prince toujours levé dans l'autre règlent et contiennent tout » (III, 3). Or, la monarchie risque toujours de se corrompre en despotisme ; comment ne pas voir des avertissements aux gouvernants de la France, dans tant de maximes telles que celles-ci : « Les monarchies se corrompent lorsqu'on ôte peu à peu les prérogatives des corps [lisez surtout noblesse et parlement] et les privilèges des villes. [...] La monarchie se perd lorsqu'un prince croit qu'il montre plus sa puissance en changeant l'ordre des choses qu'en le suivant ; lorsqu'il ôte les fonctions naturelles des uns pour les donner arbitrairement à d'autres » (VIII, 6). Sa vue pessimiste s'étend sur l'Europe entière : « La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs. Mais si, par un long abus de pouvoir [...], le despotisme s'établissait à un certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climats qui tinssent ; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres... Les fleuves courent se mêler dans la mer ; les monarchies vont se perdre dans le despotisme » (VIII, 17). Une circonstance favorable à cette corruption est l'extension du pays par la conquête : « Un état monarchique doit être d'une grandeur médiocre. »

De plus, Montesquieu a consacré ses deux derniers livres à prendre position sur la question si controversée de l'origine de la royauté française. Il est convaincu que ce sont les Barbares qui ont apporté à l'Europe la liberté : « Le Goth Jornandès a appelé le Nord de l'Europe la fabrique du genre humain ; je l'appellerai plutôt la fabrique des instruments qui

brisent les fers forgés au Midi. C'est là que se forment ces nations vaillantes qui sortent de leur pays pour détruire les tyrans et les esclaves » (XVII, 5). Cette opposition du barbare nordique, libre et indépendant, et du civilisé méridional, courbé sous le despotisme romain, forme le fond de sa philosophie de l'histoire de France. À ce moment, l'abbé Dubos venait de publier son *Établissement de la monarchie française dans les Gaules*, où il soutenait que les premiers rois de France, appelés par les peuples, s'étaient simplement substitués aux empereurs romains dont ils avaient pris tous les droits : le pouvoir royal aurait donc, à sa base, une sorte de contrat avec le peuple tout entier ; les privilèges de la noblesse seraient d'institution postérieure. Pour Montesquieu, le roi de France est d'abord le chef germain entouré de ses fidèles qui assure sa suprématie par la conquête ; les fiefs, d'abord amovibles puis héréditaires, sont les dons des rois à cette noblesse ; le pouvoir du roi n'est alors nullement arbitraire, mais il est réglé par des décisions prises dans l'assemblée de ses fidèles. Montesquieu ne peut comprendre la monarchie tempérée, telle qu'il la rêve, que si elle a une origine indépendante du consentement populaire : faut-il rappeler que, pour Hobbes le contrat avait pour suite logique le despotisme des gouvernants ? Montesquieu a un sens de la complexité historique qui sert son libéralisme ; le concours de causes indépendantes est, en politique, la condition de la liberté.

Locke croyait les lois et les constitutions créées par un accord libre et arbitraire des volontés. Montesquieu a introduit dans l'étude de la législation cette méthode naturelle qui relie les faits en série de telle sorte que, à partir d'un premier fait, une situation historique donnée, ou certaines conditions physiques, ils s'appellent les uns les autres. En cela, il a été fidèle, autant que la complication de son sujet le lui permettait, à l'esprit de son siècle : c'est pourquoi il a créé, pour employer un langage postérieur à lui, une statique sociale, indiquant le groupement simultané des faits et les conditions d'équilibre des forces sociales à chaque moment donné ; ainsi Condillac a créé une sorte de statique psychologique, et les auteurs de séries naturelles, une statique biologique. Mais à Montesquieu manque l'idée de la dynamique sociale, de la succession génétique des formes sociales que l'on trouve chez Vico. D'où la nuance de son libéralisme ; l'exigence de la

liberté n'est pas chez lui une exigence universelle de la nature humaine, mais plutôt un équilibre de toutes les forces sociales dont aucune ne doit être sacrifiée : là où une de ces forces diminue, il y a des phénomènes de compensation et de suppléance ; ainsi (XXIV, 16) une loi religieuse, comme la trêve de Dieu au Moyen Âge, suspendra les guerres civiles ; ou, en Grèce (XXIV, 18), la souillure religieuse dont le criminel est cru taché inspirera, en dehors de toute répression légale, l'horreur du crime.

BIBLIOGRAPHIE

MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, éd. LABOULAYE, 7 vol., Paris, 1875-1879 ; *Œuvres inédites*, Paris, 1892-1900 ; *Œuvres complètes*, éd. André MASSON, Paris, 1950-1955, 3 vol. ; *Choix de textes avec introduction*, par ARCHAMBAULT, Paris, 1910 ; *Cahiers inédits*, 1941.

Albert SOREL, *Montesquieu*, Paris, 1887.

BARCKAUSEN, *Montesquieu, ses idées et ses œuvres*, Paris, 1907.

J. DEDIEU, *Montesquieu*, Paris, 1913.

V. DELBOS, *La Philosophie française*, 1919, p. 169-189.

E. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Paris, 1927.

C. E. VAUGHAN, *Studies in the history of political philosophy*, vol. I, chap. V, Manchester, 1925 ; 2e éd., 1939.

H. SEE, *L'Évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1925.

Maxime LEROY, *Histoire des idées sociales en France* : I, *De Montesquieu à Robespierre*, Paris, 1946.

Conférences organisées par la ville de Bordeaux à l'occasion du deuxième centenaire de l'*Esprit des Lois*, 1748-1948 ; Bordeaux, 1949 (neuf auteurs).

MIRKINE-GUETZEVITCH, éd., *La Pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu*, Paris, 1952 (douze auteurs).

MONTESQUIEU, n°s 33-34 de la *Revue internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1955.

L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, 1959.

Chapitre VII
Deuxième période (1740-1775) : La philosophie de l'esprit : Condillac

I. – Considérations générales

C'est dans les années 1740 à 1775 que s'affirment et se développent les idées maîtresses du XVIIIe siècle, au milieu de polémiques, de campagnes violentes qui émeuvent non seulement le petit monde des érudits, mais qui intéressent et passionnent la société entière, qui amènent souvent l'intervention des pouvoirs publics, civil et ecclésiastique, contre les philosophes. C'est dans cet intervalle que Hume, Montesquieu, Condillac, Diderot, d'Alembert, Voltaire, Rousseau, Adam Smith, Buffon publient leurs principales œuvres.

Le philosophe est à ce moment, non pas celui qui cherche la connaissance pour elle-même, mais avant tout l'ennemi des « préjugés » hostiles au bonheur des hommes, le propagandiste des « lumières » qui doivent rénover la pensée et les mœurs, publiques et privées. C'est, comme disent les Allemands, l'*Aufklärung*. Il est difficile d'attaquer les préjugés sans attaquer, surtout lorsqu'il s'agit de préjugés sociaux et économiques, les personnes ou au moins les pouvoirs établis : d'où les pamphlets, les campagnes qui font une bonne partie de la littérature philosophique du temps. Une pareille philosophie ne saurait se passer du succès, et elle s'adresse à une opinion publique qu'elle s'efforce d'émouvoir et même de créer ; il faut donc qu'elle laisse tomber toute cette technique scolastique ou scolaire, que bien des écrivains de la Renaissance avaient abandonnée, mais qu'avaient plus ou moins reprise les grands philosophes du XVIIe siècle : toujours plus de clarté,

plus de limpidité, voilà ce que l'on recherche avec la conviction optimiste que tout esprit ordinaire peut, étant bien conduit, pénétrer tous les sujets qui intéressent le bonheur de l'homme et que les sujets qui sont inaccessibles et obscurs peuvent et doivent être abandonnés avec le plus grand profit.

Il n'y a dans cette transformation rien d'artificiel : la philosophie est à la fois l'ouvrière et le résultat du grand mouvement social qu'elle exprime.

Il est curieux de suivre, depuis le Moyen Âge, le déplacement graduel des milieux sociaux dans lesquels se sont formés les philosophes ; la liaison intime que les circonstances avaient établie entre la philosophie et la cléricature s'est peu à peu rompue ; les philosophes, à partir du XVIe siècle, sont en général non plus des professeurs, mais des écrivains libres, hommes de petite noblesse ou du tiers état ; au XVIIe siècle, il se produit sans doute un nouveau contact avec la théologie ; contact plus apparent que réel, s'il est vrai que Spinoza, Leibniz et même Malebranche veulent incorporer la théologie à leur philosophie plutôt que la philosophie à la théologie ; mais au XVIIIe siècle, ces systèmes s'écroulent et sont considérés comme des « visions ».

C'est alors qu'apparaît au premier plan toute une race de philosophes qui, de formation classique et scientifique, détachés de tout lien avec la tradition universitaire, font pénétrer peu à peu dans les esprits une conception nouvelle de l'homme et de l'univers : ces philosophes appartiennent en général au tiers état, à cette bourgeoisie dont le mouvement ascendant, commencé depuis longtemps, atteint son plus haut point ; maîtresse des affaires, entrée dans les ministères les plus importants, elle impose ses idées et ses manières de voir. Son esprit positif, peu disposé à la spéculation pure, désireux de résultats pratiques, ne voulant pas séparer les sciences des arts qui les appliquent, confiant en elles et en leur méthode, mais probe et honnête en des problèmes où l'honnêteté est la condition de la réussite, cet esprit se reflète chez les philosophes du XVIIIe siècle : la passion d'être utile aux hommes, accompagnée d'un souci de leur propre réputation, le constant et méthodique labeur que s'imposent un Voltaire et un Diderot pour répandre leurs idées, leur phobie véritable de tout système, de tout langage trop technique, leur désir de transporter dans la philosophie l'esprit des sciences et des

métiers, voilà les traits où se retrouvaient les lecteurs innombrables de leurs œuvres et qui firent vraiment leur succès.

II. – Condillac : l'analyse

Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) est né à Grenoble d'une famille de parlementaires ; d'abord destiné à la prêtrise, il entre au séminaire de Saint-Sulpice ; mais il en sort en 1740, et, renonçant au sacerdoce, il vit à Paris dans la fréquentation des philosophes Rousseau, Fontenelle, Diderot. Il publie, en 1746, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, en 1749, le *Traité des systèmes* (réédité en 1771), en 1754, le *Traité des sensations* (réédité en 1778), en 1755, le *Traité des animaux*, qui contient une *Dissertation sur l'existence de Dieu*, qu'il avait écrite avant 1746 pour l'Académie de Berlin. En 1758, il devient précepteur du fils du duc de Parme, et il reste à Parme jusqu'en 1767 : il rentre à Paris, puis il se retire en 1772 au château de Flux, d'où il publie un *Cours d'études* en treize volumes (1775), contenant une grammaire, un art de penser, un art d'écrire, une Histoire ancienne et une Histoire moderne, et *Du commerce et du gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (1776). Après sa mort, paraissent la *Logique* (1780) et la *Langue des calculs* (1798).

Condillac critique le point de départ même des doctrines rationalistes du siècle passé. L'on s'appuie d'ordinaire sur la « raison » comme sur un ensemble de maximes tout à fait certaines, une donnée au-delà de laquelle on ne remonte pas ; c'est que cette raison s'est formée en nous avant toute réflexion : « quand nous commençons à réfléchir, nous ne voyons pas comment les idées et maximes que nous trouvons en nous auraient pu s'y introduire », et, sans aucun doute sur elles, nous leur donnons le nom de raison, de lumière naturelle, de principes innés ; c'est la grande faute des philosophes : ils ne soupçonnent pas qu'il y a des idées qui sont l'ouvrage de l'esprit, ou, s'ils le soupçonnent, ils sont incapables d'en découvrir la génération.

Or, cette découverte n'est pas affaire de pure curiosité spéculative (comme peuvent être les théories platoniciennes sur l'origine de l'intelligence) ; car « nos erreurs viennent de ce que nos idées ont été mal faites [...] ; le seul moyen pour les

corriger, c'est de les refaire ». L'intelligence ou raison n'est donc point un bloc naturel que son origine doit justifier en l'expliquant ; c'est une sorte d'édifice ou de fabrique, que la réflexion philosophique permettra de refaire mieux qu'elle n'avait été faite spontanément : c'est tout l'avenir de l'esprit qui est engagé dans ce travail.

Ces préliminaires ne visent pas moins Locke que Descartes : car, si Condillac est d'accord avec Locke sur un point essentiel, l'existence d'idées complexes faites d'une combinaison d'idées simples, il lui reproche de supposer « qu'aussitôt que l'âme reçoit des idées par les sens, elle peut *à son gré* les répéter, les composer, les unir, en faire toutes sortes de notions complexes. Mais il est constant que, dans l'enfance, nous avons éprouvé des sensations longtemps avant d'en avoir tiré des idées ». Il reste donc à montrer comment et pourquoi se font ces idées complexes et quand elles sont légitimes. L'analyse condillacienne est donc faite de la description des actes, ou opérations par lesquelles nous formons les idées : s'agit-il, par exemple, de mathématiques ? Condillac, dans sa *Langue des calculs*, se fait une règle de n'introduire aucune définition, aucune maxime, et de faire naître toutes les vérités de l'opération du calcul.

Il est peut-être, à quelques égards, moins éloigné qu'il ne le croit du Descartes des *Regulœ*, qui, lui aussi, cherchait dans les propriétés des « natures simples » la raison de leurs combinaisons en natures complexes ; seulement, le *simple* de Condillac est très différent du simple cartésien : il s'agit en effet « des idées les plus simples que les sens nous transmettent », sorte de matière inerte pour l'esprit qui les combinera ; leur nature intime importe si peu que je puis voir bleu ce que les autres voient vert, sans qu'il y ait aucune confusion, si nous convenons seulement de nommer vert la couleur des prés.

L'idée simple, avec le signe fixe qui y est lié, est un élément qui, par sa nature et indépendamment de l'expérience et de l'usage, n'appelle et n'exige aucune liaison avec telle ou telle autre idée : le développement de l'esprit se fera grâce à la diversité des liaisons qu'on établira selon l'utilité. « Il n'y a rien, dit Condillac dans l'*Essai*, qui ne puisse nous aider à réfléchir », et le tout est de savoir « former ces liaisons conformément au but que l'on se propose et aux circonstances où l'on se trouve ». Il faut pour cela multiplier les points d'attache

avec le monde extérieur ; la méditation intérieure est une mauvaise méthode de philosopher : il n'est pas nécessaire « d'avoir, comme quelques philosophes, la précaution de se retirer dans les solitudes ou de s'enfermer dans un caveau. [...] Que l'on se retire dans l'obscurité, le plus petit bruit ou la moindre lueur suffira pour distraire. [...] Mais, si, pendant le jour et au milieu du bruit, je réfléchis sur un objet, ce sera assez pour me donner une distraction que la lumière ou le bruit cesse tout à coup »[1] ; ce sont si peu des obstacles qu'« il ne faudrait que de l'habitude pour en tirer de grands secours ». On ne peut rêver plus parfaite antithèse au « seul à seul » de la contemplation mystique et à la solitude de la méditation cartésienne ; l'invention intérieure est moins ample et plus bornée que la réalité : « Dès que nous ne cherchons plus la nature dans notre imagination, écrit Condillac à propos de la réforme de Galilée, l'étude que nous nous proposons n'a plus de bornes ; elle embrasse l'univers. La philosophie n'est plus la science d'un homme qui médite les yeux fermés ; elle tient à tous les arts. »[2]

Le problème de l'origine des idées, identique au problème de la méthode, consiste à découvrir une première expérience, indubitable, où l'on puisse voir sensiblement la source, les matériaux, la mise en œuvre et les instruments de notre connaissance ; cette expérience concrète et complète, dont tout le reste de la connaissance n'est que la répétition indéfinie, c'est la liaison des idées avec les signes du langage, et, par ce moyen, la liaison des idées entre elles. Le seul défaut de la connaissance, aux yeux de Condillac, c'est qu'il n'y ait pas entre les signes et les idées, cette correspondance parfaite qui existe dans la géométrie où le sens de chaque mot est déterminé d'une manière précise et invariable. Il s'agit, pour l'éviter, de nous mettre dans la situation d'un homme que Dieu créerait avec des organes si bien développés qu'il aurait, dès les premiers instants, un parfait usage de sa raison ; il n'inventerait de signes qu'à mesure qu'il éprouverait de nouvelles sensations et ferait de nouvelles réflexions ; il combinerait ses premières idées selon les circonstances où il se trouverait ; il fixerait chaque collection par un nom particulier ;

1. *Essai*, 2e partie, 2e section, chap. III, § 37.
2. *Histoire moderne*, livre II, chap. XII.

et quand il voudrait comparer deux notions complexes (c'est en quoi consiste la connaissance), il pourrait aisément les analyser.

Cet homme de l'*Essai* ressemble singulièrement, remarquons-le, à l'Adam du Paradis terrestre, et le but de la philosophie est de nous mettre dans un état d'innocence spirituelle, à l'abri des préjugés et des traditions.

Dans la *Logique*, le langage change un peu : il s'agit de retrouver la méthode que l'esprit a suivie à son insu, lorsque le besoin nous a forcés à développer nos connaissances, et, après avoir médité sur cette méthode, c'est-à-dire après être retourné avec réflexion vers la spontanéité naturelle, de nous familiariser à tel point avec elle que nous la pratiquions sans y songer, aussi spontanément qu'au début. Il y a, dans cette vue, une sorte d'optimisme qui nous montre l'ordre méthodique non comme une conquête de la volonté, mais comme une détente qui nous ramène à la démarche naturelle et primitive de notre esprit ; je n'ai pas à construire artificiellement le type d'un tout bien ordonné, puisque je le trouve déjà réalisé ; en effet, dans la sphère des choses usuelles correspondant à des besoins définis, tout homme possède des connaissances bien ordonnées, pour cette simple raison qu'il n'a jugé des choses que dans l'ordre même de ses besoins et s'est borné aux rapports des choses à lui-même sans aller jusqu'aux essences : l'ordre intellectuel est comme providentiellement sous-tendu par un ordre affectif ; l'ordre dans lequel nous devons étudier les choses dépend de l'ordre dans lequel les choses satisfont nos besoins.

La méthode synthétique, celle qui procède par définitions et déductions, et que les philosophes croient (à tort) emprunter aux géomètres, est donc la plus mauvaise des méthodes ; la définition, chez un Condillac, n'a pas où se prendre ; elle ne peut être qu'arbitraire, ou alors elle se confond avec l'analyse ; toute idée (Condillac suit ici Locke) est, ou bien simple, et alors elle est indéfinissable, ou bien composée, et l'analyse seule pourra montrer de quoi et comment elle est composée ; la définition, si elle n'indique pas le simple sens d'un mot, appartient à des doctrines qui prétendent saisir l'essence des choses : c'est dire que toujours elle échoue.

L'analyse, au contraire, part du donné, et elle y reste ; elle consiste, partant d'un tout confus, à en percevoir successive-

ment et séparément les détails, d'abord les points les plus importants et qui ressortent d'eux-mêmes, puis les parties intermédiaires pour avoir finalement une perception simultanée et distincte ; à passer, en somme, d'une perception simultanée et confuse d'un tout à une perception simultanée et distincte du même tout par l'intermédiaire de la perception successive de ses parties : c'est un mouvement de décomposition et de recomposition. C'est ainsi que nous procédons vulgairement dans la perception d'un paysage inconnu, qui nous devient peu à peu familier : c'est ainsi que nous devons procéder dans toutes les sciences. Il n'y a, chez Condillac, aucune épigenèse intellectuelle : tout nous a été donné *in nuce.*

La considération de cette méthode suffit, comme le fait voir le *Traité des systèmes*, à déceler les vices des grands systèmes du siècle précédent : ces prétendus systèmes construisent synthétiquement sur de prétendus principes, tout à fait arbitraires en réalité ; le ressort de ces systèmes, c'est la maxime de Descartes et de Malebranche, que l'on peut affirmer d'une chose ce que l'on voit renfermé dans son idée claire et distincte : maxime inapplicable, car comment être sûr que nos idées sont des idées de choses complètes ? La même idée d'étendue, n'est-elle pas chez Descartes celle d'une substance, chez Spinoza celle d'un attribut, chez Leibniz celle d'une chose incomplète ? Le recours à l'évidence ou à l'innéité est donc injustifié. La physique cartésienne n'est pas plus heureuse lorsqu'elle cherche ses principes dans des hypothèses sur la structure mécanique des choses ; l'esprit ne peut qu'aller à l'aventure en imaginant ces suppositions, à moins de croire, ce qui est faux, que nous connaissons assez la nature pour les épuiser toutes.

Condillac ne condamne pas l'esprit de système en lui-même : le système est, selon lui, « la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières qui sont les principes ». Encore faut-il que ces principes soient des phénomènes bien connus ; c'est ce qui arrive dans la physique de Newton qui est, pour Condillac, le modèle achevé de la méthode : il montre comment un phénomène connu, la gravitation, engendre d'autres phénomènes également connus, les marées, les mouvements des planètes. Ce que Condillac y loue, c'est l'acquis définitif et

progressif d'un tel système ; la gravitation restera certaine à titre de fait, et elle continuera à être le principe des phénomènes dont elle a une fois rendu raison : la découverte de faits qui y seraient irréductibles ne l'atteint pas. C'est un système du même genre que Condillac a entrepris de réaliser en métaphysique.

III. – Condillac *(suite)* : le *Traité des sensations*

De cette thèse sur l'origine des idées et de cette méthode, le *Traité des sensations* est l'application, et il est le sûr témoignage de leur universalité. Il y a, en effet, toute une catégorie d'idées dont Locke n'a pas montré l'origine et que Condillac lui-même, dans l'*Essai* de 1746, semblait renoncer, par son silence même, à analyser : ce sont celles que Locke appelle les idées de réflexion, c'est-à-dire les idées des facultés de l'âme, sensation, imagination, mémoire, jugement, raisonnement. Les indications que Condillac donnait dans l'*Essai* pour ramener à une association d'idées l'imagination et la mémoire (descriptions traditionnelles depuis Descartes et Malebranche) n'empêchent qu'il considère comme des opérations irréductibles l'abstraction et le jugement. Dans le *Traité des sensations*, il suit, au contraire, sa méthode jusqu'au bout en montrant qu'il n'est aucune opération de l'âme qui ne soit une *sensation transformée.* Ce progrès lui fut peut-être suggéré par Diderot, qui, dans sa *Lettre sur les aveugles* (1749), faisait voir l'ambiguïté de l'*Essai*, qui ne permettait pas d'éviter l'idéalisme de Berkeley[3].

Revenant plus tard, dans sa *Logique* (Partie II, chap. VIII) sur le sens de cette célèbre thèse, Condillac nous explique que le *Traité des sensations* est en tout assimilable à la solution d'une équation qui va d'identité en identité pour dégager l'inconnu ; la *transformation* dont il s'agit ici ne se réfère donc pas à une donnée psychologique constatable, à l'observation interne d'un développement ; c'est une transformation au sens algébrique du terme ; nous avons des termes connus qui sont nos diverses facultés : attention, comparaison, jugement, sensation, etc. ; et une inconnue qui est l'origine et la géné-

3. Cf. Georges Le Roy, *La Psychologie de Condillac*, chap. III.

ration de ces facultés ; on prouve que la sensation est l'origine de toutes les autres, parce qu'elle est mêlée à toutes, puisque les variations par lesquelles elle passe produisent toutes les autres : l'observation psychologique sert à poser les connues du problème ; elle ne sert pas du tout, du moins selon l'intention de l'auteur, à sa solution même. La clarté de cette comparaison est peut-être plus apparente que réelle : comment assimiler la sensation à une variable algébrique, et une autre faculté, l'attention par exemple, à une valeur déterminée de cette variable ? En réalité, la sensation est plutôt comme un personnage qui prendrait divers noms, selon les aspects qu'on remarque en lui.

Pour démontrer rigoureusement sa thèse, il fallait faire voir que toute sensation, quelle qu'elle fût, suffisait à engendrer toutes les facultés : c'est ce qui l'amène à l'hypothèse d'une statue, à laquelle il confère séparément et successivement chacun des sens, et d'abord celui qui est considéré comme le plus bas de tous, l'odorat ; or, il prétend montrer que chez un homme borné au sens de l'odorat, l'entendement aurait autant de facultés qu'avec les cinq réunis. C'est cette équivalence des cinq sens l'un avec l'autre au point de vue de la génération des facultés qui est la thèse maîtresse de Condillac. C'était une préoccupation répandue à son époque, de rechercher l'apport propre de chacun des sens au fonctionnement de l'esprit. Condillac a généralisé ce problème et il lui a donné une solution radicale, en affirmant l'équivalence de tous les sens.

Mais, si chaque sensation contient toutes les facultés, il n'est donc pas vrai, comme il était dit dans l'*Essai* de 1746, que l'intelligence a pour condition la liaison des idées et des signes. Toutes les facultés mentales sont antérieures à l'emploi des signes, voilà un des résultats les plus importants du *Traité* : elles existent à un stade inférieur, il est vrai ; s'agit-il par exemple du nombre ? avant les signes, nous ne pouvons saisir plus de trois objets, et « c'est l'art des signes qui nous a appris à porter la lumière plus loin ». D'une manière générale, les facultés qui paraissent être supérieures à ce stade primitif « ne sont que ces mêmes facultés qui, s'appliquant à un grand nombre d'objets, se développent davantage ». C'est le rôle des signes de permettre cette extension. Le *Traité des sensations* donne donc, si l'on peut dire, comme les différentielles des

facultés dont les signes permettront l'intégration : le problème de l'esprit est résolu aux moindres frais, avec des sensations et des signes.

De là le caractère décharné et squelettique du *Traité* : c'est de l'analyse, non de la psychologie. Cherchons donc quelles facultés naîtront chez un homme borné au sens de l'odorat. Comprenons bien d'abord la portée de cette hypothèse : à la première sensation, une seule chose existe dans la conscience de la statue, une odeur, l'odeur d'une rose par exemple ; il n'existe rien à ce moment qu'une conscience d'odeur de rose ; elle est tout entière cette odeur ; elle devient odeur de rose, comme un moment après, elle deviendra odeur de jasmin, puis odeur d'œillet. Supposons qu'il y ait en elle une seule sensation, exclusive des autres : c'est l'attention. L'odeur ne cesse pas d'être sentie, quand le corps odoriférant a cessé d'agir sur l'organe ; supposons que, une sensation persistant, une nouvelle odeur se produise : l'impression persistante sera la mémoire. Si la statue fait attention à la fois à l'impression présente et à la sensation passée, cette double attention est la comparaison ; si elle perçoit alors des ressemblances et des différences, c'est le jugement ; si la comparaison et le jugement se répètent plusieurs fois, c'est la réflexion ; si la statue, sentant une sensation désagréable, se rappelle une sensation agréable, ce souvenir aura plus de force et sera l'imagination : l'entendement est l'ensemble des facultés ainsi engendrées.

Toute sensation est nécessairement agréable ou désagréable : il n'en est pas d'indifférentes ; de ce caractère, combiné avec les facultés de l'entendement, naîtront les facultés de la volonté : le souvenir d'une odeur agréable, s'il a lieu en un moment où la statue est désagréablement affectée, est un besoin, et la tendance qui en dérive un désir ; si le désir domine, c'est une passion ; amour et haine, espérance et crainte naissent ainsi. Lorsque la statue a atteint l'objet de son désir, et lorsque l'expérience du désir satisfait engendre l'habitude de juger qu'elle ne trouvera aucun obstacle à ses désirs, le désir engendre le vouloir, qui n'est rien qu'un désir accompagné de l'idée que l'objet désiré est en notre pouvoir.

Enfin la statue, ainsi bornée au sens de l'odorat, a le pouvoir d'abstraire les idées et de les rendre générales, en considérant par exemple le plaisir commun à plusieurs modifications ; elle a donc l'idée du nombre puisqu'elle distingue les

états par où elle passe ; elle a l'idée du possible, puisqu'elle sait qu'elle peut cesser d'être l'odeur qu'elle est actuellement et redevenir ce qu'elle a été ; elle a l'idée de la durée, puisque, sachant qu'une sensation est remplacée par une autre, elle a l'idée de la succession ; enfin elle a l'idée du moi, qui est la collection des sensations qu'elle éprouve et de celles dont elle a souvenir. En un mot, la statue bornée au sens de l'odorat possède toutes les facultés, et il en est manifestement de même de la statue bornée à un sens quelconque.

Mais l'on arrive à un résultat singulier : la statue est en possession de toutes ses facultés ; elle raisonne, elle désire et elle veut, sans pourtant savoir que le monde extérieur existe ni même son propre corps. Y aurait-il dans ce savoir une connaissance irréductible aux sensations ?

Il faut distinguer deux problèmes ; le premier, en pleine vogue au moment où Condillac écrivait (c'est le fameux problème de Molyneux) : comment percevons-nous les grandeurs et les distances ? Le second, propre à Condillac : comment connaissons-nous qu'une chose nous est extérieure ?

On sait comment Molyneux ayant posé à Locke le problème : un aveugle-né opéré saurait-il de suite distinguer par la vue une sphère d'un cube qu'il distinguait par le toucher ? Locke fut d'accord avec lui pour répondre que non. Ce fut aussi, on l'a vu, l'opinion de Berkeley ; mais celui-ci généralisa singulièrement la question, montrant que pour le clairvoyant lui-même, les grandeurs et les distances ne sont jamais données, mais seulement suggérées par la vue. En 1728, dans les *Philosophical Transactions of the Royal Society*, le médecin Cheselden publiait l'observation d'un jeune garçon de quatorze ans à qui il avait levé les cataractes : cette observation célèbre confirmait en tout point l'opinion de Locke et de Berkeley ; le sujet disait que les objets « touchaient » ses yeux, et il ne comprenait pas comment les yeux pouvaient juger les rapports de grandeur, puisqu'un objet d'un pouce, mis près de ses yeux, lui paraissait grand comme la chambre entière. Voltaire fit connaître dans sa *Philosophie de Newton* (1741) l'opinion de Berkeley qu'il approuve et l'expérience de Cheselden. Ainsi se répandait l'opinion que la perception visuelle des grandeurs et des distances était une perception acquise, et que le tact seul les percevait directement.

De toute cette littérature, Condillac, qui n'était pas grand

liseur (il avait complètement rédigé l'*Essai* de 1746, avoue-t-il (§ 43), et il n'avait pas lu Bacon), ne connaît, au moment de l'*Essai*, que Locke et Voltaire. Il est naturellement hostile à la notion de perception acquise, parce qu'elle suppose ce qu'il est le moins disposé à admettre, des jugements inconscients : il est impossible de nous faire avoir conscience des prétendus jugements qui relient la vue au tact ; « donc, conclut-il victorieusement, ils n'existent pas ». « Il me suffit, dit-il, que ceux qui voudront ouvrir les yeux conviennent qu'ils aperçoivent de la lumière, de la couleur, de l'étendue, des grandeurs, etc. Je ne remonte pas plus haut parce que c'est là que je commence à avoir une connaissance évidente. » Au sujet de l'aveugle de Cheselden, il fait cette observation critique qui a si souvent été reprise après lui : ses jugements viennent non de l'absence de perceptions acquises, mais du manque d'exercice de l'œil.

Entre l'*Essai* et le *Traité*, en 1749, Diderot publie sa *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Il reprend le problème de Molyneux, à propos duquel il cite les deux opinions opposées de Locke et de Condillac ; l'expérience de Cheselden lui paraît aussi peu probante qu'à Condillac, à cause des troubles que l'opération a produits en un organe aussi délicat que l'œil ; il ne lui semble pas sûr non plus que le sujet était capable de comprendre les questions posées. Il y a, pour lui, deux points distincts dans le problème : l'opéré pourra-t-il de suite distinguer les objets les uns des autres ? S'il le peut, pourra-t-il reconnaître par la vue des objets déjà donnés par le tact ? Quant à la première question, Diderot fait remarquer l'infinité de détails que peut voir un œil exercé et qui échappent à l'œil non exercé ; le spectacle visuel par lui-même est composé de sensations confuses, et l'expérience de la correspondance du tact et de la vue doit servir beaucoup à perfectionner notre connaissance ; Diderot n'admet pas pourtant que la vue dépende essentiellement du tact, et il pense que la vue est capable de saisir des détails d'une extrême finesse sans le secours du toucher. Quant à la seconde question, Diderot croit que les réponses des sujets seront fort différentes selon leur capacité d'esprit ; il y faut une comparaison entre les perceptions visuelles nouvelles et les perceptions du tact, donc un certain effort mental ; mais, même si l'opéré est capable de reconnaître deux figures simples comme un carré

et un cercle, la réflexion ne pourra lui donner que des incertitudes sur cette correspondance ; de plus, il ne sera pas capable de distinguer des objets plus complexes que ces figures géométriques simples.

Condillac reprend le problème en 1754 dans le *Traité* : il se déjuge, et il donne raison à Locke, mais seulement en quelque mesure ; frappé sans doute des réflexions de Diderot, il distingue entre la perception visuelle primitive, confuse, où les objets sont sans limites précises et notre perception actuelle d'objets distincts et situés à une place déterminée ; ce résultat est dû à une analyse indispensable, pratiquée par le tact, qui seul permet de démêler ce qui est confondu dans la perception visuelle. C'est donc bien le tact qui connaît d'abord les formes, et c'est grâce à ses rapports avec lui que la vue les perçoit. Mais la sensation ainsi perfectionnée se suffit à elle-même, et elle n'a nullement, comme chez Berkeley, à suggérer les sensations tactiles dont elle s'est aidée ; il n'y a rien de plus en elle qu'il n'y avait dans la sensation primitive ; dès qu'elle ouvre les yeux, « la statue voit les mêmes choses que nous, mais elle n'en a pas d'idées » ; elle les voit, mais elle ne les remarque pas, parce qu'elle ne les a pas analysées.

Sur le problème de la connaissance du monde extérieur, Condillac a également varié : dans la première édition du *Traité* (1754), il l'attribue à la coexistence des sensations tactiles ; lorsque la statue sent à la fois la chaleur à un bras, le froid à un autre, une douleur à la tête, etc., il n'est pas possible qu'elle saisisse ces sensations comme distinctes, si elles ne sont pas en dehors l'une de l'autre : ainsi la connaissance de l'extériorité serait indépendante du mouvement. Mais, dans la seconde édition (1778), il reconnaît que des sensations tactiles aussi vagues peuvent être simultanées sans s'étendre et que la notion d'extériorité ne saurait naître sans le mouvement ; elle naît lorsque le mouvement de notre corps est arrêté par la résistance des corps solides ; la solidité suppose en effet deux choses qui s'excluent, et elle ne peut être sentie qu'en ces deux choses. Si le corps solide en question est un corps extérieur au nôtre, il n'y aura qu'un contact, mais si c'est notre propre corps que nous touchons, il y aura un contact à la fois dans la partie qui touche et dans la partie touchée ; par là notre corps sera connu comme nôtre et distingué des autres. Enfin, c'est la sensation du tact, unie aux autres sensations,

qui commence à faire soupçonner à la statue que les odeurs, les sons, les couleurs ne sont pas de simples modifications ou variations d'elle-même, mais qu'ils viennent des objets extérieurs : l'expérience qui nous fait attribuer ces sensations aux objets, c'est celle de la variation d'intensité qui se produit en elles suivant l'éloignement ou le rapprochement de ces objets. Ainsi sont ramenés à de pures sensations les jugements d'extériorité.

IV. – Condillac *(suite)* : la science, langue bien faite

La sensation contient toutes nos facultés. L'emploi des signes les étend : entre analyse et langage, il n'y a pas seulement affinité, mais identité, dès que l'analyse veut se développer. Ici encore, Condillac donne beaucoup à la nature ; c'est le langage vulgaire, spontané qui est la meilleure méthode analytique ; et les philosophes, avec leur langage technique, n'ont fait qu'y apporter le trouble : « Avant eux, on ne demandait pas si *substance* signifiait autre chose que *ce qui est dessous*, si *penser* signifiait autre chose que *peser, balancer, comparer.* »[4] Fait sensible ou opération concrète, voilà tout ce que peuvent légitimement signifier les mots du langage.

Il n'y a donc nul autre moyen de promouvoir l'analyse qu'« une langue bien faite ». C'est ce que Condillac a voulu faire dans son ouvrage posthume et inachevé, la *Langue des calculs* : cette langue, d'après sa maxime qu'une science n'est qu'une langue bien faite, c'est la mathématique elle-même. Il part de la méthode « naturelle » de calcul, le calcul avec les doigts, et il entreprend de démontrer que toutes les autres méthodes sont des transformations de celle-là ; on progresse moyennant la substitution d'autres signes aux doigts, le signe étant choisi de telle façon que le calcul, de plus en plus simplifié, puisse s'étendre de plus en plus loin. Cette extension graduelle est caractérisée de la manière suivante : « Il est évident que les moyens que la nature nous a donnés, étant les premiers connus, doivent nécessairement conduire à tous ceux qu'on a inventés, si nous raisonnons pour trouver ceux que nous ne connaissons pas encore, comme nous avons fait

4. *Logique*, 2e partie, chap. IV.

pour trouver ceux que nous connaissons. Mais ce qui est bien capable de nous arrêter, c'est que nous sommes assez ignorants ou assez vains pour nous flatter et surtout pour vouloir faire penser que nous arrivons aux découvertes en franchissant de grands intervalles, et cependant il faudrait, avec plus de jugement, avoir l'humilité de croire et de laisser croire que notre esprit ne franchit jamais rien [...] C'est la méthode qui invente comme ce sont les télescopes qui découvrent » (I, chap. XVI). L'analyse est un aveu d'humilité : elle enseigne que les méthodes les plus raffinées et les plus élevées sont des formes des méthodes les plus simples, qu'on peut faire passer tout esprit des unes aux autres, enfin que la méthode d'exposition est identique à la méthode d'invention.

Il y a là une direction d'esprit qui se développera, particulièrement en France et en Italie, jusqu'au début du XIXᵉ siècle, chez ceux qu'on a appelés les idéologues. Il apparaissait à Condillac qu'il n'était pas plus difficile d'appliquer l'analyse à la métaphysique (au sens de théorie de l'esprit) qu'à la mathématique, si ce n'était la « nature de nos langues qui, sur tout autre chose que les nombres, ne nous donnent que des notions mal déterminées ».

V. – Charles Bonnet

Le naturaliste genevois Charles Bonnet (1720-1793) semble, indépendamment de Condillac, avoir eu l'idée d'une analyse des facultés de l'âme, et avoir imaginé l'hypothèse de la statue ; c'est ce qu'il affirme dans la préface de son *Essai analytique des facultés de l'âme* (1760) : « Nous différons beaucoup, dit-il, dans les idées et dans l'analyse. En général il m'a paru que l'auteur (Condillac) n'analyse pas assez ; il va quelquefois par sauts [...] il passe à côté de questions très importantes sans y toucher. » [5] Pour caractériser l'analyse, Bonnet emploie une image fort différente de celle de Condillac ; celui-ci empruntait à l'algèbre l'idée de transformation ; Bonnet, en naturaliste, utilise l'idée de chaîne et de série ; l'analyse consiste à « ne point faire former de pas à sa statue qui ne soit nécessaire, à lier tellement les uns aux autres tous les

5. *Œuvres complètes*, 1782, t. VIII, p. 7.

chaînons de son existence que la chaîne soit partout exactement continue » (§ 71). Continuité ne veut pas dire identité, et Bonnet admet que l'activité est complètement irréductible à la sensation, qui est passive : la préférence que la statue donne à la sensation qui lui plaît le plus est une action que la statue exerce sur cette sensation ; préférer n'est pas sentir, c'est se déterminer, c'est agir ; la recherche du plaisir et la fuite de la douleur sont des actions bien différentes de la sensation de plaisir et de douleur, et l'attention est une faculté distincte de la sensation. Par ces remarques, Bonnet semble introduire contre l'abus de l'analyse qui identifie les droits méconnus de l'observation interne directe : c'est précisément le problème que le développement de l'idéologie posera, à la fin du siècle, à Destutt de Tracy et Maine de Biran.

VI. – David Hartley

David Hartley, dans ses *Observations of man : his frame, his duty and his expectations* (1749), ouvrage traduit partiellement en 1755 sous le titre d'*Explication physique des sens, des idées et des mouvements*, entreprend, lui aussi, d'appliquer à l'esprit « la méthode d'analyse et de synthèse suivie par Newton » : partant des remarques de Locke sur l'influence exercée par l'association des idées sur les croyances, il généralise le phénomène pour y chercher une explication totale de tous les faits psychologiques ; bien qu'écrite après Hume, son œuvre paraît indépendante de celle du philosophe écossais ; elle est d'ailleurs uniquement psychologique et étrangère aux questions de la critique de la connaissance ; plus ambitieuse cependant, en un sens, puisqu'elle prétend donner l'explication ou tout au moins le correspondant physiologique des faits d'association d'idées : les sensations, selon une hypothèse émise dans l'*Optique* de Newton, sont en effet produites par des vibrations d'un éther contenu dans les organes sensoriels, les nerfs et le cerveau ; la liaison des idées a pour substrat et pour cause la liaison, dans le cerveau, des petites vibrations qui gardent une tendance à se reproduire dans le même ordre que les vibrations produites originairement par les sens ; la thèse n'est appuyée d'ailleurs sur aucune recherche physiologique précise ; mais l'ouvrage se recommande par une multiplicité

d'observations, souvent ingénieuses, sur les sens, les mouvements automatiques et volontaires, le langage et le jugement.

BIBLIOGRAPHIE

I. – LANFREY, *L'Église et les philosophes au XVIIIe siècle*, Paris, 1857.
M. ROUSTAN, *Les Philosophes et la société française au XVIIIe siècle*, Paris, 1911.
J.-V. BELIN, *Le Mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Paris, 1913.
A. SAYOUS, *Le XVIIIe siècle à l'étranger : histoire de la littérature française dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV jusqu'à la Révolution française*, 2 volumes, Paris, 1861.

II, III et IV. – CONDILLAC, *Œuvres complètes*, 23 vol., Paris, 1798 ; 31 vol., 1803 ; 16 vol., 1882 ; t. XXXII et XXXIII du *Corpus général des philosophes français*, 2 vol., 1946-1951 ; *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, éd. Raymond LENOIR (Les classiques de la philosophie), Paris, 1924.
Georges LE ROY, *La Psychologie de Condillac*, Paris, 1937.
L. DEWAULE, *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*, Paris, 1892.
BAGUENAUL DE PUCHESNE, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris, 1910.
J. DIDIER, *Condillac*, Paris, 1911.
G. C. BRAGA, *La filosofia francese e italiana del settecento*, vol. I, p. 100-160, Arezzo, 1920.
Raymond LENOIR, *Condillac*, Paris, 1924.

V. – Ch. BONNET, *Œuvres*, Neuchâtel, 8 vol., 1779-1783 ; *Mémoires autobiographiques*, éd. R. SAVIOZ, Paris, 1948.
J. TREMBLEY, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet*, Berne, 1794.
A. LEMOINE, *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste*, Paris, 1850.
E. CLAPARÈDE, *La Psychologie animale de Ch. Bonnet*, Genève, 1909.
G. BONNET, *Ch. Bonnet*, Paris, 1929.
R. SAVIOZ, *La Philosophie de Charles Bonnet, de Genève*, Paris, 1948.

Chapitre VIII
Deuxième période (1740-1775) *(suite)* : Théorie de l'esprit *(suite)* : La critique sceptique de Hume et le sentimentalisme d'Adam Smith

I. – Le point de vue de Hume

David Hume (1711-1776), né à Édimbourg, après avoir abandonné l'étude de la loi, puis essayé le commerce, se fixe en France, à la Flèche, en 1734, et retourne en Angleterre en 1737 ; il publie, sans succès, le *Traité de la nature humaine, Une tentative pour introduire la méthode de raisonnement expérimental dans les sciences morales* (*A treatise of human nature*, 2 vol., 1739 ; le troisième en 1740) ; en 1741 et 1742 paraissent le premier et le second volume des *Essais moraux et politiques* ; le troisième paraît en 1748. Auparavant il avait été, en 1746, secrétaire du général Saint-Clair, et en 1748, il avait été envoyé en mission à Vienne et à Turin. Le succès des *Essais* l'encouragea sans doute à choisir cette forme pour exposer les idées abstruses du *Traité*; en 1748 parurent les *Philosophical Essays concerning human understanding* (à partir de 1758, le mot *Inquiry* remplace *Philosophical essays*), et en 1751 *An inquiry concerning the principles of morals*; les *Discours politiques* (1752), l'*Histoire de la Grande-Bretagne* (1754, 1756, 1759) et l'*Histoire naturelle de la religion* (1757) complètent les œuvres publiées de son vivant. Il fit, de 1763 à 1765, comme secrétaire d'ambassade, un séjour à Paris, où il fut, comme il dit, « couvert de fleurs » dans le monde philosophique et littéraire. Il repartit en 1766, accompagné de Rousseau, qui cherchait asile en Angleterre, mais qui ne tarda pas à se brouiller avec lui ; il fut sous-secrétaire d'État à Londres en 1768, et se retira en Écosse en 1769.

Après sa mort furent publiés, en 1779, les *Dialogues sur la Religion naturelle*, composés sans doute vers 1749.

Le rationalisme cartésien condamnait l'imagination comme une des plus grandes sources d'erreurs, et il opposait ses croyances fictives à l'évidence de la raison. Or, les critiques du XVIIIe siècle voient dans les grands systèmes, issus de ce rationalisme, des œuvres d'imagination pure ; on ne parle que des « visions » d'un Descartes et d'un Malebranche ; ils sont victimes de ce qu'il croyait avoir expulsé. On parle ainsi au nom d'une « raison » plus prudente, appuyée sur l'expérience, plus fidèle à la raison commune et vulgaire. C'est de cette raison que Hume va montrer qu'elle est, elle aussi, le fruit de l'imagination, enlevant ainsi, en poussant la critique jusqu'au bout, tout point d'appui à la critique. Comme Vico l'a fait pour l'histoire, ce n'est pas dans la raison, c'est dans l'imagination que Hume cherche l'unité entre les hommes.

Entre tant de penseurs, si pressés de mettre la philosophie au service de l'humanité, Hume nous apparaît comme un pur spéculatif, à tel point que, pour lui, les exigences de la pensée philosophique sont précisément inverses de celles de l'action : autant, dans l'action, il serait mauvais et d'ailleurs impossible de ne pas se fier à des croyances aussi naturelles et spontanées que la croyance au monde extérieur ou à la causalité, autant le philosophe doit rechercher avec soin la nature et la valeur des titres qui les justifient. On admet d'ordinaire (depuis Thomas Reid) que le scepticisme de Hume est le développement naturel et inévitable des philosophies de Locke et de Berkeley. Après que Locke a critiqué, comme on l'a vu, la notion de substance, après que Berkeley a critiqué la notion de causalité physique, en ne laissant intacte que la causalité des esprits, il restait, dit-on, à Hume, en s'inspirant du même principe, à ruiner, avec la notion de substance spirituelle, celle de causalité en général : conception qui, sans être fausse, ne met pas assez en valeur l'attitude philosophique de Hume, qui n'est pas au service d'une cause, tolérance ou religion, mais qui laisse, pour ainsi dire, la réflexion le conduire où elle veut dans les moments où nulle action ne l'appelle ; il est, depuis les académiciens et les sceptiques de l'Antiquité, un des penseurs les moins doctrinaires qui soient. « Il n'est pas de méthode de raisonnement plus commune, et cependant il n'en est pas de plus blâmable, écrit-il à propos des discussions

sur la liberté, que de réfuter une hypothèse quelconque en tirant prétexte de ses dangereuses conséquences pour la religion et la moralité. Quand une opinion mène à des absurdités, elle est certainement fausse ; mais il n'est pas certain qu'une opinion soit fausse, de ce qu'elle est de dangereuse conséquence. » Hume n'est pas de ceux, si nombreux en son siècle, qui admettent une providentielle correspondance entre la vérité et les besoins humains. Les recherches métaphysiques n'ont point à se justifier par leur utilité ni par leur agrément ; elles sont comme le sport d'un esprit vigoureux : « Si pénibles et si fatigantes que puissent paraître ces recherches, il en est de certains esprits comme de certains corps qui, pourvus d'une santé vigoureuse et florissante, ont besoin d'exercices violents et trouvent plaisir à des travaux qui paraissent à la généralité des hommes pénibles et accablants. »

Son but, c'est celui de bien des hommes de son temps, Condillac notamment, c'est de faire de la métaphysique une science en employant, dans l'étude de l'entendement humain, le procédé qui a réussi à Newton dans la mécanique céleste ; chercher à passer de nos jugements particuliers sur les choses à leurs principes les plus généraux, « principes qui, pour chaque science, doivent marquer les limites de toute curiosité humaine ».

Mais cette formule marque déjà bien l'originalité de Hume ; la philosophie est une critique : critique de l'entendement, critique de la morale, critique de la littérature et de l'art, elle part des appréciations et des croyances de l'homme pour en chercher, par analyse et par induction, le principe ; mais elle se gardera d'évaluer à son tour le principe par lequel nous évaluons, comme le newtonien se garde d'expliquer la gravitation, par laquelle il explique le reste. Le dessein de Hume est par conséquent bien différent d'une généalogie ou composition des idées ; il concerne la justification des principes de nos jugements.

II. – La critique de la connaissance

C'est ce qui, dans la première œuvre de Hume, le *Traité*, est quelque peu obscurci par la disposition inhabile des matières ; on pourrait croire d'abord à une simple reprise de

l'œuvre de Locke : une première partie où il s'agit des idées de relations, de modes, de substance, ainsi que de l'association des idées, avec un chapitre final confirmant la critique berkeleyenne des idées abstraites ; une seconde partie sur les idées de l'Espace et du Temps, et sur l'idée d'existence ; une troisième partie sur la connaissance et la probabilité, ce sont là les matières de l'*Essai* de Locke ; l'*Essai*, publié neuf ans plus tard, laissant tomber de longues parties du *Traité* (notamment sur l'espace et le temps), dégage beaucoup mieux les thèses de Hume.

Pourtant, le *Traité*, dès le début, nous place sur un terrain nouveau. L'« idéisme », nom donné à la doctrine de Locke par ses adversaires, réduit en principe, on le sait, tous les objets de notre entendement à des idées, simples ou complexes ; l'idée, chez Descartes qui avait introduit le mot, était l'image ou représentation d'une réalité ; dans la mesure où chez Locke, elle reste représentative, elle est seulement un intermédiaire entre l'esprit et son objet ; Locke n'a pas su choisir entre l'idée objet et l'idée représentation, et il devait se heurter à cette objection de Berkeley, qu'une idée ne peut ressembler qu'à une autre idée. Hume reste assurément dans la ligne de l'idéisme, mais il fait une distinction, qui lève la difficulté, entre les impressions et les idées : les impressions, ce sont les originaux ou modèles, dont les idées sont les copies ; elles sont fortes et vives, tandis que les idées sont faibles ; dès lors, il est vrai que toute idée est représentative, mais elle est représentative d'une impression, qui est de même nature qu'elle et supérieure seulement en intensité : par là, on échappait à la critique de Berkeley, et l'on gardait l'idée représentative. Hume allait plus loin, il en tirait une maxime indispensable pour juger de la valeur d'une idée : aucune idée n'est valable, aucune idée n'a même d'existence, si on ne sait assigner la ou les impressions dont elle est la copie ; cela vaut au moins pour les idées simples, car le groupement des idées simples en idées complexes n'a pas toujours à se référer à pareil groupement d'impressions. À sa maxime, Hume ne fait qu'une réserve, mais des plus curieuses : si on présente à l'œil une gamme continue de nuances, mais si l'on suppose qu'une de ces nuances a été omise, l'œil saura s'apercevoir de la nuance qui manque, même s'il n'en a pas eu auparavant l'impression ; voilà donc une idée simple sans impression correspondante :

il semble que, par cette remarque, Hume ait senti que l'esprit était autre chose qu'une mosaïque d'impressions, et qu'il y avait un élan qui le dirigeait vers des impressions nouvelles.

Cette maxime est, au fond, l'unique principe de la critique de Hume qui, trouvant à l'intérieur même de l'esprit, dans l'impression, le modèle qui justifie l'idée, devient critique immanente. L'objet propre de Hume n'est pas l'étude de l'impression, étude qui, selon lui, ressortit à l'anatomie et à la physiologie et non à la philosophie : c'est uniquement les idées, ces copies des impressions, dont les relations diverses, entre elles et avec les impressions, forment le tissu de l'esprit ; l'impression est en quelque sorte l'absolu du problème dont on ne cherche pas plus loin les conditions.

Hume a dû être frappé, en lisant Locke, du même défaut qu'y voyait Condillac, c'est-à-dire de son arbitraire et de son indécision au sujet de la formation des idées complexes : de quelle façon, avec ces matériaux que sont les idées simples, se construisent les idées complexes, c'est ce qu'on voit mal chez Locke. Mais, au lieu que Condillac se donne des règles de construction, Hume recherche par expérience quelles sont les forces qui entrent naturellement et spontanément en jeu pour lier les idées, et il retrouve ici ces principes universels de l'ordre de l'imagination, que Malebranche et, avant lui, Platon et Aristote avaient si fortement indiqués : deux idées entrent en connexion soit à cause de leur ressemblance, soit parce que les impressions dont elles sont les copies ont été contiguës, soit enfin parce que l'une représente une cause dont l'autre représente l'effet, lois qui sont, à nos idées, ce que la loi newtonienne d'attraction est aux corps, qui maintiennent l'ordre dans l'esprit, comme la loi de l'attraction maintient l'ordre de l'univers, en formant toutes les idées complexes. Hume réprouve seulement les prétendues « explications » physiologiques, que les cartésiens et surtout Malebranche ont cherchées de ces lois : elles sont pour lui originelles et primitives.

Pourtant Hume n'est pas un « associationniste », au sens que prendra plus tard ce terme ; son attraction mentale n'est pas universelle : elle ne l'est pas d'abord parce que l'attention est maîtresse d'arrêter la série à une idée, ensuite parce qu'il y a parfois irrégularité véritable dans l'imagination et union arbitraire, sans nulle connexion, de deux ou plusieurs idées

dans la fantaisie. Il y a plus, Hume, tout comme Malebranche, considère ces connexions associatives comme une des principales causes de nos erreurs, en particulier la ressemblance qui amène si souvent à confondre les idées, « lorsque les actions de l'esprit par où nous les considérons sont très peu différentes »[1].

Hume a donc d'abord voulu combler cette lacune du système de Locke ; la connexion imaginative est l'intermédiaire entre l'idée simple et l'idée complexe : si, par exemple, nous avons l'idée complexe de la relation, c'est parce que nous comparons entre elles des idées qui ont été unies par l'association de ressemblance : la comparaison du portrait et de son modèle, idée complexe de relation, suit la connexion qui fait que l'idée de l'un a suggéré celle de l'autre ; l'idée complexe de substance, celle d'une collection d'idées simples désignée par un nom, se forme lorsque ces idées simples ont été réunies par l'imagination selon l'association par contiguïté.

Mais, en allant plus avant, il a trouvé un problème que Locke ne résolvait pas plus que le premier, c'est celui du passage des idées à la connaissance, au sens que Locke donne à ce mot. Pour Locke, la connaissance est, soit la perception (immédiate ou médiate) d'une relation entre deux idées, soit la perception intuitive d'une existence, et elle est toujours certaine. La première originalité de Hume est d'avoir montré l'immense portion de la connaissance que laisse hors d'elle cette énumération ; ce sont toutes les inférences en matière de fait, tous les raisonnements, plus ou moins probables, qui nous permettent d'affirmer l'existence de faits qui sont en dehors de notre expérience actuelle ; soit qu'il s'agisse d'utiliser le témoignage humain pour retrouver les faits passés, soit qu'on se serve de l'expérience antérieure pour prévoir les faits à venir, on emploie une manière de raisonner qui ne rentre pas dans les cadres de Locke, puisqu'elle n'est ni expérience actuelle ni relation d'idées. On peut la rejeter de la connaissance sous prétexte qu'elle donne une simple probabilité, ce qui est souvent exact, lorsque nous restons en doute sur le passé ou l'avenir ; mais elle aussi, elle comporte une certitude : nous savons avec certitude que le soleil se lèvera demain, avec une certitude différente de celle des mathéma-

1. *Traité*, dans *Œuvres philosophiques*, traduites par Maxime DAVID, t. II, p. 82.

tiques, il est vrai, mais qui n'est pas moins parfaite en son genre.

Cette inférence, certaine ou probable, repose en tout cas sur la connexion de la cause et de l'effet ; c'est en vertu de cette liaison que, dans le témoignage, nous concluons des effets actuels à leur cause passée, et dans la prévision, de la cause dont nous avons l'expérience actuelle à l'effet qu'elle produira. C'est donc la nature de cette connexion qu'il faut approfondir pour connaître les fondements de notre certitude en matière de fait.

Il est vrai que l'on a cherché à ramener cette connexion à une de ces relations d'idées qui fondent la certitude en mathématique : en des relations de ce genre, les relations d'égalité par exemple, il suffit d'inspecter les deux idées pour découvrir *a priori* en elles leurs relations. En est-il ainsi de la relation de cause à effet, c'est-à-dire, découvrirons-nous en inspectant telle cause (par exemple la diminution de température de l'eau) qu'elle est cause de tel effet (la congélation) ? Évidemment non, et, seule ici, l'expérience peut nous instruire. Hume se réfère sur ce point à la doctrine de ceux que les adversaires de Locke appelaient les « idéistes ». À consulter et à retourner en tout sens l'idée de la chose qui est cause, nous n'y trouvons aucune efficace pour produire l'effet. Mais la seule question qu'on posait était la suivante : si l'efficace n'est pas dans le phénomène appelé cause, où est-elle donc ? Et l'on sait comment Malebranche la place en Dieu, et Berkeley, plus généralement, dans l'Esprit. Hume, partant du même point, se pose un problème tout à fait distinct et nouveau ; s'il est vrai que nous n'avons l'expérience d'aucune force ni d'aucune efficacité dans un fait, pourquoi et comment *croyons-nous* que ce fait sera suivi inévitablement d'un autre, que nous attendons avec la plus grande confiance ? Problème préliminaire, que Malebranche et Berkeley auraient dû se poser d'abord, puisqu'il est manifeste que l'on ne peut se demander où est l'efficace avant de croire qu'il y a connexion entre les faits ; c'est le principal mérite de Hume d'avoir rendu la recherche sur les principes de cette croyance complètement indépendante de la recherche sur l'efficacité. Il ne s'agit plus de cette dialectique qui, voyant l'insuffisance des choses sensibles à s'expliquer elles-mêmes, nous fait monter d'un bond à la réalité spirituelle, mais d'une critique immanente qui

cherche les motifs de notre croyance en dépit de cette insuffisance.

Qu'est-ce en général que la croyance ? « L'idée d'un objet est une partie essentielle de la croyance qu'on y accorde, mais non le tout. Nous concevons beaucoup de choses auxquelles nous ne croyons pas. » C'est seulement lorsque la croyance s'ajoute à l'idée, que l'idée devient la connaissance de quelque chose de réel, et non plus une fiction ; or, nul philosophe jusqu'ici n'a, selon Hume, expliqué la croyance.

Ici encore, Hume a recours aux propriétés des connexions imaginatives : la croyance, prise en elle-même, n'est que l'idée avec un degré de vivacité particulièrement élevé ; croire à une idée n'ajoute rien au contenu de l'idée ; incrédule et croyant ont dans l'esprit les mêmes idées ; mais, chez le croyant, ces idées ont plus de force, de vivacité, de solidité, de fermeté, de stabilité : ainsi chez celui qui prend pour une histoire un récit que l'autre tient pour un conte[2]. Or, cette nuance particulière de l'idée, qui fait qu'on y croit, dérive de ses liaisons associatives avec les impressions présentes, car l'impression, qui est plus vive que toute idée, a cette propriété singulière de transmettre quelque chose de sa vivacité et de sa force aux idées qui sont en connexion avec elle, comme si la pensée, animée par elle, gardait quelque chose de sa vigueur, lorsqu'elle glisse vers des pensées qui lui sont apparentées ; ainsi, dans les religions, des images sensibles, des cérémonies solennelles fortifient la croyance.

Il suit de là que ce qui fortifie la connexion entre une impression et une idée fortifie en même temps la croyance à cette idée, au point de la rendre exempte de doute.

Nous tenons là tous les éléments d'explication de cette confiance que nous avons en l'apparition de l'effet, lorsque la cause est présente, confiance qui aboutit au jugement que leur connexion est nécessaire. On observera d'abord que nous n'admettons aucune connexion nécessaire qu'entre des faits successifs et contigus, dont la succession a été observée plusieurs fois : cette répétition n'affecte en rien le couple même des faits ; mais elle engendre dans notre esprit une habitude *(custom)* ; l'habitude fortifie la connexion imaginative qui fait

2. L'influence de Malebranche est ici signalée par LAIRD, *Recherches philosophiques*, III, 272.

passer l'esprit de l'idée de l'un à l'idée de l'autre ; renforçant la connexion, elle produira une croyance irrésistible. La connexion nécessaire n'est donc que la transition de plus en plus facile d'une idée, « le penchant, que l'habitude engendre, à passer d'un objet à l'idée de son compagnon ordinaire ». L'idée de cause est donc, comme toute idée, la copie d'une impression, non pas la copie d'un pouvoir que nous saisirions dans les choses, mais celle de cette impression interne ou impression de réflexion, qui est le sentiment d'habitude. Mais le penchant universel de l'esprit à se répandre sur les objets extérieurs nous fait supposer que cette nécessité est dans les objets que nous considérons et non dans l'esprit qui les considère.

Cette « explication » de la causalité n'en est-elle pas plutôt la destruction, puisqu'elle nous montre l'illusion dont nous sommes victimes ? Il en serait ainsi si la raison humaine était le produit d'une réflexion critique, et pouvait s'établir par argument ; alors d'autres arguments pourraient la ruiner, et nous devrions aboutir à la suspension de jugement ; mais, de fait, « bien que l'homme ne puisse trouver aucune erreur dans les raisonnements, il continue de croire et de penser et de raisonner comme à l'ordinaire » : c'est que la croyance à la causalité est « un acte de la partie sensitive, plutôt que de la partie pensante », « une sensation ou un mode particulier de conception qu'il est impossible aux idées de détruire ». S'il y a contrariété entre la croyance et la réflexion, cette contrariété ne peut nuire à la croyance. « Il existe une grande différence entre les opinions que nous formons à la suite d'une réflexion calme et profonde, et celles que nous embrassons par une espèce d'instinct ou d'impulsion naturelle, en raison de leur conformité et de leur harmonie avec l'esprit. Si ces deux opinions deviennent contraires, il n'est pas difficile de prévoir celle qui aura l'avantage : aussi longtemps que notre attention est appliquée au sujet, le principe philosophique et artificiel peut prévaloir ; mais, au moment où nos pensées se relâcheront, la nature se déploiera pour nous ramener à notre première opinion. »

La croyance spontanée, due à la nature de l'imagination, est donc juge en dernier ressort ; la réflexion ne peut ni la confirmer, ni l'atteindre, mais seulement en découvrir les lois

sans d'ailleurs pénétrer plus haut : car il ne faut plus chercher les principes de l'imagination et de l'habitude.

Il faut pourtant remarquer que l'habitude ne pourrait jouer ce rôle si les phénomènes extérieurs ne lui en donnaient l'occasion ; la croyance à la connexion causale ne se produirait pas si nous ne trouvions dans l'expérience la répétition d'un phénomène identique ou semblable ; on pourrait imaginer un univers où, les mêmes conditions ne se reproduisant jamais, la croyance ne pourrait pas se former. Ce serait trop presser la pensée de Hume de dire qu'il y a harmonie entre notre nature profonde et la nature des choses ; Hume n'a pas cherché à justifier notre confiance dans le sentiment ; il a du moins constaté que cette confiance existe et réussit ; l'attitude contrainte que prend l'esprit du philosophe pour en faire question, ne peut rien contre l'aisance et la facilité d'une conception plus naturelle.

Sur l'imagination, Hume n'appuie pas seulement notre croyance à la causalité, il fonde aussi la solution sceptique de trois des grands problèmes qui agitaient la philosophie depuis le XVIIIe siècle : l'existence du monde extérieur, l'immatérialité de l'âme, l'identité personnelle.

Pourquoi croyons-nous à l'existence de corps permanents et distincts de nous, alors que les sens ne nous donnent que des objets sans cesse évanouissants, et qui se résolvent en pures impressions qui, telles qu'elles sont immédiatement données, ne nous sont pas plus extérieures qu'un plaisir ou une douleur ? Ce n'est certes pas la raison, puisque cette croyance est antérieure à tout raisonnement. L'imagination seule entre en jeu ; assurément là aussi, elle ne peut s'exercer qu'à une condition : c'est que certains amas d'impressions, collections ou séries, se reproduisent à des moments intermittents ; mais seules les propriétés de l'imagination peuvent expliquer comment nous croyons, à chacun de ces moments, que ces amas sont les mêmes corps, qui ont continué à exister dans les intervalles de leur apparition. Un corps qui est *le même*, ou *identique*, c'est un corps qui, restant invariable d'un moment à un autre, est perçu d'une manière ininterrompue à ces divers moments ; dans ce cas, le passage d'un moment à l'autre est si aisé qu'il est à peine senti. Supposons maintenant le cas d'un amas d'impressions qui se reproduit avec intermittence ; la transition d'un objet à l'autre sera presque aussi

aisée que dans le cas d'un objet identique ; le glissement aisé de la pensée nous fera croire à l'identité de ces objets ; mais comme leur intermittence s'oppose à cette croyance, nous créons la fiction d'une existence continue.

Là-dessus arrive la réflexion philosophique, celle des sceptiques ; ces impressions, que l'on voudrait faire indépendantes de nous, sont étroitement dépendantes des sens, comme le montrent toutes les illusions. La philosophie dogmatique prend alors les intérêts de la croyance spontanée, et elle invente un monde d'objets réels permanents, distincts de nos perceptions qui sont, elles, périssables ; elle concède à la raison du sceptique l'intermittence des perceptions, et à l'imagination une existence continue : « fruit monstrueux de deux principes contraires », dit Hume, qui montre à l'évidence que croyance et réflexion philosophique sont de sens opposé ; cette philosophie témoigne seulement que « la nature est obstinée : elle ne cédera pas le terrain, si fortement que la raison l'attaque ». Les diverses formes qu'a prises la théorie du monde extérieur chez les dogmatiques dérivent de ce besoin de l'imagination : la matière première d'Aristote, identique sous les changements, est une fiction destinée à rétablir l'identité entre des aspects successifs que nous déclarons appartenir au même corps ; sa forme substantielle ne fait qu'exprimer la transition aisée avec laquelle nous passons d'une qualité à d'autres, lorsqu'elles sont habituellement réunies. À cet égard, la théorie mécaniste de Descartes ou celle de Boyle, acceptée par Locke, qui n'accorde l'existence indépendante qu'à la figure, au mouvement et à la solidité, tandis que les qualités « secondes », sons, saveurs, etc., ne sont que des impressions dans l'esprit, sont de même nature que celle d'Aristote, et de plus, elles renferment une contradiction intime, quand elles veulent chercher les causes mécaniques des sons ou des odeurs ; car, voulant satisfaire le penchant de l'imagination à se représenter des corps distincts de nous, elles dénient toute valeur à la croyance imaginative spontanée qui n'exclut du monde extérieur aucune qualité sensible.

III. – La critique de la religion

On voit par cet exemple que Hume juge la philosophie dogmatique comme une sorte de superstructure, complète-

ment inutile, à la croyance spontanée. Tels autres de ses dogmes, en particulier celui de la spiritualité de l'âme et celui de l'identité personnelle, étaient jugés de son temps comme des préludes indispensables à cette religion naturelle, qu'un Clarke considérait comme introduisant à la religion révélée. Hume montre avec beaucoup de profondeur dans ses *Dialogues* la nature de cette religion naturelle : elle appartient, dit-il, à l'histoire ecclésiastique bien plus qu'à l'histoire de la philosophie. Beaucoup, parmi les Pères de l'Église, admettaient un scepticisme complet relatif à la raison humaine pour mieux assurer l'autorité, et, pour eux, toute hérésie venait de la croyance en l'universelle capacité de la raison : mais à une époque où beaucoup de religions sont connues, où les autorités se balancent, les clergymen jugent nécessaire de recourir (au moins comme à une introduction) à l'universalité de la raison. Or, ce cas est tout à fait analogue aux précédents, puisqu'on y voit la prétention de fonder sur la réflexion philosophique les croyances spontanées ; à la critique de cette prétention, Hume a consacré deux longues sections du *Traité* (sur l'immatérialité de l'âme et l'identité personnelle), la deuxième section de l'*Essai* (sur les miracles), enfin les remarquables *Dialogues sur la religion naturelle.*

Nulle est la valeur des prétendues démonstrations philosophiques de l'immatérialité de l'âme. On prétend que les impressions ou idées, par leur nature, ne peuvent être inhérentes qu'à une substance spirituelle ; or, on ne sait ni ce qu'est inhésion, ni ce qu'est substance ; comment connaîtrions-nous la substance, puisque nous ne pouvons connaître que des impressions, ou des idées qui en sont les copies, et que l'impression étant un mode ne peut représenter une substance ? On dit que la pensée est immatérielle parce qu'elle est indivisible ; mais en admettant que les matérialistes aient tort de lier la pensée à l'étendue, les « théologiens » ont le même tort, en affirmant qu'une pensée indivisible peut percevoir l'étendue sans s'étendre elle-même et se diviser. Pas plus que le spiritualisme ne diffère vraiment du matérialisme, il ne se distingue réellement du spinozisme, car la substance simple dont tout ce qui existe est un mode, chez Spinoza, ressemble, à s'y méprendre, à cette substance simple des « théologiens » (lire sans doute ici, Berkeley), à laquelle est lié tout le système des perceptions, s'il est vrai que tout ce qui

n'est pas esprit est perception. Sur cette question les dogmatismes opposés coïncident, s'ils sont pensés jusqu'au bout, et l'un sert aussi peu à la religion que l'autre ne lui nuit.

Aussi peu fondée est la croyance en l'identité du moi, comme d'une réalité permanente, supérieure au déroulement changeant des impressions et des idées. Il n'y a dans l'esprit que des impressions et des idées, distinctes l'une de l'autre, et entre lesquelles il n'y a aucune connexion réelle qui puisse être aperçue : la notion de l'identité de notre moi naît comme nous avons vu naître la notion de l'identité des corps extérieurs ; les états successifs de notre moi s'évoquent dans la mémoire grâce à leur ressemblance ou surtout à la connexion causale qui les unit, et l'imagination crée ainsi la fiction de notre permanence, explication dont Hume se montre au reste mal satisfait dans l'appendice du *Traité*, où il reconnaît qu'il ne sait pas comment s'« unissent nos perceptions successives dans notre pensée ou dans notre conscience ». Il est en tout cas certain que nous n'avons nullement cette prétendue conscience intime du moi dont parlent les philosophes.

Quant aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu, Hume montre qu'elles dérivent d'une application incorrecte de modes de raisonnement qui nous réunissent d'ordinaire. La plus répandue de ces preuves, à cette époque, est la preuve par les causes finales, celle que Voltaire répétait à satiété. Elle repose sur l'analogie entre un mécanisme artificiel et l'univers ; dans le détail, l'univers est assez semblable à un de ces mécanismes, pour exiger, lui aussi, un auteur intelligent. C'est là un des raisonnements les plus habituels dans la science expérimentale, un argument de probabilité bien différent des preuves *a priori* de Clarke. L'exposé de cette preuve par le rationaliste Cléanthe choque autant le mystique Déméa que le sceptique Philon : Déméa, à cause de sa conclusion, parce qu'elle assimile Dieu à un opérateur humain ; Philon, pour son principe, à cause de l'analogie qu'elle établit entre un mécanisme de fabrication humaine et l'univers. On peut contester d'abord qu'il puisse y avoir une analogie quelconque entre une partie très bornée due à une cause bornée et ce tout immense dont nous ne savons si la nature reste partout la même. Mais, à supposer cette analogie fondée, on peut en jouer de la manière la plus fantaisiste, et c'est ce que fait Philon avec une amusante virtuosité ; il faudra donc sup-

poser un Dieu fini, comme est l'artiste humain, un Dieu dont on pourra demander la cause, un Dieu imparfait, comme l'artisan qui rencontre des résistances, peut-être même une pluralité de dieux, puisque cette œuvre du monde peut être due à une collaboration, en tout cas un dieu corporel qui puisse travailler de ses mains. On pourra encore étendre la méthode d'analogie de Cléanthe : on assimile avec beaucoup de vraisemblance l'univers à un organisme, et l'on voit en Dieu l'âme du monde, ou encore une force végétative comme celles qui, sans conscience et sans dessein, produisent l'ordre dans les plantes ; et il n'est aucune raison de rejeter la cosmogonie épicurienne, puisque, quoi qu'en disent les théologiens, un mouvement peut commencer sans agent volontaire (par exemple la pesanteur ou l'électricité).

Aussi critiquable est d'ailleurs la preuve de Clarke : il est d'abord impossible de concevoir un être comme nécessairement existant ; l'imagination reste toujours libre de nier l'existence d'un être quel qu'il soit ; de plus, à supposer cet être, pourquoi ne serait-il pas, plutôt que Dieu, la matière, dont les propriétés, mieux connues, pourraient expliquer l'univers ? Enfin, pourquoi chercher la raison suffisante de l'univers hors de lui, sinon parce qu'on suppose arbitrairement qu'il est un tout limité ?

La religion naturelle prétend démontrer non seulement l'existence de Dieu, mais sa providence, contre laquelle parle pourtant l'existence du mal : on connaît les arguments de la théodicée qui s'efforce de résoudre la difficulté ; sur ce sujet, si ressassé, Hume fait deux remarques tout à fait neuves : il faut convenir d'abord de ce paradoxe que ce terrible argument contre la Providence, la souffrance humaine, est en même temps la raison qui amène le plus d'hommes à la religion, où ils cherchent une consolatrice. De plus, quoi qu'en disent tous les théologiens, rien n'est plus facile que d'imaginer un univers où les sources du mal, telles que nous les connaissons, auraient disparu, où le motif de l'activité, au lieu d'être une souffrance, serait un moindre plaisir, où des volontés particulières de Dieu anéantiraient à chaque instant les mauvais effets liés, disent les théologiens, à ses lois générales, où la faculté de travail chez l'homme serait plus développée, où la finalité serait plus parfaite. En un mot, aucun argument

ne prouve que la source dernière des choses ne soit pas indifférente à l'homme.

On se rappelle que la réflexion critique sur l'origine du principe de causalité aboutissait non pas à ruiner, mais au contraire à justifier l'attitude spontanée de l'homme normal qui croit à la connexion nécessaire : le scepticisme est pour les rares moments de réflexion, la croyance pour la vie entière. En serait-il de même en matière de religion ? Le scepticisme, en ces matières, serait-il le prélude de la foi ? C'est ce que pourrait faire croire le dernier entretien des *Dialogues*, où Philon expose comment sa critique de la religion naturelle laisse le champ libre à la révélation ; ces textes, où il expose des idées semblables à celles qu'il a attribuées aux Pères de l'Église, sont parallèles à ceux que nous avons cités sur la croyance naturelle à la connexion causale, qui subsiste malgré la critique de cette notion. Cette déclaration est-elle une de ces mesures de prudence si habituelles au XVIIIe siècle ? Est-elle sincère ?

Il faut ici faire une distinction. Pour Hume, l'imagination est la source naturelle de nos croyances ; il ne s'ensuit pas que toute œuvre de l'imagination est justifiée ; il faut « distinguer dans l'imagination entre les principes qui sont permanents, irrésistibles, universels (comme la causalité) et les principes qui sont variables, faibles et irréguliers. [...] Les premiers sont le fondement de toutes nos pensées et de toutes nos actions [...] ; les derniers ne sont ni véritables ni nécessaires ni même utiles dans la conduite de la vie » ; le raisonnement qui aboutit à l'existence des corps et le raisonnement de celui qui croit aux spectres sont tous deux naturels ; mais le second l'est « dans le sens où l'on dit qu'une maladie est naturelle, comme provenant de causes naturelles, quoiqu'elles soient contraires à la santé ». Or, il est clair que dans les religions positives une énorme partie des croyances dépend, selon Hume, de cette fantaisie déréglée et absurde ; qu'on lise seulement, au douzième entretien, tout ce qu'il dit de cette religion du plus grand nombre qui, loin d'être un lien social, est cause de discorde, amène à de frivoles observances, à l'extase et à la crédulité, engendre enfin, par souci du salut éternel, un égoïsme étroit. Qu'on lise aussi dans l'*Essai* le chapitre *Sur les miracles* où il cherche à déceler la faute positive du raisonnement sur lequel repose notre croyance au miracle : le témoi-

gnage humain sur lequel elle fait fonds, à un si haut degré de probabilité qu'il puisse arriver, n'est pas susceptible en effet de contrebalancer la certitude que tout événement se produit selon des lois naturelles ; les fameux incidents des convulsionnaires de Saint-Médard, qui s'étaient produits pendant le séjour de Hume à Paris, lui montraient d'ailleurs comment un parfait accord de tous les témoins sur un même fait peut très bien ne pas prouver son existence.

Dans ces conditions, pour saisir la portée des déclarations du sceptique Philon, il faudrait que Hume eût fait sur la religion un travail analogue à celui qu'il a fait sur la causalité, qu'il eût dégagé ce qu'il y a de foncier, de naturel au sens plein du mot, dans la croyance religieuse. C'est ce travail dont Hume a donné les premiers linéaments dans le remarquable opuscule sur l'*Histoire naturelle de la religion,* qui porte surtout sur le polythéisme. Hume y combat les deux interprétations alors en vogue : la première, fort ancienne, affirmait que l'humanité avait commencé par le monothéisme, divinement révélé, et que le polythéisme n'en était qu'une corruption ; la seconde, qu'on trouve chez Fontenelle, disait que le polythéisme était la première des sciences, et que l'homme y était arrivé par la contemplation de la nature et par la recherche des causes ; ici comme partout, Hume nie qu'une simple spéculation théorique puisse être à la racine d'une croyance profonde : comment croire que le primitif puisse s'intéresser à l'ordre régulier de la nature ? C'est le sentiment, l'espoir et surtout la crainte concernant sa destinée qui ont donné naissance au polythéisme : les dieux sont des êtres bienveillants ou méchants pour l'homme, ou du moins des êtres dont il faut apprendre à capter la bienveillance, avant d'être des causes de l'ordre des choses.

On saisit ici la direction dans laquelle Hume aurait pu développer une théorie positive de la religion ; il y aurait vu moins une extension de la connaissance qu'une satisfaction des besoins humains les plus profonds.

IV. – La morale et la politique

Les spéculations de Hume sur la morale ont même dessin que ses doctrines de la connaissance et de la religion aux-

quelles elles sont peut-être antérieures[3] : critique du rationalisme moral ; appel à la croyance et au sentiment. Le rationalisme qu'il vise est celui de Clarke, si répandu alors en Angleterre : il y aurait des rapports moraux qui sont définis aussi objectivement que les rapports mathématiques, par exemple celui de bienfaiteur à obligé, celui de fraternité, d'amitié ; la vertu consiste à agir conformément à ces rapports, conçus par la raison ; l'ingrat, ou bien celui qui préfère son frère à son ami, se trompent sur la nature de ces rapports. Hume remarque[4] que la raison peut bien nous dire si un acte est ou non adapté à une fin et conforme à une règle, mais qu'il n'en résulte aucun attachement à cette fin, sans le cœur qui approuve ou qui blâme : pour l'entendement, le meurtre de Laius par Œdipe et celui d'Agrippine par Néron sont deux parricides ; mais le sentiment d'horreur provoqué par le second en fait un crime, et ce sentiment dépend non pas des rapports objectifs mais de la constitution interne de la nature humaine, de même que la beauté n'est pas la symétrie perçue par l'intelligence, mais le plaisir qui l'accompagne.

Hume n'est pas pourtant de ceux qui, comme Hutcheson, laissent la décision à un sens ou tact moral ; il y a dans les jugements moraux (comme dans le jugement sur la causalité) une universalité qui doit être expliquée ; elle résulte, selon lui, de l'approbation ou de la désapprobation que nos actes rencontrent chez ceux qui nous entourent ; « la vertu est toute action ou qualité de l'âme qui excite un sentiment de plaisir et d'approbation chez ceux qui en sont témoins » ; le sentiment moral n'a de sens que s'il se réfère à une société qui juge selon sa mesure. On opposera à cette thèse les variations et l'incohérence de ces jugements selon les sociétés : n'a-t-on pas vu des sociétés antiques approuver le suicide ou l'exposition des enfants ? Hume soutient que l'accord subsiste sur les points principaux, sur la franchise, sur le courage, par exemple, et que la différence des mœurs provient d'une déviation, due aux circonstances : l'exposition des enfants est une des formes de l'amour paternel dans un pays très pauvre ; le patriotisme ne peut être le même dans un pays libre comme

3. Cf. la préface de N. Kemp Smith à *Aristotelian Society*, Supplementary vol. XVIII, 1939.

4. *Essais de morale*, addit. 1, sur le sentiment moral.

l'Angleterre et en France, où il se réduit à l'amour du « despote » ; la bravoure ne peut avoir même nuance chez les peuples guerriers, et pacifiques, certains sentiments ne peuvent se développer qu'aux dépens des autres, par exemple la sociabilité française qui étouffe les sentiments de famille. Mais les sentiments primordiaux restent les mêmes ; Hume ne voit d'exception que dans ces « vies artificielles » qui veulent se donner leurs lois à elles-mêmes, en marge de la société, ces vies d'individualistes forcenés, comme celle d'un Diogène qui cherche sa règle dans la philosophie, ou celle d'un Pascal : « superstition religieuse ou délire philosophique », juge-t-il, et l'on voit combien ce « sentimentalisme » est loin du romantisme qui va venir, de l'héroïsme qui cherche sa voie en dehors des routes tracées.

L'imagination et le sentiment, pris dans leur profondeur et leur essence, restent donc, d'un bout à l'autre de la doctrine, des facteurs de généralité, d'union, de vérité, et non pas ces puissances troubles dont le rationalisme avait peur et que le romantisme devait faire triompher.

Au point de vue politique, Hume est contraire aux whigs et au libéralisme de Locke ; il n'admet pas que la légitimité d'un gouvernement repose sur un contrat primitif, toujours révocable, ce qui comporte le droit de révolte ; mais il n'admet pas davantage, avec les tories, le droit divin et l'absolutisme. Il renverse les termes du problème, en ce sens qu'il ne cherche pas la légitimité d'un gouvernement dans son origine (origine pour la plupart du temps inconnue ; en général c'est la violence ; le contrat y est étranger ou ne donne qu'un faible appui), mais dans l'utilité sociale actuelle, principe qui permet, mais dans une faible mesure (différente selon les gouvernements et plus forte en Angleterre qu'ailleurs), une résistance contre un gouvernement nuisible à la société.

V. – Adam Smith moraliste

C'est aussi dans le sentiment qu'Adam Smith pensait trouver les seules règles de la conduite morale. Né en 1723 et élève de l'Université de Glasgow, où il reçut l'enseignement de Hutcheson, professeur de logique (1751) puis de morale à Glasgow, il fit paraître en 1759 la *Theory of moral sentiments* ;

en 1765, il devint le précepteur du jeune duc de Buccleuch, avec qui il réside en France, à Toulouse, puis à Paris, où il fréquente la société des économistes. De retour en Angleterre, il se consacra tout entier à la préparation de sa *Richesse des nations (The Wealth of Nations)*, qu'il publia en 1776. Il mourut en 1790.

La *Théorie des sentiments moraux* s'achève par de curieuses pages contre la casuistique dont il fait le type de la morale intellectualiste : « On peut dire en général de tous les ouvrages des casuistes qu'ils cherchent en vain à déterminer d'une manière précise ce qui ne peut l'être que par le sentiment ; comment est-il possible en effet de trouver des règles invariables qui fixent le point auquel, dans chaque cas particulier, le sentiment délicat de la justice n'est plus qu'un scrupule frivole ; qui montrent l'instant précis où la réserve et la discrétion dégénèrent en dissimulation ? »[5] De pareilles nuances (et la vie morale en est faite) ne peuvent être saisies que par la sympathie ou la répulsion immédiates que nous ressentons, et qui se traduisent par un jugement d'approbation ou de désapprobation. Ce jugement n'est pas dicté par l'intérêt, puisque notre estime va à des actions qui nous sont utiles ou même parfois nuisibles ; il ne vient pas davantage de la raison, comme Cudworth et les moralistes de Cambridge le concluaient de la généralité des jugements moraux ; cette généralité, que Smith admet, est obtenue, comme celle d'une loi empirique, par induction : nous n'approuvons originellement ni ne désapprouvons aucune action, parce que, en l'examinant, elle paraît conforme ou opposée à certaines règles générales ; mais les règles générales, au contraire, sont établies en reconnaissant, par l'expérience, que les actions composées de certaines circonstances sont généralement approuvées ou désapprouvées. Adam Smith ne pense pas non plus qu'on puisse faire appel à un sens moral, comme Hutcheson, car tandis qu'un sens, le sens de la vue par exemple, doit rester le même, quelle que soit la couleur qu'il perçoive, nos approbations se nuancent, comme les sentiments mêmes que nous approuvons : « L'approbation que nous donnons à un sentiment tendre ne ressemble en rien à celle que nous donnons

5. Traduction française de la marquise de CONDORCET, t. II, p. 257, Paris, 1830.

à un sentiment élevé ; l'une nous attendrit, l'autre nous élève ; il n'y a nulle ressemblance entre les émotions qu'elles excitent. » L'approbation n'est donc, au fond, qu'une communion de sentiment, une sympathie. Cette sympathie n'est morale que si elle est tout à fait désintéressée ; aussi nous jugeons d'abord les autres avant de nous juger nous-mêmes, et nous ne nous apprécions correctement que si nous savons nous placer au point de vue d'un spectateur impartial.

Adam Smith remarque pourtant, dans notre manière de juger, une espèce d'inconséquence : il semble que, si la sympathie ne s'attache qu'au sentiment, nous ne devrions juger du mérite ou du démérite d'un homme que d'après les intentions qui dictent sa conduite ; or, il n'en est rien, et les suites heureuses ou funestes, la réussite ou l'échec déterminent presque entièrement le jugement que nous portons sur le mérite ou le démérite de ses intentions. Notre sympathie s'accorde donc avec le sentiment que laissent transparaître ses actions plutôt qu'avec celui qu'il éprouve réellement en lui-même. Adam Smith reconnaît que cette sorte d'inconséquence, cette manière superficielle de juger sont les conditions de la vie morale telle qu'il la comprend ; il sait, par l'exemple de moralistes comme La Rochefoucauld, combien l'analyse approfondie des sentiments « rend suspecte la conduite la plus innocente » [6]. La « sympathie » de Smith n'est donc pas une sorte d'intuition qui nous fait entrer profondément dans la conscience d'autrui ; cette morale du sentiment n'est pas, comme le sera celle de Rousseau, une morale du for intérieur. Comme chez Hume, le sentiment a un rôle pratique, il est commun à tous ; mais le finalisme, qui, chez Hume, reste latent, éclate ici à toutes les pages ; cette sympathie qui dirige la vie morale témoigne de la providence divine. De la même manière, en économie politique, Adam Smith montrera comment le jeu tout à fait spontané de l'égoïsme doit suffire, à condition que des mesures réfléchies des gouvernements ne s'y mêlent point, à augmenter les richesses des nations (*Essai sur la richesse des nations*, 1776).

6. Partie II, section 3, chap. III.

BIBLIOGRAPHIE

I. – David HUME, *Works*, 1827, 1836, 1856, 1874, 1882 ; *Dialogues concerning Natural Religion*, éd. N. KEMP SMITH, Oxford, 1935 ; *Traité de la nature humaine et Essai philosophique sur l'entendement*, traduit par RENOUVIER et PILLON, avec une introduction par PILLON ; Œuvres philosophiques choisies (*Essai sur l'entendement, Traité de la nature humaine ; Dialogues de la religion naturelle*), trad. par Maxime DAVID, avec une préface de L. LEVY-BRUHL, 2 vol., Paris, 1912 ; *Traité de la nature humaine*, traduction, préface et notes, par A. LEROY, 2 vol., Paris, 1946 ; *Enquête sur les principes de la morale, Les quatre philosophies*, traduction par A. LEROY, Paris, 1947 ; *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. LEROY, Paris, 1947.

L. LEVY-BRUHL, « L'orientation de la pensée de David Hume », *Revue de métaphysique et de morale*, XVII, 1909.

J. Y. T. GREIG, *David Hume*, Londres, 1931.

E. C. MOSSNER, *The forgotten Hume, (Le bon David)*, N.Y., 1943 ; *The life of David Hume*, Édimbourg-Londres, 1954.

II. – W. B. ELKIN, Relation of Hume's Treatise and Inquiry, *Philosophical Review*, III, 1894 ; *Hume, the relation of the Treatise, book I, to the Inquiry*, New York, 1904.

G. COMPAYRE, *La Philosophie de D. Hume*, Toulouse, 1873 ; « Du prétendu scepticisme de Hume », *Revue philosophique*, VIII, 1879.

N. KEMP SMITH, *The Philosophy of D. Hume*, Londres, 1941.

G. DELLA VOLPE, *La filosofia dell' Esperienza di D. Hume*, 2 vol., Florence, 1933-1935.

A. MEINONG, *Hume Studien*, I *Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus*, II *Zur Relationstheorie*, Vienne, 1877-1879.

J. LAIRD, « Opinions récentes sur Hume », *Recherches philosophiques*, III, p. 363.

Jean LAPORTE, « Le scepticisme de Hume », *Revue philosophique*, 1933 et 1934.

Hume and Present Day Problems, *Aristotelian Society*, Supplem. vol. XVIII, 1939 (articles de N. KEMP SMITH sur la relation du *Traité* à l'*Essai*, de A. E. TAYLOR, J. LAIRD et T. E. JESSOP sur les *Dialogues sur la religion*).

O. QUAST, *Der Begriff des Belief bei D. Hume*, Halle, 1903.

W. W. CARLILE, « The humist doctrine of causation », *Philosophical Review*, V, 1896.

Hume and present days problems, *Aristotelian Society*, 1933 ; Hume, n° 20 de la *Revue internationale de philosophie*, Londres, Bruxelles, 1952 ; *The letters of David Hume*, éd. J. Y. T. GREIG, 2 vol., 1932 ; *New letters of D. H.*, éd. R. KLIBANSKI et E. C. MOSSNER, Oxford, 1954.

Ch. W. HENDEL, *Studies in the philosophy of D. Hume*, Princeton, 1925.

R. METZ, *David Hume, Leben und Philosophie*, Stuttgart, 1929.

André LEROY, *La critique et la religion chez David Hume*, Paris, 1930 ; *David Hume*, Paris, 1953.

G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Paris, 1953.

M. DAL PRA, *Hume*, Milan, 1949.

T. E. JESSOP, « Réflexions sur la philosophie de Hume », *Revue philosophique*, 1960.

O. BRUNET, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, Paris, 1965.

III. – A. E. TAYLOR, *D. Hume and the miraculous*, Cambridge, 1927.

H. MEINARDUS, *D. Hume als Religionsphilosoph*, Erlangen, 1897.

N. KEMP SMITH, *Dialogues concerning natural religion*, Oxford, 1935, Introduction.

A. JEFFNER, *Butler and Hume on Religion, a comparative Analysis*, Stockholm, 1966.

IV. – LECHARTIER, *D. Hume moraliste et sociologue*, 1900.
F. C. SHARP, « Hume's ethical theory and its critics », *Mind*, 1921.
C. E. VAUGHAN, *Studies in the history of political Philosophy*, t. I, chap. VI, Manchester, 1925.
C. D. BROAD, *Five types of ethical theory*, ch. IV, Londres, 1930.
R. D. KYDD, *Reason and conduct in Hume's treatise*, Oxford, 1946.
T. BRUNIUS, *David Hume on Criticism*, Stockholm, 1952.

V. – Adam SMITH, *Collected Works*, 5 vol., Édimbourg, 1811-1812 ; *Théorie des sentiments moraux*, trad. par la marquise de CONDORCET, 2 vol., Paris, 1830.
E. JAMES, *Histoire sommaire de la pensée économique*, 2e éd., Paris, 1959.

Chapitre IX
Deuxième période (1740-1775) *(suite)* : Théorie de l'esprit *(suite)* : Vauvenargues

I. – La vie et les œuvres

Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues, est né à Aix-en-Provence, en 1715 ; il lut de bonne heure avec passion les moralistes anciens, Plutarque et Sénèque ; il fut officier dans l'armée royale depuis 1733 ; il participa à la campagne d'Italie (1733-1736), puis à la campagne de Bohême (1741-1743) ; de retour à Aix, en 1745, malade, presque aveugle, il vint pourtant résider à Paris, où il mourut en 1747. Il fut lié avec le marquis de Mirabeau, puis avec Voltaire et Marmontel. La seule œuvre publiée de son vivant est l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746), suivie de *Réflexions critiques sur quelques poètes.* Après sa mort, en 1747, paraît une seconde édition de l'*Introduction, suivie de réflexions et de maximes.* Les éditions successives qui parurent en 1797, en 1806, en 1821, en 1874, apportent chacune des écrits nouveaux, ou des versions nouvelles d'écrits déjà connus ; mais il n'y a là que des ébauches, écrites surtout au cours de sa carrière militaire.

II. – La doctrine des types d'esprit

Les historiens de la philosophie méconnaissent souvent l'importance et la profondeur de la pensée de Vauvenargues ; Vauvenargues est un systématique ; les circonstances seules l'ont forcé de donner à son exposé la forme de pensées détachées : il veut arriver à une notion cohérente de l'esprit

humain ; il trouve que son siècle, avec son goût pour la dispute et sa passion des « sciences purement curieuses » (il songe à la manie des collections), reste complètement indifférent devant les assertions contradictoires sur les sujets les plus importants.

Vauvenargues, bien qu'il ne soit pas initié au mouvement scientifique, apporte, dans l'étude de l'esprit, cet idéal newtonien que nous avons rencontré chez Condillac et Hume : « L'esprit étendu considère les êtres dans leurs rapports mutuels : il saisit d'un coup d'œil tous les rameaux des choses ; il les réunit à leur source et dans un centre commun, et les met sous un même point de vue. » « J'aime, dit-il encore, un écrivain qui embrasse tous les temps et tous les pays, et rapporte beaucoup d'effets à peu de causes ; qui compare les préjugés et les mœurs des différents siècles ; qui, par des exemples tirés de la peinture et de la musique, me fait connaître les beautés de l'éloquence et l'étroite liaison des arts. »

Mais pour réaliser cette sorte d'enchaînement universel, dont l'idée hante le siècle, Vauvenargues ne croit pas à l'existence d'une méthode infaillible et accessible à tous. Tout au contraire (et c'est une remarque qui a dû provenir de la méditation de Pascal), on ne voit normalement que types d'esprit, généralement exclusifs l'un de l'autre, chacun voulant que sa qualité dominante soit celle de l'esprit en général : esprit vif, esprit pénétrant, esprit juste, esprit profond, esprit poétique, esprit raisonneur, autant d'esprits qui marquent des directions différentes, incompatibles, et interdisant toute entente. L'esprit vif des gens du monde, par exemple, sera dédaigneux de l'esprit profond qu'il ne peut suivre dans « ses sentiers ténébreux » ; mais il y a pis, c'est la mésentente entre gens profonds, « chacun préférant son objet » : mésentente radicale et nécessaire, parce qu'elle est la condition à laquelle chacun peut créer : la poésie, par exemple, « ne permet guère que l'on se partage ». Il n'y a donc guère d'esprit qui soit capable d'embrasser à la fois toutes les faces de chaque sujet : et Vauvenargues cite pour exemple les politiques de son temps qui admirent le développement des arts et du commerce, sans voir la pauvreté de la plus grande partie de la nation.

On est comme forcé de choisir entre la voie étroite et qui aboutit, et une vue étendue, mais superficielle : qu'on songe à l'honnête homme qui sait un peu de tout : savoir ainsi, c'est

« savoir presque toujours inutilement et quelquefois pernicieusement ». Ceux qui disent (et ceux-là, n'est-ce pas Pascal ?) que notre siècle a l'avantage d'avoir hérité des connaissances de tous les temps ne font pas attention à la faiblesse de l'esprit humain : « Trop d'objets confondent la vue : trop de connaissances étrangères accablent notre propre jugement. [...] Peu de gens savent se servir utilement de l'esprit d'autrui. [...] L'effet des opinions, multipliées au-delà des forces de l'esprit, est de produire des contradictions et d'ébranler la certitude des principes. »

La voix de Vauvenargues s'élève donc contre l'idéal commun à cette époque, contre le progrès par la diffusion des lumières ; c'est pour lui « barbarie » plus que progrès. À cette égalité des intelligences, qui est le thème commun de son temps, il oppose l'exception du génie qui, seul, sait combiner des types d'esprit d'habitude incompatibles, le philosophe doué d'imagination comme Descartes ou Pascal, le poète au jugement ferme, comme Racine ou Molière. L'unité de l'esprit n'est pas un point de départ : c'est la très rare exception du génie ; mais « dans le monde intelligent comme dans la politique, le plus grand nombre des hommes a été destiné par la nature à être peuple ».

Cet idéal de puissance, irréductible à toute méthode, est celui de la vie morale comme de la vie intellectuelle. Que sommes-nous ? Nous sommes nos passions « qui ne sont pas distinctes de nous-mêmes ». Toutes les passions prennent le tour de notre caractère ; l'ambition n'est pas chose unique ; elle devient, selon les hommes, vice ou vertu, vigueur ou bassesse. L'amour ne s'attache pas à un objet, mais « à l'idée qu'on se plaît à s'en figurer ; ce n'est même que cette idée que l'on aime » ; on préfère la beauté qui exprime le caractère « qui entre le plus dans le nôtre ». C'est que la passion a son origine avant tout dans le « sentiment de puissance », que nous voulons augmenter, dans celui de « petitesse et de sujétion », que nous voulons étouffer ; les passions primordiales sont la gaieté, dont la source est le sentiment ordinaire de puissance, et la mélancolie ou l'inquiétude, dues aux sentiments d'impuissance. On voit combien est faux le stoïcisme qui distingue, au-dessus des passions, une volonté libre ; la volonté est « l'aiguille qui marque les heures sur une pendule » ; les motifs de notre action nous échappent parfois à

cause de l'extrême rapidité de la pensée ; mais notre liberté ne consiste que dans la détermination de nos actes par nos pensées et nos sentiments, c'est-à-dire par nous-mêmes ; car encore une fois « il y aurait de la folie à distinguer ses pensées ou ses sentiments de soi ». Fausse aussi est la doctrine qui prêche la modération des passions ; c'est prêcher la sobriété à un estomac gâté : « Qu'importe à un homme malade la délicatesse d'un festin qui le dégoûte ? » Faux enfin est l'égoïsme de La Rochefoucauld ; la passion, dès qu'elle est forte, tient peu de compte de notre individu, de nos commodités, de notre bien-être ; c'est que, à « l'amour-propre » de La Rochefoucauld s'oppose « l'amour de soi » qui cherche son bonheur hors de soi, et (si Vauvenargues n'emploie pas l'expression nietzschéenne, il en est bien près) dans l'exercice de la volonté de puissance : tel est un des plus forts stimulants des grandes âmes, l'amour de la gloire, qui nous donne sur les cœurs une autorité naturelle et nous excite au travail ; telle l'avarice, « l'instinct avide qui nous sollicite d'accroître, d'étayer, d'affermir notre être » ; tel l'amour paternel où domine « l'idée de propriété » ; telle l'amitié qui nous révèle « l'insuffisance de notre être ».

Mais la vertu ne paraît-elle pas s'opposer à cette sorte de culture de la passion ? Ne cherchons pas dans la morale à définir une vertu qui soit « bonne en son fonds » ; elle n'est vertu que par rapport au bien, c'est-à-dire, par définition, à ce qui tend à l'avantage social ; ce bien lui-même n'est pas en soi objet de la volonté, il le devient « parce que la religion assure des indemnités » et grâce à la « crainte odieuse des supplices ». Mandeville a eu tort de soutenir que les vices, comme tels, sont utiles à la société : vanité ou avarice ne la servent que si elles sont mêlées de tempérance, de probité et d'autres vertus. Si la vertu est uniquement définie par l'intérêt social, ce n'est pas un argument contre elle de dire qu'elle est un résultat nécessaire de notre tempérament ou qu'elle a sa source dans l'amour de nous-mêmes, car seuls importent ici les résultats.

On voit donc que Vauvenargues considère la morale comme n'ayant aucun rapport avec la valeur intrinsèque de l'homme. Il le dit formellement : « il y a de grandes qualités qui s'éloignent de la vertu » ; la grandeur d'âme, ce déploiement de puissance qui consiste à maîtriser la fortune et à

subjuguer les autres hommes, a rendu criminels un Catilina et un César, sans en être en rien diminuée. Un héroïsme, distinct de nos valeurs morales, fait la valeur véritable de l'homme, et, ainsi que le génie, il est placé au-dessus des appréciations étroites et des contradictions apparentes où reste l'intelligence vulgaire.

Ainsi, comme Condillac, comme Hume, Vauvenargues a cherché la source et le régulateur de l'esprit en quelque chose de plus naturel, de plus profond, de plus intime que cette raison transcendante qui, selon les penseurs du XVIIe siècle, laissait en dehors d'elle la nature, le sentiment, la passion, la croyance : « Toute ma philosophie, écrit-il à Mirabeau le 1er mars 1739, a sa source dans mon cœur : croyez-vous qu'il soit possible qu'elle recule vers sa source, et qu'elle s'arme contre elle ? Une philosophie naturelle, qui ne doit rien à la raison, n'en saurait recevoir les lois ; la philosophie que je suis ne souffre rien que d'elle-même ; elle consiste proprement dans l'indépendance, et le joug de la raison lui serait plus insupportable que celui des préjugés. »

La statue de Condillac, sur qui agissent exclusivement les impressions sensibles, l'homme de Hume qui suit les croyances formées spontanément en lui, le héros de Vauvenargues dont toute la règle n'est que la fidélité à soi et à sa passion dominante sont des conceptions de même genre, si différent que soit l'esprit qui les anime. Vauvenargues est, comme Hume, un critique de la religion naturelle, qui prétend nous montrer la raison s'acheminant d'elle-même vers le transcendant ; dans les fragments qui font suite au *Traité du libre arbitre*, il écrit contre le finalisme cette profonde parole : « Tout ce qui a de l'être a de l'ordre », thèse qui met fin à toute recherche sur l'auteur de cet ordre.

Telle est la doctrine, âpre et hautaine, d'un penseur souvent méconnu, à qui l'édition de 1806 attribuait une « philosophie consolante et douce » et chez qui Voltaire et d'autres n'ont trouvé matière qu'à discussions pointilleuses sur le style.

BIBLIOGRAPHIE

VAUVENARGUES, *Œuvres*, éd. Pierre VARILLON, 3 vol., Paris, 1929.
PALÉOLOGUE, *Vauvenargues*, Paris, 1890.
G. ZIELER, « Vauvenargues, ein Vorgänger Nietzsches », *Hamburger Korrespondent*, 1907, nº 9.
A. BOREL, *Essai sur Vauvenargues*, Neuchâtel, 1913.
J. MERLANT, *De Montaigne à Vauvenargues*, Paris, 1914.
May WALLAS, *Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues*, Cambridge, 1928.
R. LENOIR, *Les Historiens de l'esprit humain*. Paris, 1926.
LE BRETON « Vauvenargues et Fontenelle », *Journal des savants*, 1907.

Chapitre X
Deuxième période (1740-1775) *(suite)* : La théorie de la nature

I. – Diderot, d'Alembert et l'*Encyclopédie*

Dans ce groupe de philosophes que l'on peut appeler les encyclopédistes, soit parce qu'ils ont participé effectivement à l'entreprise de Diderot et de d'Alembert, soit à cause de leur affinité avec eux, on trouve un esprit fort différent de celui des philosophes dont nous venons de parler ; d'une manière générale, ils insistent fort peu sur la philosophie de l'esprit, étant assez disposés à croire que Locke a dit sur ce point le dernier mot, et ayant une méfiance profonde des subtilités métaphysiques : c'est, plus que les facultés de l'esprit, la nature et la société qui les intéressent. Chez Diderot en particulier, et chez ses amis matérialistes, d'Holbach et Helvétius, et, auparavant, La Mettrie, l'on trouve une conception de la nature qui va s'affirmant.

L'histoire de la fondation de l'*Encyclopédie* par Diderot et d'Alembert est assez connue. Denis Diderot, né à Langres en 1713, fut l'élève des Jésuites au collège Louis-le-Grand ; curieux de toutes les sciences et de tous les arts, il est d'abord traducteur de l'*Histoire de la Grèce*, de Stanyan (1743), puis du *Dictionnaire universel de médecine*, de James (1744), enfin de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, de Shaftesbury (1745). En 1746, le libraire Le Breton lui confia la traduction de la *Cyclopœdia or Dictionary of arts and sciences*, qui avait paru en 1728 avec un grand succès : l'idée d'un ouvrage de ce genre était dans l'air,

et l'on cite un discours de Ramsay, le grand orateur de la Franc-Maçonnerie, qui, en 1737, exhortait tous ses confrères à « s'unir pour former les matériaux d'un dictionnaire universel des arts libéraux et de toutes les sciences utiles »[1]. Diderot agrandit le projet primitif et y associe son ami, le mathématicien d'Alembert. Jean le Rond d'Alembert, né en 1717, était déjà l'auteur du *Traité de dynamique,* membre de l'Académie des sciences et ami de Frédéric II ; ils groupent des collaborateurs de toutes sortes, des gens de lettres, des érudits, des savants ; mais Diderot écrit lui-même un grand nombre d'articles. Emprisonné six mois à Vincennes en 1749 pour avoir écrit les *Pensées philosophiques* (1746) et la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749) (il avait écrit aussi en 1747 la *Promenade du sceptique ou les allées,* qui parut en 1830, et *De la suffisance de la religion naturelle,* paru en 1770), il fait paraître en 1751 le premier volume de l'*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers,* par une société de gens de lettres ; le volume était précédé d'un *Discours préliminaire,* écrit par d'Alembert. Le parti dévot, soutenu par le *Journal de Trévoux* et par Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, prend le prétexte d'une thèse soutenue en Sorbonne par l'abbé de Prades, où l'on trouve des propositions condamnables, telles que l'origine des idées dans les sens ou la défense de la morale naturelle ; on fait retomber sur l'Encyclopédie la responsabilité du scandale, et on arrive à la faire interdire au moment où paraît le deuxième volume, au début de 1752. Néanmoins, avec le soutien tacite de Malesherbes, le directeur de la librairie, et malgré les attaques incessantes des ennemis des philosophes, Palissot et Fréron, paraissent de 1753 à 1757 cinq nouveaux volumes de l'Encyclopédie ; mais 1758 est pour l'œuvre une année critique : à la suite des polémiques suscitées par son article *Genève,* d'Alembert, soutenu en sous-main par Voltaire, abandonne l'œuvre, ainsi que Duclos et Marmontel ; l'*Encyclopédie,* rendue responsable du matérialisme d'Helvétius (dont le livre *De l'Esprit,* paru en 1758, est condamné) est de nouveau interdite par arrêt royal et condamnée par le pape ; les dix derniers tomes ne purent paraître que beaucoup plus tard, en 1766. Autour de l'*Encyclopédie* s'était formée, surtout à partir de 1753, cette société qui, avec Diderot, réu-

1. Cité par Joseph Le Gras, *Diderot et l'Encyclopédie,* p. 28.

nissait Rousseau, Grimm, d'Holbach et Helvétius. Plusieurs œuvres philosophiques de Diderot, ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*, le *Rêve de d'Alembert*, écrites en 1769, le *Supplément au voyage de Bougainville*, écrit en 1772, n'ont été publiés qu'après sa mort. Diderot mourut en 1784.

« Nous touchons au moment d'une grande révolution dans les sciences, écrit Diderot dans l'*Interprétation de la nature*. Au penchant que les esprits me paraissent avoir à la morale, aux belles-lettres, à l'histoire de la nature et à la physique expérimentale, j'oserais presque assurer que, avant qu'il soit cent ans, on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. » Il se produit, en effet, à cette époque, une véritable démathématisation, si l'on peut dire, de la philosophie de la nature ; on tourne le dos à cet idéal cartésien, selon qui, toutes les difficultés, en physique, doivent être rendues « quasi semblables à celles des mathématiques ».

Il importe de chercher la nature et l'origine d'un état d'esprit si nouveau ; on peut en indiquer les trois raisons suivantes, étroitement liées ensemble : 1° la manière dont on comprend la science mathématique de la nature chez Newton ; 2° la transformation de l'idéal des mathématiciens et leur théorie de la connaissance mathématique ; 3° le développement, pour elles-mêmes, des sciences de la vie.

Le résultat de la science newtonienne fut d'accuser le contraste entre la rigueur du raisonnement mathématique et le caractère simplement approximatif des mesures expérimentales ; on était loin de compte si l'on croyait tenir dans la loi de l'attraction un principe d'où pussent se déduire tous les phénomènes de la nature : non seulement y échappaient les phénomènes électriques, chimiques, biologiques sur lesquels l'attention se portait de plus en plus ; mais dans l'étude même du ciel, la nouvelle science mathématique de la nature « ne dispense point, comme remarque Diderot, Bradley ou Le Monnier, d'observer le ciel ».

Mais il y a certainement, en cette nouvelle tournure d'esprit, autre chose que cette constatation brutale qui faisait dire à Diderot que l'on devrait écrire un *Traité de l'aberration des mesures*. Il semble en effet que c'est le géomètre qui, par l'idée qu'il se fait de sa science, s'éloigne de la physique au moins autant que la science de la nature réclame son originalité. Empiriste et logicien, tels sont les deux traits (non

incompatibles, bien loin de là !) qui s'unissent chez d'Alembert, théoricien de la géométrie. D'une part, les mathématiques sont, par leur objet, des sciences expérimentales, et même les premières de ces sciences ; car elles s'occupent des caractères les plus abstraits et les plus généraux qui appartiennent aux corps, les figures ; « par des opérations et des abstractions successives, nous dépouillons la matière de presque toutes ses propriétés, pour n'envisager, en quelque manière que son fantôme »[2], l'étendue (c'est, on s'en souvient, le langage de Hobbes) : c'est une matière, réduite presque au néant, qu'étudie la géométrie, et l'arithmétique, encore plus abstraite, naît lorsqu'il s'agit de trouver le rapport des parties dont nous imaginons que les corps géométriques sont composés. Ainsi les mathématiques n'étant plus qu'« une espèce de métaphysique générale où les corps sont dépouillés de leurs qualités individuelles », laissent presque tout à trouver à l'expérience du physicien.

D'autre part, comme logicien, le mathématicien veut déduire toutes les vérités du plus petit nombre possible de principes. Sa démarche, comme celle du philosophe en général, est inverse de celle du sens commun : « Les notions les plus abstraites, celles que le commun des hommes regarde comme les plus inaccessibles sont souvent celles qui portent en elles la plus grande lumière. Les principes sont d'autant plus féconds qu'ils sont en plus petit nombre [...] ; il faut étendre les principes en les réduisant. »[3] La virtuosité du mathématicien consiste donc à se passer le plus possible de notions concrètes : telle est par exemple l'œuvre de d'Alembert dans la dynamique ; on pourrait dire qu'elle est précisément l'inverse de celle que Leibniz avait tentée ; celui-ci avait réintroduit la notion de cause motrice, de force dans le mécanisme cartésien : celui-là n'a besoin que du seul mouvement ; « de la considération seule du mouvement envisagé de la manière la plus simple et la plus claire »[4], il déduit trois principes, d'où le raisonnement conclut des résultats, qui coïncident avec ceux de l'expérience. Les vérités de la dynamique

2. *Discours sur l'Encyclopédie.*
3. *Discours sur l'Encyclopédie.*
4. *Essai de dynamique.*

sont donc, contrairement à ce que pense Leibniz, nécessaires et non pas contingentes.

Les mathématiques, ainsi comprises, perdent la place éminente qu'elles avaient chez Descartes ; elles ne sont plus qu'une science parmi d'autres. Mais, si nous l'envisageons telle qu'elle est chez d'Alembert, nous voyons qu'elle a même type que les autres : empiriste et déductif, presque tout le monde l'est au milieu du XVIIIe siècle ; chacun cherche, en chaque science, le fait fondamental d'où tout le reste pourra se déduire ; rien ne ressemble plus, par exemple, du moins par ses ambitions, que la théorie condillacienne de l'esprit aux idées de d'Alembert sur les mathématiques : « Qu'on examine, écrit d'Alembert, dans le *Discours sur l'Encyclopédie*, une suite de propositions de géométrie déduites les unes des autres, on s'apercevra qu'elles ne sont toutes que la première proposition qui se défigure, pour ainsi dire, successivement et peu à peu dans le passage d'une conséquence à la suivante, mais qui, pourtant, n'a point été réellement multipliée par cet enchaînement, et n'a fait que recevoir différentes formes. » N'est-ce pas, *mutatis mutandis*, ce que Condillac disait de la sensation et des facultés de l'esprit ? C'est le même type de pensée que nous allons trouver, sous une autre forme, dans la philosophie de la nature, et que nous retrouverons dans la philosophie sociale.

Un des aspects les plus caractéristiques de ce type de pensée se montre dans les discussions sur la classification des êtres vivants de Linné ; Diderot formule ainsi la critique la plus générale contre ceux qu'on appelait les « méthodistes » : « Au lieu de réformer ses notions sur les êtres, il semble qu'on prenne à tâche de modeler les êtres sur ses notions. »[5] Les groupes linnéens sont des catégories arbitrairement fabriquées par l'esprit, en lesquelles on fait rentrer tout vivant qui présente les caractères qui définissent le groupe, sans s'inquiéter d'ailleurs des autres caractères qu'il peut présenter et qui, peut-être, l'apparentent avec des êtres situés dans un groupe fort éloigné ; contrairement à la règle posée par Locke, Linné a cru pouvoir user d'idées archétypes des substances.

Diderot, instinctivement, est hostile à toute pensée qui fixe et limite les êtres. « Il n'y a rien de précis en la nature. [...]

---

5. *Interprétation de la nature.*

Rien n'est de l'essence d'un être particulier. Et vous parlez d'essence, pauvres philosophes. » Son œuvre abonde en intuitions sur la nature conçue comme un tout où se résorbent les êtres particuliers. Après avoir été déiste avec Shaftesbury, il arrive à une sorte de naturalisme dont le *Rêve de d'Alembert*[6] donne la plus vivante expression ; il fait exposer par Bordeu, le médecin vitaliste de l'école de Montpellier, la thèse de l'animal, agrégat d'animalcules, qui, en se joignant les uns aux autres, deviennent des organes pour le tout : il n'y a, chez l'individu, d'autre unité que cette unité d'agrégation qui, sans cesse, varie, se transforme, sans qu'il y ait jamais de mort véritable et sans que le tout en soit atteint. « Garantissez-vous, dit-il, du sophisme de l'éphémère », qui croit à la durée éternelle des formes d'un jour : il y a un flux général qui doit faire changer les espèces du tout au tout, d'une planète à l'autre et d'une époque à l'autre. Diderot a le pressentiment du transformisme de Lamarck : « Les organes produisent les besoins et les besoins produisent les organes. » L'identité passagère du moi n'existe que par ce tout : « Changez le tout, vous me changez nécessairement. » Mais aussi (c'est là la vieille alchimie de la Renaissance), il y a dans chaque être comme une image de tous les autres : « Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal. »

À ce naturalisme est liée la morale du retour à la nature ; le *Supplément au voyage de Bougainville* décrit, dans une Otaïti de fantaisie, ce que serait la vie humaine, livrée aux instincts tout à fait primitifs et purs, avant qu'ils aient été transformés par les lois et la religion : il forme le plus entier contraste avec le naturalisme de Rousseau, qui affirme le caractère naturel et spontané de la conscience et du devoir ; le retour à la nature est, chez Diderot, le retour à l'instinct.

II. – La Mettrie, d'Holbach, Helvétius, Maupertuis

Sauf l'élan merveilleux du style, il n'y a que des nuances entre les idées de Diderot, et celles du groupe de ses amis, d'Holbach et Helvétius. Avant eux, il faut citer Julien Offray

6. « Rêve de d'Alembert », *Œuvres*, éd. Assézat, t. II, p. 139.

de La Mettrie (1709-1751), un médecin qui, banni successivement de France en 1746, puis de Hollande en 1748, à cause de ses publications, trouva asile auprès de Frédéric II qui lui accorda une pension et le titre de lecteur du roi : il fut toujours jugé quelque peu compromettant dans la société des philosophes. Paul Thiry d'Holbach, baron de Heese et de Léande (1723-1789), né dans le Palatinat, passa à Paris sa vie presque entière ; il a été l'ami et l'hôte des philosophes, qu'il réunissait dans son hôtel de la rue Saint-Roch ; collaborateur de l'*Encyclopédie* pour la chimie et auteur d'écrits scientifiques, il publie, à partir de 1766, un grand nombre d'écrits antireligieux. Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) était d'une famille de médecins, d'origine allemande : son grand-père, le premier, s'établit en France. Helvétius lui-même devint fermier général. Il ne publia de son vivant que l'*Esprit*, qui fut condamné ; le livre *De l'Homme* ne parut qu'en 1772.

Lange a fait depuis longtemps justice, dans son *Histoire du Matérialisme*, de la thèse superficielle qui faisait dépendre le matérialisme de La Mettrie et de d'Holbach de la théorie sensualiste de la connaissance : nous voyons des sensualistes décidés comme Condillac être de fermes spiritualistes, et les dates mêmes empêchent que le premier des matérialistes français connus, La Mettrie, ait profité des travaux de Condillac. Il existait d'ailleurs dès longtemps un matérialisme anglais ; on a vu ce qu'était la secte des « mortalistes » au XVIIe siècle ; l'on se rappelle l'aveu de Locke sur l'impossibilité de démontrer la spiritualité de l'âme, les livres de Toland et la polémique de Collins.

Le matérialisme affirme l'unité de type de tous les phénomènes observables, physiques, vitaux, moraux, sociaux, humains ou animaux, et cherche leur liaison commune dans leur rapport à cette entité qu'il appelle nature. « Tout ce qui n'est pas puisé dans le sein même de la nature, dit La Mettrie, tout ce qui n'est pas phénomènes, causes, effets, science des choses en un mot, ne regarde en rien la philosophie et vient d'une source qui lui est étrangère. »[7] Il ne s'agit pas, ici encore, de décrire une genèse réelle de ces phénomènes, mais de produire l'impression et comme l'intuition de leur parenté profonde.

---

7. « Discours préliminaire », dans *Œuvres philosophiques*, p. V, Londres, 1752.

La thèse des matérialistes est assez simple ; l'état d'esprit dans lequel ils la soutiennent est plus complexe. Leur thèse est un déterminisme rigoureux, différent pourtant du mécanisme cartésien. Dans l'*Homme-machine*, par exemple, La Mettrie, bien qu'il se réfère à la thèse cartésienne des animaux-machines, pense que chaque partie du corps a sa structure propre qui lui permet d'agir et de fonctionner sans le tout ; et, médecin, il insiste sur les exemples alors connus, de la survie d'organes après séparation de l'organisme (le cœur de la grenouille continuant à battre, la reproduction du polype entier par un de ses fragments) ; toutes les actions de l'organisme comme tout sont donc dues à la combinaison des actions de chaque partie, avec sa structure et sa force propre, comme dans les automates que Vaucanson fabriquait alors. « Qu'on accorde seulement, dit-il, que la matière organisée est douée d'un principe moteur qui, seul, la différencie de celle qui ne l'est pas et que tout dépend dans les animaux de la diversité des organisations, c'en est assez pour deviner l'énergie des substances et celle de l'homme » (p. 68).

C'est dans le *Système de la nature* de d'Holbach que paraît le mieux la thèse ; elle est concentrée dans une antique pensée ionienne, contre laquelle avaient tant lutté Platon et Aristote, et que d'Holbach exprime ainsi : « Le mouvement est une façon d'être qui découle nécessairement de l'essence de la matière »[8], et il réprimande les physiciens qui, comme Descartes, ont regardé les corps comme inertes, et ont mieux aimé (dans le cas des corps pesants par exemple) supposer à leur chute une cause extérieure imaginaire dont ils n'avaient pas idée que leur attribuer une force interne ; d'Holbach lui-même se fait fort (mais le passage est un vrai galimatias) de déduire la gravitation newtonienne de l'essence de la matière. Par le mouvement inhérent, d'Holbach entend quelque chose qui diffère qualitativement selon la matière considérée ; car « chaque être ne peut agir et se mouvoir que d'une manière particulière [...]. Chaque être a des lois du mouvement qui lui sont propres et agit constamment suivant ces lois, à moins qu'une cause plus forte n'interrompe son action » (p. 17). D'Holbach insiste avant tout sur cette erreur cartésienne de

8. *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, p. 22, Londres, 1770.

l'homogénéité de la matière, et contre elle, il cite avec le plus grand éloge le principe leibnizien des indiscernables, dont il emprunte la formule à Bilfinger. Une fois posées ces matières douées de propriétés qualitativement différentes, d'Holbach pense que chaque être est un mixte d'êtres simples dont toute l'essence consiste dans le mélange de ces êtres.

Comme beaucoup de ses contemporains, c'est la série des essences, à partir de la matière, que cherche à saisir d'Holbach. Mais il n'insiste guère sur la philosophie de la nature proprement dite que pour montrer combien sa thèse rend inutile la religion naturelle ; il ruine en effet l'argument, alors presque unique, employé par les philosophes pour démontrer l'existence de Dieu, celui des causes finales. L'ordre dans la nature n'est qu'une disposition de ses parties rigoureusement nécessaire, fondée sur l'essence des choses ; la belle ordonnance des saisons, par exemple, n'est pas l'effet d'un plan divin, mais le résultat de la gravitation.

Mais d'Holbach veut surtout, appliquant ces idées au monde moral, montrer comment elles doivent édifier une nouvelle morale entièrement dégagée de toute religion positive. L'homme lui aussi, est un mélange de matière, « dont l'arrangement se nomme organisation, et dont l'essence est de sentir, de penser et d'agir » (p. 12). L'esprit de chaque homme suit de sa sensibilité physique, dépendant elle-même du tempérament. La loi unique de son activité, c'est d'aimer le plaisir et de craindre la douleur. Il est entouré d'êtres sensibles différents de lui et inégaux entre eux : c'est cette inégalité qui fait le soutien de la société, par le besoin que les hommes ont les uns des autres. Mais, bien entendu, « ceux-ci ne contribuent au bien-être de leur semblable, que lorsqu'on les y détermine par le plaisir qu'on leur procure ; ils refusent d'y contribuer dès qu'on leur fait du mal. Voilà les principes sur lesquels on peut fonder une morale universelle ou commune à tous les individus de l'espèce humaine »[9]. La morale consiste donc à vouloir le bien-être d'autrui : or, ces avantages, pour d'Holbach, ne sont pas du tout des conséquences naturelles du fonctionnement social ; il faut au contraire que « les puissances de la terre prêtent à la morale le secours des récom-

9. *La Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Amsterdam, chez Michel Rey, t. I, p. XVIII.

penses et des peines dont elles sont dépositaires » (p. XIX). Le problème moral est donc un problème de législation : il s'agit d'établir un système de sanctions tel que l'homme soit poussé par le plaisir à accomplir les actes vertueux c'est-à-dire utiles aux autres ; il suppose donc une réorganisation politique, où le pouvoir d'éducation, jusqu'alors religieux, soit remplacé par un pouvoir laïque, éclairé et sans préjugés, qui connaisse, avec les motifs d'action des hommes, l'utilité sociale.

Pas de morale sans frein social : c'est une vue qui sépare complètement, malgré les apparences, les vues de d'Holbach et de son clan de la sagesse des épicuriens, si profondément isolés de la société. D'Holbach veut, comme la religion, obtenir un conformisme, mais avec des moyens plus sûrs et plus raisonnés, et ses livres sont pleins de l'idée d'utilité sociale ; bien différent en cela de la Mettrie, qui déclare sans ambages : en morale « il faut ressembler aux autres malgré soi, vivre et presque penser comme eux. Quelle comédie ! ».

D'où le combat acharné contre la religion, dont la philosophie doit prendre la place. Dans ce combat, d'Holbach a sans doute utilisé les armes communes aux philosophes de son temps : l'absurdité des querelles théologiques, l'intolérance et ses dangers, la fragilité des traditions, mais il se sert surtout du caractère antinaturaliste du christianisme. La religion prêche l'ascétisme, et elle veut que l'homme ne désire pas ce qu'il est dans sa nature de désirer ; de pareils principes « ne produisent aucun effet, ou ne font que réduire l'homme au désespoir par le combat continuel qu'ils excitent entre les passions de son cœur, ses vices, ses habitudes, et les craintes chimériques dont la superstition a voulu l'accabler » : principes pleinement arbitraires puisqu'ils sont fondés « sur les volontés chimériques d'un être surnaturel » (p. 145) et non, comme ceux de la nouvelle morale, « sur les rapports éternels et invariables subsistant entre les êtres humains vivant en société ». On ne peut donner de force à des principes, en eux-mêmes aussi inefficaces, qu'en forgeant des notions telles que celles de l'âme, de la vie future et d'un Dieu qui récompense ou châtie : c'est donc ici encore l'attrait du plaisir qui fait agir l'homme, mais d'un plaisir purement imaginaire. Qui donc a pu forger et maintenir de pareilles inventions, sinon ceux qui, par elles, conduisent l'homme où ils veulent, c'est-à-dire les prêtres ? Que la religion est une invention du sacer-

doce, décidé à tenir par elle, par toutes les cérémonies et pratiques qu'elle impose, les hommes en son pouvoir, telle est la thèse qui, de Toland, est passée à d'Holbach.

Le livre *De l'Esprit* (1758) d'Helvétius ne contient pas de doctrine essentiellement différente : il est l'application, en matière intellectuelle, des thèses que d'Holbach soutenait en morale. Le problème qu'il se pose est le suivant : tout, dans l'esprit, provient de la sensibilité physique ; or, d'une part, la sensibilité physique est identique chez tous les hommes et même chez beaucoup d'animaux ; d'autre part, il y a une grande diversité d'esprits, différents par leur nature et leur valeur : comment pareille diversité peut-elle naître d'un même point de départ ? Cette différence dérive immédiatement de la capacité, plus ou moins grande, de l'attention et de son orientation, qui élit tel ou tel objet ; or, cette capacité et cette direction sont uniquement en raison de la passion, et « l'on devient stupide dès qu'on cesse d'être passionné ». La passion elle-même se ramène enfin à la recherche du plaisir et à la fuite de la douleur, c'est-à-dire à la sensibilité physique, qui se trouve donc être l'origine de la diversité des esprits ; quant à la valeur de l'esprit, elle ne consiste en rien qui lui soit intrinsèque, mais seulement dans l'estime qu'en font les autres hommes ; cette estime est mesurée à l'intérêt général des membres de la société dont on fait partie : l'avare met peut-être, dans ses combinaisons, autant d'intelligence et d'esprit que le chef d'une armée victorieuse ; le second est bien supérieur au premier. C'est que chaque société, selon sa nature, le monde, la cour, les gens de lettres, confère la supériorité à un esprit qui, en changeant de milieu, perdra sa valeur, et, comme il est de l'intérêt personnel de chacun de se conformer à l'intérêt de la société dans laquelle il vit, cette société est l'inspiratrice des passions qui doivent produire les esprits qu'elle estime. C'est de là qu'Helvétius déduit le rôle social du philosophe ; le philosophe ou le savant est le seul qui vise les intérêts de tous, les intérêts vraiment universels, et non pas ceux d'une société particulière : « Ce sont les philosophes qui, de l'état sauvage, ont porté les sociétés au point de perfection où elles sont maintenant parvenues. » Les « préjugés » du sauvage (Helvétius entend par là des cérémonies telles que les sacrifices aux ancêtres ou l'offrande des prémices, celles que la sociologie du XIXe siècle considérera

comme le symbole du lien social) sont imposés par l'intérêt particulier de la caste des prêtres.

On ne peut aller plus loin qu'Helvétius dans la dépréciation des qualités internes et foncières de l'esprit. Le génie lui-même n'est tel que grâce à la valeur qu'il a pour la société ; ce sont les circonstances qui font la réputation des hommes d'État ; quant aux dons d'invention des savants ou des philosophes, il faut remarquer qu'il n'en est point sans précurseurs : ils ne sont que des continuateurs. C'est juste l'opposé des thèses de Vauvenargues.

L'esprit est à ce point tout dehors, tout dépendant des conditions extérieures, que l'éducation ne trouve devant elle aucune résistance et peut former des esprits à sa guise ; le traité *De l'Homme* (1772) est tout entier écrit (en partie contre l'*Émile* de Rousseau) pour montrer la puissance de l'instruction : il ne doute pas un moment que les passions de l'homme (et par conséquent l'esprit tout entier) ne dépendent en aucune façon de la nature et de l'organisation physiologique, mais sont dues aux circonstances de son éducation, c'est-à-dire, au fond, au système de sanctions qu'on lui a appliquées. On ne peut pousser plus loin l'idolâtrie de l'éducation, de la fabrication artificielle des esprits, et d'Holbach lui-même critique Helvétius pour n'avoir pas vu qu'il y a des « naturels rebelles, volatiles ou engourdis » [10] que rien ne peut améliorer.

Il arrive parfois que les matérialistes cherchent à fuir la responsabilité des conséquences pratiques de leur doctrine. Helvétius, sans doute, assure [11] que l'ignorance (il entend le préjugé religieux) n'assure point la fidélité des sujets, que la révélation de la vérité n'est funeste qu'à celui qui la dit, que la connaissance de la vérité est toujours utile, que sa révélation ne trouble jamais les États. En revanche, chez La Mettrie, le matérialisme est présenté comme une doctrine de pure spéculation qui, tout en atteignant la vérité, ne peut ni ne veut avoir aucune influence sur les règles de conduite : « Les matérialistes ont beau prouver que l'homme n'est qu'une machine, le peuple n'en croira jamais rien. Quel si grand mal, quand il le croirait ? Grâce à la sévérité des lois, il pourrait être spinoziste, sans que la société eût rien à craindre de la des-

10. *Morale universelle*, t. II, p. 70-71, 1776.
11. *De l'Homme*, section VI, chap. II.

truction des autels, où semble conduire ce hardi système. »[12] Et plus loin, parlant de la preuve qu'il pense avoir donnée de la nécessité mécanique de tous les actes humains : « Toutes ces questions, dit-il, peuvent être mises dans la classe des points mathématiques, qui n'existent que dans la tête des géomètres » ; la théorie de l'homme-machine est « si peu réversible à la pratique qu'on n'en peut faire plus d'usage que de toutes ces vérités métaphysiques de la plus haute géométrie ». La conduite est affaire de frein social, la vérité affaire de spéculation. C'est le sens de la réponse que fait d'Holbach au début du *Christianisme dévoilé* (1767) à ceux qui lui opposaient qu'« il faut une religion, bonne ou mauvaise, au peuple, et qu'elle est un frein nécessaire aux esprits simples et grossiers » : « Le peuple, dit-il, ne lit pas plus qu'il raisonne [...] ; s'il se trouvait parmi le peuple un homme en état de lire un ouvrage philosophique, il ne serait plus un scélérat à craindre [...] ; ce sont les fanatiques qui font les révolutions [...] ; les personnes éclairées, désintéressées et sensées sont amies du repos. » On voit quelle indécision règne dans cette pensée qui paraissait si claire. Il y a là comme un désarroi, le sentiment d'un désaccord que l'on ne sait trop comment surmonter entre la spéculation et les exigences de la pratique ; le monde, tel qu'il se découvre à la raison, n'offre rien qui règle nos actions : mais ici s'esquisse un problème, que nous verrons prendre une place immense dans le reste de cette histoire.

Ces livres suscitèrent une ardente polémique, dont les incidents n'intéressent pas l'histoire des doctrines ; au reste ils tombèrent vite dans l'oubli, et ils semblèrent surtout secs et ennuyeux : « Nous ne comprenions pas, dit Gœthe en parlant du *Système de la nature*, qu'un pareil livre pût être dangereux. Il nous paraissait si terne, si cimmérien, si cadavéreux, que nous avions peine à en supporter la vue. »[13] Les critiques virent de très bonne heure que le naturalisme matérialiste visait à remplacer, par une construction rationnelle, ces vieilles choses traditionnelles que sont un gouvernement, une religion, une société, une éducation. « Cent fois, remarque Nicolas Bergier, les philosophes ont tracé des plans de politique et de gouvernement, autant de fois ils y ont échoué, parce

12. *Discours*, précédant l'Homme-machine, p. XVII.
13. *Vérité et poésie*, livre IX.

qu'ils les ont toujours dressés pour les hommes tels qu'ils les imaginaient, c'est-à-dire pour les hommes tels qu'ils ne sont pas ou ne seront jamais. »[14]

Le plus profond de ces examens critiques est celui de Holland dans ses *Réflexions philosophiques* (1773) ; laissant de côté les faciles déclamations contre l'athéisme, il montre surtout le dogmatisme matérialiste s'opposant, à sa racine, ou mouvement critique issu de Locke et de Hume (autre preuve, s'il en est besoin, de l'indépendance de l'empirisme à l'égard du matérialisme). D'Holbach représente la nature comme un enchaînement nécessaire de faits se déduisant l'un de l'autre à l'infini : or, Hume a fait remarquer que cette causalité impliquait seulement connexion constante et non pas nécessaire, et nul n'a pu réaliser ce que suppose d'Holbach, une déduction géométrique des lois du mouvement ; quant à la série infinie actuelle, cette série « implique contradiction, parce que le nombre de ses termes serait le plus grand possible et qu'il ne peut y avoir un nombre qui soit le plus grand possible » (p. 21) ; de plus, la raison suffisante d'un effet actuel serait infiniment éloignée, autant dire ne se trouverait nulle part. On voit déjà ici les linéaments des thèses finitistes de l'antimonie kantienne. Holland trouva non moins intolérable la transformation de l'attraction en « je ne sais quel être métaphysique, résidant dans les corps et agissant dans les endroits où elle ne se trouve point » (p. 23), et cela malgré la protestation anticipée de Newton. Enfin et surtout, Holland ne veut pas convenir que l'empirisme amène à l'égoïsme en morale et à la négation de la spiritualité de l'âme et de la liberté, tandis que les thèses inverses seraient liées aux idées innées ; Hutcheson affirme, en empiriste, la bienveillance comme principe moral, et jamais d'Holbach n'a montré qu'une composition de mouvement pouvait produire la pensée. Quant aux rapports hostiles entre la philosophie et la religion, Holland fait remarquer (II, p. 202) que la religion est un aspect de l'esprit humain et qu'elle progresse ou décline avec l'esprit tout entier ; mais elle n'empêche le progrès pas plus qu'elle ne le produit. « Le progrès des sciences a été retardé non par la religion, mais par l'invasion des Barbares. [...] Ce n'est pas elle qui a causé la chute de Constantinople, événement poli-

14. *Examen du matérialisme*, 1771, t. I, p. 386.

tique auquel nous devons la renaissance des sciences et des arts. L'état de la religion, ajoute-t-il avec profondeur, suit les révolutions de l'esprit humain, qui, à leur tour, dépendent de la combinaison de mille circonstances qui lui sont totalement étrangères. »

Maupertuis, (1698-1759), qui fut en 1740 président de l'Académie de Berlin, reste quelque peu en marge des matérialistes ; une partie de son activité est consacrée à la science pure, mathématiques, astronomie, géographie (il dirigea l'expédition chargée de déterminer la figure de la Terre) ; défenseur de Newton contre Descartes, il croit qu'il est au-dessus de l'intelligence humaine de constituer un système et de « suivre l'ordre et la dépendance de toutes les parties de l'univers ». En revanche, il emploie, à la manière de Leibniz, le principe de finalité pour justifier les lois générales de la nature, moindre action et attraction universelle. C'est dans l'ouvrage publié d'abord en latin sous le pseudonyme du Dr Baumann (*Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemate,* 1756) qu'il a soutenu un matérialisme que Diderot expose complaisamment dans l'*Interprétation de la Nature* et qui indigne Rousseau dans la *Profession de foi* : pensée et étendue, dit Maupertuis, ne désignent point des essences, mais des propriétés qui peuvent, sans contradiction, appartenir à un sujet dont l'essence nous est d'ailleurs inconnue ; la répugnance que nous avons à accorder la pensée à la matière vient de ce que la pensée est conçue par nous comme une intelligence semblable à la nôtre ; en vérité (et ici se trahit encore l'influence de Leibniz), il y a une infinité de degrés dans la pensée depuis l'intellect clair jusqu'à la sensation la plus vague ; le matérialisme de Maupertuis est une sorte d'hylozoïsme, qui attribue vie et sensibilité à chaque molécule matérielle et qui admet que toute pensée ou vie supérieure vient du consensus de molécules élémentaires. Pourtant, d'après P. Brunet, son interprète le plus récent, cette doctrine, par certains côtés, voisine avec l'immatérialisme de Berkeley ; car Maupertuis ne considère pas l'étendue comme substantielle ; l'étendue est, au même titre que les qualités, dites secondes, une simple représentation ; il y a là une sorte d'indécision, caractéristique de la pensée de Maupertuis.

III. – Buffon et les naturalistes

Il est important d'indiquer brièvement l'existence du même esprit dans les travaux des naturalistes, que domine la personnalité de Buffon. Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), directeur du Jardin du roi depuis 1738, publia de 1749 à 1788 une *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi.* Il est considéré par les naturalistes comme un écrivain et un philosophe plutôt que comme un savant : « Son œuvre, dit un bon juge, est l'antithèse de celle de Linné. »[15] Il a inspiré à Diderot ses thèses contre Linné.

À la classification hiérarchique, il oppose la notion de la *série* ou *chaîne,* qui se propose, prenant comme seules unités réelles les espèces (définies comme un groupe d'animaux physiquement identiques et susceptibles de reproduction indéfinie par accouplement), de les ranger en une file unique et continue, où chacune ressemble plus à ses voisines qu'à toutes celles qui sont plus éloignées. L'axiome leibnizien de la continuité qualitative ou du « plein des formes » est considéré comme la règle que la nature a suivie dans sa production et que l'esprit humain doit retrouver. « Il faut supposer que tout ce qui peut être est », tel est l'énoncé de Buffon. Lui-même, partisan de la fixité des espèces vivantes, qu'il représente dans les *Époques de la nature* (1779), créées une à une, au fur et à mesure que le refroidissement de la terre présentait les conditions d'habitat voulu, il croit pourtant à l'unité d'un type vivant qui, varié de toutes les manières possibles, se manifeste par la continuité des espèces, qui n'est pas autre chose que l'unité du plan naturel. L'idée de la série est, on le voit, sans aucun lien avec l'idée, presque radicalement éteinte au XVIIIe siècle, de la descendance des espèces ; elle consiste plutôt à affirmer la dépendance idéale dans les moments du plan naturel ou divin, et l'on doit dire, avec H. Daudin, que le postulat de cette théorie est que l'état actuel du monde vivant a sa raison « non pas dans les circonstances déterminantes des

15. M. CAULLERY, « Histoire des sciences en France », dans *Histoire de la nation française,* t. XV, p. 117.

processus qui l'y ont amené, mais dans certains rapports inhérents à cet état lui-même »[16].

Cette vue de l'esprit eut d'ailleurs alors une base positive dans les recherches d'anatomie comparée de Daubenton ; elles montrent, entre des organes pris en des groupes différents, des rapports si essentiels qu'ils effacent les petites différences sur lesquelles les « méthodes » sont établies. C'est après avoir cité les travaux de Daubenton, insérés au tome IV de l'*Histoire naturelle* de Buffon, que Diderot s'élève à cette idée qu'il y a peut-être eu un premier être « prototype de tous les êtres », dont les espèces vivantes sont les métamorphoses successives.

Une autre découverte vient donner à la notion de série un aspect assez différent de celui qu'elle avait chez Leibniz : celui-ci, d'après qui tout est dans tout, et tout est organisé à l'infini, ne pouvait voir dans la série ascendante des formes qu'un passage du confus au distinct. En découvrant dans le polype à bras un être à structure homogène, Ch. Bonnet montrait qu'il y avait des êtres vivants sans parties hétérogènes ; mais on ne pourra plus alors définir la série des termes ascendants par ce caractère intrinsèque d'un progrès continu en distinction, mais seulement par référence à un terme de la série que l'on considère, non sans arbitraire, comme le plus parfait : cet être, c'est, pour Bonnet, l'homme ; c'est le plus ou moins de ressemblance avec l'organisation humaine qui place les animaux dans la série.

Cette conception est aussi celle de J.-B. Robinet, dans ses *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou les essais de la nature qui apprend à faire l'homme* (1768), qui a encore beaucoup plus d'ambition, puisqu'il enseigne que la série en question doit comprendre tous les êtres de la nature. Robinet (comme Buffon d'ailleurs), retrouvant les vieilles idées antimécanistes de la Renaissance, croit qu'il n'est aucune matière qui ne soit vivante, c'est-à-dire capable de nutrition, de reproduction et d'accroissement : c'est comme chez Diderot l'idée des alchimistes qui reparaît. Le problème que se pose la nature est de réaliser ces trois fonctions avec le plus de perfection possible : l'homme est la solution la plus

16. H. DAUDIN, *Les Méthodes de classification et l'idée de série en botanique et en zoologie de Linné à Lamarck*, 1926, p. 176.

élégante et la plus compliquée de ce problème. Le progrès vers l'homme consiste, selon Robinet, dans une sorte de libération progressive de l'activité qui est une substance et qui se sert de la matière pour déployer son énergie ; dans le minéral, l'activité est complètement asservie à la matière, si bien que toutes ses opérations sont rapportées au sujet matériel ; puis on remarque, chez le vivant, un mouvement spontané ; « on dirait que la puissance active fait des efforts pour s'élever au-dessus de la masse étendue, solide, impénétrable, à laquelle elle est enchaînée, mais qu'elle est souvent forcée d'en subir le joug » ; dans l'homme, la matière n'est plus que l'organe de l'activité, et l'on ne peut dire que la progression arrivée à l'homme, soit finie ; il faut supposer une phase où l'activité n'ayant plus besoin d'organes, devenue intelligence pure, « se dématérialiserait entièrement ». Le monde visible est donc comme doublé d'un monde invisible. On voit comment, à la faveur de cette idée de série, se réintroduit un type de philosophie de la nature que nous connaissons déjà depuis l'Antiquité : philosophie de la nature qui, prenant pour centre l'être vivant, s'étend en deçà et au-delà de la matière à l'esprit pur.

La thèse de la série venait d'ailleurs se heurter à des difficultés d'un autre genre venant de l'accroissement des expériences. La série des êtres devrait être linéaire et sans ramification, s'il est vrai que tous tendent vers l'homme ; or, l'expérience amène Bonnet lui-même à penser que « l'échelle de la nature pourrait ne pas être simple et jeter de côté et d'autre des branches principales qui pousseraient elles-mêmes des branches subordonnées ». Telle est aussi l'opinion du naturaliste Pallas, chez qui la série linéaire devient un arbre ramifié : du zoophyte se détachent les deux troncs de l'animal et du végétal, et du tronc animal, les deux branches des insectes et des oiseaux. Buffon adopte une image un peu plus compliquée, celle du réseau ; en effet « la nature ne fait pas un seul pas qui ne soit en tout sens », et, à partir d'un type donné, elle projette des espèces qui sont connexes à des espèces de tous les autres types ; le quadrupède par exemple comporte des espèces pareilles aux oiseaux, comme la chauve-souris, aux reptiles, comme le fourmilier, etc.[17].

17. Cf. H. DAUDIN, *Les Méthodes*, etc., p. 176-187.

Chacune de ces images, chaîne, arbre ramifié, réseau, paraît avoir une signification philosophique assez différente : la chaîne, c'est la série des formes obtenues par dégradation, atténuation d'un type suprême ; c'est la vieille image néoplatonicienne ; l'arbre, c'est la tendance à réaliser un type supérieur, tendance qui, parfois, s'égare en des formations aberrantes et sans avenir ; le réseau, c'est, comme Buffon l'a fait entendre maintes fois, la réalisation à chaque degré de tous les types possibles, autant que le comporte ce degré. Mais ce qui doit intéresser, c'est, au milieu de ces divergences, le caractère commun qui apparaît dans la position du problème : il s'agit, considérant des formes ou des types d'êtres, d'établir entre eux une liaison facile et aisée, qui manifeste à l'esprit leur dépendance idéale ; on ne s'inquiète pas de la genèse réelle et effective de ces formes, attribuée vaguement à la nature ou à Dieu, mais de leur émergence l'une de l'autre, de leur fusion l'une dans l'autre.

IV. – Le dynamisme de Boscovich

Roudjer Yossif Boscovich, né à Raguse en 1711, entra au noviciat des Jésuites à Rome en 1725 ; il s'occupa de géométrie, d'optique et d'astronomie ; il fut aussi ingénieur et archéologue ; enfin il écrivit des poésies. Sa *Philosophiae naturalis Theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium* est l'exposé d'une théorie dynamiste de la nature dont l'inspiration générale est voisine de celles que nous venons d'exposer. Boscovich, en disciple de Locke, pense que nous ne connaissons ni les substances, ni même les puissances actives des choses ; mais de la puissance il distingue la force, et il arrive, grâce à Newton, à définir la force par la seule détermination du mouvement. On ne peut parler en effet de forces que lorsque l'on considère au moins deux points matériels : ces deux points sont déterminés, selon leur distance, soit à se rapprocher, soit à s'éloigner, et « c'est cette détermination même qu'on appelle force, entendant par là non un mode d'action, mais la détermination elle-même, d'où qu'elle provienne, dont la grandeur change avec le changement des distances »[18].

18. Cité par NEDELKOVITCH, *La Philosophie de Boscovich*, 1922, p. 147.

Cette force qui est attractive lorsque la distance des deux points dépasse une limite déterminée devient répulsive au-dessous de cette limite. L'univers est l'ensemble des points qui s'attirent ou se repoussent mutuellement ; chacun de ces points est un centre de force non pas en lui-même, mais uniquement dans ses rapports avec les autres points qu'il attire ou repousse de la même manière qu'il est attiré ou repoussé par eux. Cette conception, qui a quelque analogie avec celle de la *Monadologia physica* de Kant (1746), en est distincte puisque le centre de force de Boscovich n'a pour ainsi dire aucun intérieur, aucune spontanéité, et qu'il n'est rien, en dehors du tout dont il fait partie. Comme dans les conceptions de la nature que nous venons d'étudier, quoique d'une manière fort différente, la nature de chaque être est déterminée par l'exigence de la place qu'elle occupe dans l'ensemble.

BIBLIOGRAPHIE

I. – DIDEROT, *Œuvres*, 6 vol., Amsterdam, 1772 ; *Œuvres complètes*, éd. NAIGEON, 15 vol., 1798, 22 vol., 1821 ; *Œuvres complètes*, éd. ASSEZAT, 20 vol., 1875-1877 ; *Correspondance avec Grimm*, 5 vol., Paris, 1829 ; *Œuvres*, Paris, 1951 ; *Lettres à Sophie Volland*, 2 vol., Paris, 1938.

D'ALEMBERT, *Œuvres philosophiques*, éd. BASTIEN, Paris, 1805 ; *Œuvres et correspondance inédites*, avec introd. par Ch. HENRY, Paris, 1887 ; *Discours sur l'Encyclopédie*, éd. PICAVET, Paris, 1919 ; *Traité de dynamique*, Paris, 1921.

Antoine V. B. V. H., *Principaux écrits relatifs à la personne et aux œuvres, au temps et à l'influence de Denis Diderot, ou Essai d'une bibliographie de Diderot*, Amsterdam, 1885.

L. DUCROS, *Diderot*, Paris, 1894.

A. COLLIGNON, *Diderot*, Paris, 1895.

J. MAUVEAUX, *Diderot, l'encyclopédiste et le penseur*, Montbéliard, 1914.

J. LE GRAS, *Diderot et l'Encyclopédie*, Amiens, 1928.

P. HERMAND, *Les Idées morales de Diderot*, Paris, 1923.

K. ROSENKRANZ, *Diderot's Leben und Werke*, 2 vol., Leipzig, 1886.

J. THOMAS, *L'Humanisme de Diderot*, 1932.

F. VENTURI, *Jeunesse de Diderot*, 1939.

J. MORLEY, *Diderot and the Encyclopaedist*, 2 vol., Londres, 1878 (dans MORLEY, *Works*, vol. X et XI, Londres, 1921).

DU BOIS-REYMOND, *Rede über Diderot* (dans *Reden*, Bd I, Berlin, 1875).

J. BERTRAND, *D'Alembert*, Paris, 1889.

L. KUNZ, « Die Erkenntnisstheorie d'Alembert's », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XX, 1907.

Maurice MULLER, *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*, Paris, 1926.

René HUBERT, *Les Sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris, 1923.

Annales de l'Université de Paris, 1952, I : numéro spécial pour le bicentenaire de l'*Encyclopédie*.

Y. BELAVAL, *L'Esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, 1950.
P. MESNARD, *Le Cas Diderot, étude de caractérologie littéraire*, Paris, 1952.
P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, t. II, *Le XVIIIe siècle*, Paris, 1954.

III. – F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus* (*Histoire du matérialisme*, trad. POMMEREL, t. I, p. 293-408, Paris, 1910).
LA METTRIE, *Œuvres philosophiques*, 2 vol., Londres, 1751 : *La politique du médecin de Machiavel*, éd. R. BOISSIER, 1931.
A. VARTANIAN, *La Mettrie's « L'homme-machine », a study in the origins of an idea*, Princeton, 1960.
H. KIRKINNEN, *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV (1670-1715)*, Helsinki, 1960.
HELVÉTIUS, *Œuvres*, 7 vol., Deux-Ponts, 1784 ; 5 vol., Paris, 1792 ; *Choix de textes et introduction*, par J.-B. SÉVERAC, Paris, 1911 ; *De l'esprit*, éd. G. BESSE, Paris, 1959.
A. KEIM, *Helvétius, sa vie et son œuvre*, Paris, 1907.
R. GARAUDY, *Les Sources françaises du socialisme scientifique*, Paris, 1948 ; et thèse dactylographiée sur *Helvétius*
N. QUÉPRAT, *La Philosophie matérialiste au XVIIIe siècle, Essai sur La Mettrie, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1873.
DU BOIS-REYMOND, « Rede über La Mettrie », dans *Reden*, vol. I.
R. BOISSIER, *La Mettrie, médecin, pamphlétaire et philosophe*, 1931.
M. P. CUSHING, *Baron d'Holbach*, New York, 1914.
René HUBERT, *D'Holbach et ses amis*, introduction et textes, Paris, 1928.
Cl. SIMONNET, « D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle », *Revue internationale*, 1946.
G. PLECHANOW, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Holbach, Helvétius, Marx*, 3e éd., Stuttgart, 1921.
Pierre NAVILLE, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, Paris, 1943, 2e éd., 1967.
P. BRUNET, *Maupertuis*, I. *Étude biographique* ; II. *L'œuvre et sa place dans la pensée scientifique et philosophique du XVIIIe*, Paris, 1929.

IV. – BUFFON, *Nouveaux extraits*, par F. GOHIN, Paris, 1905 ; *Œuvres philosophiques*, édition Jean PIVETEAU, Paris, 1954.
H. DAUDIN, *Les Méthodes de classification et l'idée de série en botanique et en zoologie de Linné à Lamarck (1740-1790)*, Paris, 1926.
G. CANGUILHEM, *La Formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1955.

V. – F. EVELLIN, *Quid de rebus vel corporeis vel incorporeis senserit Boscovich*, Paris, 1880.
Ch. RENOUVIER, *Le Personnalisme*, p. 440-462, Paris, 1903.
D. NEDELKOVITCH, *La Philosophie naturelle et relativiste de R.-J. Boscovich*, Paris, 1922.

Chapitre XI
Deuxième période (1740-1775) *(suite)* : Les théories de la société : Voltaire

I. – Vie et œuvres

François-Marie Arouet, dit Voltaire, est né à Paris en 1694, d'un père notaire ; il y est élève des Jésuites ; un séjour forcé en Angleterre, de 1726 à 1729, lui fait connaître ceux qui deviennent ses maîtres, Locke et Newton ; il en rapporte les *Lettres philosophiques*, publiées en 1734, suivies des *Remarques sur Pascal*. La condamnation des *Lettres* le force à quitter Paris ; il réside à Cirey, en Lorraine, auprès de la marquise du Châtelet, pour qui il écrit la *Philosophie de Newton* (1738). Plus tard, comblé d'honneurs à Paris, où il est nommé historiographe et gentilhomme ordinaire du roi, puis élu à l'Académie, il se retire en 1750, après la mort de Mme du Châtelet, à Berlin, auprès du grand Frédéric, qui lui donne une pension et le titre de chambellan. Brouillé avec Frédéric à la suite de ses attaques contre Maupertuis, alors président de l'Académie de Berlin, il quitte la Prusse, et passe quelques mois à l'abbaye des Bénédictins de Senones, où il travaille à son *Essai sur les mœurs*, qui devait paraître en 1756. C'est après un séjour de quelques années aux Délices, près de Genève, qu'il se fixe en 1759 en France, à Ferney, au voisinage de la frontière suisse ; c'est de là que, en liaison avec l'Europe entière par sa correspondance, il mène ses fameuses campagnes en faveur de Calas, de Sirven et de Lally (*Traité de la tolérance*, 1763), et qu'il écrit les *Questions sur l'Encyclopédie* (1764), connues sous le nom de *Dictionnaire philosophique*. Il mourut en 1778, à Paris,

après la première représentation de son drame : *Irène*, où son buste fut couronné sur la scène.

L'on ne trouvera pas chez Voltaire de doctrine philosophique au sens technique du terme : il s'en tient à Locke et à Newton qu'il considère comme ayant marqué d'une façon décisive les pouvoirs et les bornes de l'esprit humain. S'ensuit-il pourtant qu'il n'y ait aucune originalité, sinon de forme et de surface, dans cette œuvre si vaste, qui a eu une si immense influence, qui a été si exaltée et si décriée ? La plupart des écrits de Voltaire, y compris ses romans et beaucoup de ses tragédies, sont des campagnes contre les préjugés et une propagande pour l'esprit nouveau. Il a le sentiment d'un violent contraste entre le point où la philosophie a amené l'esprit humain, et la manière de penser et de vivre de la plupart des hommes qui traînent, comme un poids mort, leurs préjugés et leurs croyances. D'un côté c'est la tolérance qui naît de la connaissance des limites de l'esprit humain, l'accord entre les esprits qui se réfèrent tous à l'expérience, le progrès des arts et des sciences : de l'autre, c'est l'intolérance, avec les moyens coercitifs que les lois et les mœurs mettent à sa disposition, la discorde et la dispute incessantes qui viennent surtout des opinions particulières que l'on soutient sur des sujets incompréhensibles, enfin la stagnation. Mettre la vie intellectuelle, morale et sociale au niveau de la philosophie, libérer l'homme des préjugés qui font son malheur, voilà l'ambition de Voltaire. Il compte pour cela sur les lumières et non pas sur une modification intérieure de l'homme : l'homme restera toujours le même, avec son égoïsme et ses passions ; il est, dans l'échelle des êtres, à une place dont il ne peut sortir ; mais cet égoïsme et ces passions ne sont nuisibles qu'à cause de son ignorance et de ses préjugés. Telle est la thèse essentielle de ce maître de la « philosophie des lumières » ; il y a, d'après lui comme d'après son maître Locke, une sorte d'harmonie entre ce qui est intelligible et ce qui est utile : « Ce qui ne peut être d'un usage universel, dit-il dans le *Philosophe ignorant*, ce qui n'est pas à la portée du commun des hommes, ce qui n'est pas entendu par ceux qui ont le plus exercé leur pensée n'est pas nécessaire au genre humain » ; inutilité, donc, d'une bonne partie de la philosophie, si « aucun philosophe n'a influé seulement sur les mœurs de la rue où il demeurait ».

II. – Théorie de la nature

Il y a, au fond de l'esprit voltairien, un sentiment central, c'est celui de la fixité des choses, de l'impossibilité de les transformer, et aussi de la folie des hommes qui ne savent point s'en satisfaire. C'est moins une doctrine qu'une pensée diffuse, dont nous notons ici quelques expressions.

« On m'appelle nature, fait-il dire à la nature, et je suis tout art. »[1] L'artificialisme, qui assimile l'univers à une horloge, est une de ses thèses les plus constantes : il en tire sa preuve, si souvent répétée, de l'existence de Dieu par les causes finales, puisque les combinaisons, si visibles à tous en cette œuvre d'art, exigent un « Dieu éternel géomètre » qui l'ait fabriqué. Il a laissé au contraire entièrement tomber la preuve de l'existence de Dieu par la contingence du monde, celle de Locke et de Clarke, qu'il avait d'abord soutenue dans son *Traité de métaphysique* (écrit en 1734). Or, il est incontestable que l'image de l'horloge donne à l'univers une sorte de rigidité dans laquelle il se complaît : Dieu, tel qu'il le conçoit, est un dieu de la nature, et non un dieu de l'humanité, nous voulons dire un dieu auquel on demande de garantir cette fixité, mais non pas de sauver l'homme, qui n'a jamais été en péril ; c'est l'extrême de la religion naturelle qui ne voit en Dieu que l'auteur sage d'une nature utile à l'homme. Voltaire est donc hostile à Épicure tout autant qu'à Descartes[2], et en général à tous ceux qui ont cherché une cosmogonie comme résultat de l'enchaînement des causes naturelles, c'est-à-dire qui n'ont pas vu dans l'état actuel du monde un état privilégié et unique. Au contraire, il est enthousiasmé par la physique de Newton. Elle avait beaucoup pour lui plaire, avec ses lois mécaniques qui n'impliquaient rien quant à la quantité de matière, au nombre des étoiles et des planètes, à l'inclinaison de leur axe sur l'écliptique, à leur mouvement giratoire et à la vitesse de ce mouvement, car c'est de ces circonstances que dépendent en particulier la distribution des saisons sur la terre et la possibilité de la vie animale et humaine ; indépendantes des rai-

---

1. *Dictionnaire philosophique*, art. Nature.
2. *Sur l'Anti-Lucrèce de M. le Cardinal de Polignac*, fin.

sons mécaniques, elles ont donc dû être choisies par un Dieu tout-puissant en vue des effets qu'elles produisent[3]. Ainsi ce qui, pour un Kant et un Laplace, sera, dans la physique de Newton, une lacune à combler par de nouvelles recherches cosmogoniques, est, chez Voltaire, un mérite, l'affirmation d'un état définitif et permanent. Aussi en veut-il à Leibniz, avec son principe de raison suffisante, son temps et son espace relatifs, de n'avoir pas laissé place à ces décisions entièrement libres de Dieu qu'implique, chez Newton, le caractère absolu du temps et de l'espace[4].

Dans le détail de sa vision du monde, c'est le même esprit qui domine ; il est le partisan décidé de l'immutabilité des espèces vivantes, et aussi de l'immutabilité des espèces chimiques : la transmutation n'est jamais qu'une apparence[5]. Il a douté parfois, notamment au début du *Traité de métaphysique*, que l'espèce humaine fût une, et il a cru que les races humaines pouvaient être en réalité des espèces différentes ; mais c'est surtout par difficulté d'admettre qu'il ait pu y avoir une différenciation progressive d'une telle importance au sein d'une seule espèce. Il raille constamment ceux qui, comme Needham, cherchaient à prouver la génération spontanée.

Même attitude sceptique au sujet de la théorie des révolutions physiques du globe, qui s'appuyait en particulier sur des fossiles d'animaux marins découverts sur les montagnes, aussi bien que sur les recherches de Louville (1724) concernant le déplacement des pôles. Voltaire, qui d'ailleurs soupçonne toujours de pareilles théories de vouloir prouver le déluge, leur oppose un finalisme imperturbable, le bel ordre des montagnes et leur rôle indispensable dans la vie des animaux, comme de « hauts aqueducs » d'où vient l'eau vivifiante.

C'est cet esprit qui, foncièrement opposé à celui de Descartes, l'amène à croire que la physique, partant du très petit nombre de propriétés de la matière que nous donnent nos sens, a pour rôle de découvrir par le raisonnement de nouveaux attributs, tels qu'attraction et gravitation. « Plus j'y réfléchis, écrit-il encore contre ceux qui accusaient Newton d'avoir réintroduit les qualités occultes, plus je suis surpris

---

3. *Philosophie de Newton*, IIIe partie, chap. X.
4. *Ibid.*, Ire partie, chap. V.
5. *Ibid.*, Ire partie, chap. VIII.

qu'on craigne de reconnaître un nouveau principe, une nouvelle propriété dans la matière. Elle en a peut-être à l'infini : rien ne se ressemble dans la nature »[6], et, plutôt que de céder sur ce point, il préfère dire que « tout est qualité occulte ». C'est toujours la même tendance à multiplier les essences fixes et inaltérables.

III. – L'homme et l'histoire

Ce même fixisme se retrouve dans l'idée qu'il se fait de l'homme. Ce parfait écrivain croit à la fixité presque complète des langues qui ne peuvent subir que des changements superficiels dus aux modes, par exemple aux influences étrangères ; et l'on sait quelle idée précise et rigoureuse il se fait de la pureté du style. Si la langue elle-même est fixe, combien le sont davantage les autres attributs de l'esprit humain. Là, pensons-nous, est une cause importante de l'hostilité profonde de Voltaire contre le christianisme. Le christianisme, chez saint Augustin et Bossuet comme chez Pascal et Malebranche, construit une histoire de l'homme dont le péché et la rédemption sont les événements critiques qui le transforment entièrement, lui, ses facultés et les conditions de son bonheur ; la vie chrétienne consiste à attendre, à vouloir, à préparer des transmutations de ce genre. Or, le premier adversaire que vise Voltaire dans son attaque du christianisme, c'est Pascal[7], c'est-à-dire celui qui a décrit en traits si noirs la condition misérable de l'homme après le péché. Dans les *Pensées* de ce « misanthrope sublime », se reflètent son tempérament délicat, son imagination triste, son mauvais régime ; en réalité, l'homme n'est pas une énigme ; il est à sa place dans la nature, supérieur aux animaux, inférieur peut-être à d'autres êtres, pourvu de passions pour agir, de raison pour se gouverner ; les prétendues contradictions que remarque Pascal sont en lui des ingrédients nécessaires, qu'il n'est pas besoin de la chute pour expliquer : l'amour-propre est une condition des sociétés ; la préoccupation de l'avenir, le désir constant d'agir, l'ennui attaché à l'inaction sont autant de dons bienfaisants,

6. *Ibid.*, IIe partie, chap. XI ; cf. chap. VII et IIIe partie, chap. XII.
7. *Remarques sur les pensées de M. Pascal.*

et non, comme dit Pascal, des misères ; l'inconstance de nos actions est un trait de la nature humaine, bien souvent décrit par Montaigne ; mais de quel droit y voir le signe d'une nature double en l'homme ?

Par ces *Remarques*, Voltaire se débarrassait de la sorte d'apologétique du christianisme qui pouvait être la plus gênante pour lui, celle que nous verrons renaître dans la pensée du XIXe siècle, celle qui considère la croyance chrétienne comme une exigence indispensable de la nature humaine. Le sentiment d'inquiétude, d'instabilité qui l'accompagne est tout ce qu'il y a de plus antipathique au sentiment voltairien d'une nature humaine immuable.

Comme les *Remarques* s'opposent à Pascal, l'*Essai sur les mœurs* forme complète antithèse avec l'*Histoire universelle* de Bossuet et la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Il s'agissait, pour saint Augustin ou Bossuet, de montrer l'unité de l'histoire, la solidarité du présent avec le passé, un même dessein divin courant à travers les événements ; Voltaire ne veut voir au contraire dans l'histoire que le jeu sans cesse renouvelé des passions humaines : « Il y a environ, dit-il dans une lettre à d'Argental à propos de l'*Essai*, douze batailles dont je n'ai point parlé, Dieu merci, parce que j'écris l'histoire de l'esprit humain et non une gazette. » Dans cette vaste enquête qu'il mène depuis le règne de Charlemagne jusqu'au siècle de Louis XIV, son objet, ce ne sont pas les événements historiques mais les mœurs, ni les individus mais l'esprit d'une époque avec son commerce, ses finances, ses sciences, ses arts. Chacune de ces époques forme un tout presque isolé qui n'est pas solidaire du passé ; l'histoire, chez Voltaire, semble avoir surtout à cœur d'empêcher le passé de peser sur le présent : « Les temps passés sont comme s'ils n'avaient jamais été. Il faut toujours partir du point où l'on est et de celui où les nations sont parvenues. »[8] Ne croyons pas que nous puissions continuer les anciens : « Tout cet ancien monde, dit-il en parlant des Juifs, était si différent du nôtre qu'on ne peut en tirer aujourd'hui aucune règle de conduite. »[9] Aussi écrit-il dans ses *Conseils à un journaliste* : « Inspirez surtout aux jeunes gens plus de goût pour l'histoire des temps récents, qui est pour

8. *Traité de la tolérance*, comment la tolérance peut être admise.
9. *Ibid.*, si l'intolérance fut de droit divin dans le judaïsme.

nous de nécessité, que pour l'ancienne, qui n'est que de curiosité... Je voudrais surtout que vous recommandassiez de commencer sérieusement l'étude de l'histoire, au siècle qui précède immédiatement Charles Quint, Léon X, François I[er]. C'est là qu'il se fait dans l'esprit humain, comme dans notre monde, une révolution qui a tout changé. »

Encore parfois reporte-t-il plus près le commencement de cette nouvelle période ; l'Europe a changé de face depuis cinquante ans, écrit-il en 1765, avec ses gouvernements, fortifiés par des armées permanentes et une bonne police, avec l'adoucissement des mœurs, avec le progrès de la philosophie contre le fanatisme.

À cette discontinuité dans le temps se joint la discontinuité dans l'espace ; il existe, dans l'histoire universelle autre chose que la chrétienté et ce qui la prépare : les pays asiatiques ou américains ont leur civilisation indépendante qui se juxtapose à celle de l'Occident, et Voltaire est le premier qui, dans une histoire universelle, en parle aussi longuement.

Nouvelle discontinuité : il y a, dans une même période, une double histoire ; l'histoire officielle qui paraît au premier plan dans les documents [10], l'histoire civile et ecclésiastique, où l'on voit l'homme tout livré à ses passions, à sa vengeance, à son intérêt : moins bruyante, ou plutôt presque inconnue est l'histoire des inventions utiles à l'homme, la charrue, la navette ou la scie ; l'esprit d'invention est de tous les temps, et en face des docteurs officiels et ignorants, il y a des « hommes obscurs, des artistes animés d'un instinct supérieur qui inventent des choses admirables sur lesquelles ensuite les savants raisonnent » [11]. Ce n'est pas la philosophie, mais « un instinct mécanique qui est chez la plupart des hommes » [12], qui a produit ces inventions, et l'usage prodigieux des mécaniques chez les Grecs et les Romains fait contraste, selon Voltaire, avec l'absurdité de leurs croyances.

De pareilles vues supposent, contre Montesquieu, une grande hostilité de principe. Voltaire lui fait beaucoup de reproches de caractère technique sur son manque de

---

10. *L'A B C, dix-sept dialogues traduits de l'anglais*, douzième entretien.
11. *Lettre sur Roger Bacon.*
12. *Lettres philosophiques*, dixième lettre, sur le chancelier Bacon.

méthode[13], la fausseté de « presque toutes ses citations » ; mais surtout il nie la valeur des prétendus rapports nécessaires, tels que l'influence du climat sur la religion, les sciences et les arts ; il y a, dans l'établissement des religions, des « hasards », plutôt qu'une nécessité naturelle[14]. Voltaire n'a pas plus de goût pour la solidarité historique des générations sur quoi se fonde, chez Montesquieu, la théorie de la monarchie libérale en France ; il n'est pas, en un sens, un libéral ; ses ennemis, ce sont les ennemis traditionnels de la royauté, un clergé trop puissant, une administration fondée sur la vénalité des offices, et c'est le roi seul qui, avec une autorité accrue et en s'inspirant des lumières de la philosophie, pourra répandre la tolérance et la justice ; un despotisme éclairé, celui de Pierre le Grand, de Frédéric II, de Catherine II, celui qu'il prête à l'empereur de Chine ne se décidant que sur les conseils de mandarins, choisis d'après leur science et leur compétence, tel est l'idéal politique de Voltaire : la croissance des arts, des sciences, de la tolérance n'est pas le résultat d'un développement continu et spontané de l'humanité, mais celui d'un grand règne et d'un bon gouvernement.

Ainsi Voltaire dissout et décompose tout en parcelles stables et fixes : l'histoire n'a d'autre sens et d'autre direction que ceux que lui donnent les volontés et les passions humaines, selon qu'elles sont plus ou moins éclairées par la raison ; il n'y a pas d'autres réalités cachées, dont elles exécuteraient les desseins sans les connaître.

Dans sa conception de la nature et de l'homme, il montre une conséquence et une rigueur remarquables ; il a des choses une vision, dit-on : simplifiée, nous aimons mieux dire dépouillée, sorte d'empirisme ou de réalisme durs qui traitent de chimères tout ce qui n'est pas réalité définitive, réalité présente et actuellement donnée, qui veulent voir dans le présent non le moment d'une vaste histoire, mais les éléments stables et fixes dont les choses sont composées. Ce sont là des traits communs à tous les penseurs du XVIIIe siècle, qui est le siècle de la statique, mais ils se manifestent ici avec une particulière précision.

13. *L'A B C*, premier dialogue.

14. *Pensées sur l'administration publique*, 38 et 42.

IV. – La tolérance

Par eux on aura le sens des campagnes qui ont rempli une grande partie de la vie de Voltaire et dans l'histoire desquelles nous n'entrerons pas. On sait que, pour Voltaire, l'intolérance est un fait propre au christianisme [15] : ni les pays d'Orient, ni les Romains, ni les Grecs, ni même les Juifs n'ont connu, d'après lui, l'intolérance religieuse ; la raison en est que le christianisme est une religion qui veut dominer, aussi bien au temporel qu'au spirituel ; la primauté politique du spirituel est la grande prétention des papes. Or, à ne considérer que le « bien physique et moral de la société », on s'aperçoit que cette prétention est une continuelle entrave pour l'homme et le citoyen. La tolérance est la condition d'un gouvernement fort sans lequel, nous l'avons vu, Voltaire ne conçoit pas de progrès possible [16], et il n'y a pas de gouvernement fort avec un clergé qui ne paie pas d'impôts, qui soustrait aux tribunaux royaux beaucoup d'affaires renvoyées en cour de Rome, une religion qui, avec ses couvents, enlève à la nation un grand nombre de citoyens actifs, qui veut faire prendre parti à l'État dans ses irritantes et incompréhensibles disputes sur le dogme. Pas de vie économique possible non plus [17] : c'est en songeant surtout aux intérêts économiques que Voltaire demande, en faveur des protestants qui rentreraient en France, au moins autant de droits que ceux dont jouissent les catholiques en Angleterre ; la lutte contre l'intolérance est liée d'ailleurs au développement du grand commerce qui caractérise l'époque : « Vous condamnez, écrit-il ironiquement, les gains que l'on fait dans les risques maritimes. [...] Vous appelez ce commerce usure. C'est une nouvelle obligation que le roi vous aura d'empêcher ses sujets de commercer à Cadix. Il faut laisser cette œuvre de Satan aux Anglais et aux Hollandais qui sont déjà damnés sans ressource. » [18] Enfin, pas de morale possible, si la religion va jusqu'à nier le fondement

15. *Traité de la tolérance*, si l'intolérance est de droit naturel et de droit humain.

16. *La Voix du sage et du peuple.*

17. *Traité de la tolérance*, comment la tolérance peut être admise.

18. *Remerciement sincère à un homme charitable.*

de toute morale, en condamnant, dans l'affaire de la bulle Unigenitus, cette proposition : la crainte de l'excommunication ne doit pas empêcher de faire son devoir. On voit donc, sous tous les incidents tapageurs, ce qu'il y a de sérieux et de profond dans l'attitude de Voltaire : l'idée de l'indépendance des fins qui sont proposées à l'homme par sa nature même, contre laquelle nulle religion ne peut prévaloir.

BIBLIOGRAPHIE

VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, éd. BEUCHOT, 72 vol., Paris, 1829-1834 ; éd. de Kehl, 92 vol., 1785-1789 ; *Lettres philosophiques*, éd. LANSON ; le *Dictionnaire philosophique*, éd. R. NAVES, Paris, 1936.

E. BERSOT, *La Philosophie de Voltaire*, Paris, 1848.

G. DESNOIRESTERRES, *Voltaire et la société au XVIIIe siècle*, 8 vol., 1867-1876.

G. LANSON, *Voltaire*, Paris, 1906.

G. PELLISSIER, *Voltaire philosophe*, Paris, 1908.

G. BRANDES, *Voltaire*, trad. allemande, Berlin, 1903.

É. SAIGEY, *La Physique de Voltaire.*

V. DELBOS, *La Philosophie française*, 1919, p. 153-168.

J.-R. CARRÉ, *Consistance de Voltaire le philosophe*, 1938 ; *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire*, 1935.

R. NAVES, *Voltaire et l'Encyclopédie*, Paris, 1938 ; *Le goût de Voltaire*, Paris, 1938.

Pour ce chapitre et les suivants :

Pierre JANET, *Histoire de la science politique*, 2 vol., 3e éd., Paris, 1883.

J. S. SPINK, *French free thought, from Gassendi to Voltaire*, Londres, 1960.

J. TOUCHARD, *Histoire des idées politiques*, t. II, Paris, 1959, 2e éd., 1962.

Chapitre XII
Deuxième période (1740-1775) *(suite)* : Les théories de la société *(suite)* : Jean-Jacques Rousseau

I. – Vie et œuvres

Jean-Jacques Rousseau, né à Genève en 1712, était fils d'un horloger ; sa vie vagabonde commença de bonne heure : en 1728, pour échapper à la tyrannie du patron graveur chez qui on l'avait mis en apprentissage, il quitta Genève pour n'y plus rentrer. De 1728 à 1741, date de son arrivée à Paris, après bien des aventures (il fut même laquais à Turin), il trouva un soutien auprès de Mme de Warens ; il put, grâce à son appui, s'instruire, apprendre la musique et le latin, lire les philosophes : son séjour chez elle (1736), aux Charmettes près de Chambéry, fut une des seules époques heureuses de sa vie. En 1741, il se fixa à Paris, où il essaya vainement de faire réussir un essai de notation musicale dont il était l'inventeur ; il quitta Paris pour Venise, où il fut secrétaire de l'ambassadeur de France. Revenu à Paris, en 1745, il commença à entrer en relation avec les philosophes, surtout avec Diderot ; en 1750, il publia son *Discours sur les sciences et les arts* qui lui valut un éclatant succès ; en 1754 parut le *Discours sur l'inégalité* ; en 1756 il séjourna à l'Ermitage, dans une maison que Mme d'Épinay avait mise à sa disposition, près de la forêt de Montmorency ; en 1758, il écrivit la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, à propos de l'article *Genève*, de l'Encyclopédie, où d'Alembert avait blâmé l'article de la constitution de Genève qui défend les théâtres. Il était à ce moment retiré à Montmorency chez le duc de Luxembourg ; c'est là qu'il écrivit la *Nouvelle Héloïse* (1761), et aussi le *Contrat social* et l'*Émile*

(1762) ; à la suite de cet ouvrage, il n'échappa à l'arrestation que par la fuite ; il se réfugia à Motiers-Travers, en Suisse, d'où il fut chassé, puis en Angleterre, chez Hume ; revenu à Paris, il y mena l'existence inquiète et tourmentée décrite dans les *Rêveries d'un promeneur solitaire* ; il fut enfin recueilli à Ermenonville chez le marquis de Girardin, et il y mourut en 1778.

II. – La doctrine des *Discours*

En 1762, après l'*Émile* et le *Contrat social*, Rousseau est condamné dans un mandement de l'archevêque de Paris, mis à l'index à Rome, censuré par la Sorbonne, anathématisé par les ministres de Berne, de Neuchâtel et de Genève, enfin brouillé avec les philosophes de la « coterie holbachique ». Ce solitaire, ce penseur qui résiste à tout classement, n'a jamais cessé d'exercer sur les esprits une puissante attraction qui se manifeste par une variété sans pareille d'études sur sa pensée et sur sa personne ; la publication de sa *Correspondance*, les polémiques récentes relatives à sa pensée religieuse en sont un témoignage. Or, en laissant même de côté les attaques ou les éloges systématiques, qui ne manquent pas, on est fort loin d'être d'accord sur l'interprétation de sa pensée ; y a-t-il une doctrine de Rousseau, ayant suite et cohérence logiques ? Ou bien l'assurance passionnée avec laquelle il aborde chaque sujet nouveau qu'il traite ne cacherait-elle pas des contradictions insolubles, à qui s'efforce de voir l'ensemble ? Rousseau est-il partisan de la supériorité de l'état de nature, comme il paraît d'après le *Discours sur l'inégalité*, ou croit-il à la suprématie de l'état social, comme le laisse conclure le *Contrat social* ? Comment la religion civile du *Contrat*, imposée par l'État aux citoyens, est-elle compatible avec la religion du cœur, de la *Profession de foi du vicaire savoyard* ? Doit-on voir surtout, dans le *Contrat*, l'individualisme qui fait naître l'État du concert des volontés, ou un communisme sans frein, qui ordonne l'aliénation de chacun à la communauté ? Dans la théorie de la connaissance, Rousseau est-il empiriste ou innéiste ? Appuie-t-il la morale sur la raison ou sur le sentiment ? Autant de questions difficiles à résoudre.

La première œuvre de Rousseau, celle qui lui procura la célébrité, est le discours qui remporta le prix à l'Académie de

Dijon sur ce sujet : si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs. Rousseau retrouve ici le vieux thème cynique, qui proclame les méfaits de la civilisation ; c'est toute l'antithèse de Voltaire jusque dans les détails : le Barbare scythe ou germain, supérieur au civilisé, les mœurs de Sparte opposées à celles d'Athènes, le Romain dégénérant dès qu'il apprend les sciences grecques ; en particulier, il condamne la diffusion universelle des lumières : « Que penserons-nous de ces compilateurs d'ouvrages qui ont indiscrètement brisé la porte des sciences, et introduit dans leur sanctuaire une populace indigne d'en approcher ? » Nous entendons là comme un écho de la Bible ; ces sciences et ces arts vont contre l'ordre divin ; et les vices qui les suivent sont « le châtiment des efforts orgueilleux pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés. Le voile épais dont elle a couvert toutes ses opérations semblait nous avertir assez qu'elle ne nous a point destinés à de vaines recherches ».

Voilà certes un coup de tonnerre au milieu du ciel pur de la philosophie des lumières. L'Académie de Dijon proposa, pour un nouveau concours, le vieux thème d'école : quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ? Rousseau dit, parlant dans ses *Confessions* du second discours qu'il écrivit sur ce sujet : « J'osais, comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer, dans son perfectionnement prétendu, la véritable source de ses misères » ; l'homme de l'homme, c'est-à-dire l'homme avec toutes les additions que la vie sociale lui a jointes ; Rousseau le compare à Glaucus, le dieu marin dont les formes se cachent sous les dépôts et les mousses dont il est couvert ; c'est à Glaucus que Platon et Plotin comparaient l'âme descendue du séjour céleste et pleine des impuretés du monde sensible ; et c'est un travail de purification que Rousseau, comme Plotin, se propose : il s'agit de distinguer, dans l'homme, « l'originaire de l'artificiel », l'originaire étant « l'état d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables » ; c'est l'état de nature, qui ressemble à celui de l'homme avant le péché tel que pouvait le décrire Malebranche (il ne faut pas oublier que les livres des disciples de Malebranche avaient été les premières lectures philoso-

phiques de Rousseau)[1] ; dans cet état, il y a proportion parfaite entre les besoins, qui sont modiques, et leur satisfaction ; Hobbes a tort de le caractériser par l'avidité et l'orgueil, passions qui n'ont de sens que dans l'état civil ; l'homme, vivant solitaire dans la forêt primitive, sans aucune infirmité ni maladie, n'ayant aucun instinct particulier, mais imitant celui des bêtes, acquiert toute la force et l'agilité, toute l'acuité des sens qui suffisent à l'attaque et à la défense ; indifférent au spectacle de la nature à cause de son uniformité, imprévoyant, n'ayant aucune impulsion naturelle à l'usage du feu ni à l'invention des instruments, il ne développe ni son entendement ni son industrie.

Pensons au contraste que les premiers lecteurs de Rousseau durent sentir entre cette description et ce que la tradition juridique, si vivante alors, enseignait sur le droit naturel ; on entendait par là les rapports élémentaires de justice qui sont impliqués en toute société humaine, par la nature même de l'homme, et l'on considérait la société comme un fait naturel. Rousseau ignore tout droit naturel de ce genre : car les maximes abstraites de justice sont inutiles chez des hommes qui n'ont aucun besoin l'un de l'autre. Contre l'enseignement issu d'Aristote et des stoïciens, reprenant l'antique thème cynique, il ne trouve dans l'homme aucune vocation à la vie civile : « On voit, au peu de soin qu'a pris la nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels et leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait pour en établir les liens. » Amour-propre tempéré d'une pitié aussi naturelle que l'égoïsme, tels sont alors tous ses sentiments.

Ce contraste, qu'il a pris soin de marquer entre lui-même et les théoriciens du droit naturel, implique une divergence profonde, de méthode autant que de doctrine ; les juristes ne voient dans la nature que les conditions minima et constantes auxquelles devra satisfaire toute législation positive : simples résidus de l'analyse, elles ne désignent pas une étape que

1. *Confessions*, livre VI : il a lu, aux Charmettes, les livres « qui mêlaient la dévotion aux sciences... : tels étaient particulièrement ceux de l'Oratoire et de Port-Royal. Il cite notamment les *Entretiens sur les sciences* du P. Lamy, qui fut "son guide" ».

l'homme aurait traversée. Mais Rousseau a de l'homme, contrairement aussi à Voltaire, une vision historique ; il y a, dans l'histoire de l'humanité, une étape présociale, qu'elle a dépassée en suite de circonstances qui auraient pu ne pas se produire. Sans doute, Rousseau écarte avec soin tout ce qui pourrait donner à sa pensée l'aspect d'un mythe, tel que celui de l'âge d'or ou du paradis terrestre ; il explique qu'il procède à la manière des physiciens qui font des hypothèses sur la formation des mondes non pour en tracer l'histoire effective mais pour en faire voir la nature ; « commençons, dit-il, en une formule symptomatique, par écarter tous les faits ». Cela ne veut pas dire pourtant que l'état de nature n'ait pas existé, mais que la description qu'il en donne n'est fondée sur aucun document ; justifiable pourtant, comme l'attraction dans la mécanique céleste, parce qu'« on ne saurait former aucun autre système qui fournisse les mêmes résultats ». Il reste donc vrai que Rousseau a le sentiment d'un devenir historique qui atteint profondément les conditions de la vie humaine : « Le genre humain d'un âge, écrit-il en sa conclusion, n'est pas le genre humain d'un autre âge. [...] L'âme et les passions humaines, s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature [...] ; l'homme originel s'évanouissant par degrés, la société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations et n'ont aucun vrai fondement dans la nature. »

Dans l'état de nature, l'homme est uniquement en rapport avec des choses, et il se modèle sur la fixité et la constance de ces choses. Il a toujours la possibilité d'en sortir, puisqu'il est un agent libre, capable de s'écarter de l'instinct et de la règle de nature ; mais il n'en serait pas sorti « sans le concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître », telles que des années stériles, des hivers longs, des étés brûlants qui le forcent, pour subsister, à s'associer à d'autres hommes : c'est alors que naît l'état sauvage qui, bien différent de l'état de nature, n'est pourtant pas encore l'état civil ; il y a d'abord des unions en troupeaux de chasse passagers ; puis des inondations et des tremblements de terre forcent les hommes à se rapprocher d'une manière permanente ; de là, le changement des mœurs ; dans les assemblées naissent jalousie, discorde, vanité ou mépris : état sans lois

pourtant, où la crainte de la vengeance est le seul motif qui retient l'homme. L'état sauvage, qui est encore observable, « était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme qui n'a dû en sortir que par quelque funeste hasard ».

C'est en effet par une « circonstance extraordinaire » que l'usage du fer, condition de l'agriculture et, par elle, de tout l'état civil, a pu être découvert. De là vient la civilisation de l'Europe, le pays le plus riche en fer et le plus fertile en blé. La condition de cette civilisation agricole, c'est, avec la prévoyance et le labeur qu'elle suppose, le partage des terres, la propriété fondée sur la continuité du travail et de la possession. De là une inégalité de plus en plus sensible, due d'abord à la force et à l'adresse ; une division de la société en riches et en pauvres, d'où naîtrait un excès de brigandages, désavantageux surtout aux riches, si ceux-ci ne s'entendaient entre eux pour consolider leur situation, en instituant des règlements généraux qui maintiennent la paix ; « c'est là que commencent la société et les lois qui donnent de nouvelles entraves aux faibles et des forces aux riches, détruisent sans retour la liberté naturelle, fixent la loi de la propriété et de l'inégalité ».

Au total, le *Discours sur l'inégalité* est une solution du problème du mal : « Les hommes sont méchants [...] ; cependant l'homme est naturellement bon [...] : qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point, sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits, et les connaissances qu'il a acquises ? » (note *i*). Dégradation due d'ailleurs à des raisons accidentelles et non à une loi fatale. C'est déjà là Rousseau tout entier, le Rousseau des *Confessions*, affamé de solitude, de vie simple, d'amitié confiante, et sans cesse heurté par les conventions, les préjugés, les haines qu'il rencontre autour de lui. Le problème de sa philosophie a été le problème de sa vie : un effort pour retrouver, dans la dépravation sociale, un état d'innocence et de pureté.

Les réflexions auxquelles il fut amené dans l'article *Économie politique* de l'*Encyclopédie* et au chapitre II des *Institutions politiques* nous le montrent de plus en plus conscient de son désaccord avec les philosophes. Dans son ouvrage[2], René Hubert a montré qu'on trouvait dans l'*Encyclopédie* cinq doc-

2. *Les Sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris, 1923.

trines différentes sur l'origine de la société : la théorie traditionnelle qui l'attribue à la volonté de Dieu, la thèse de l'origine familiale et patriarcale, celle de l'instinct naturel de sociabilité ou de sympathie, celle de l'intérêt personnel réfléchi, celle du contrat (entendant par là le contrat qui a donné naissance au gouvernement, tel que le pacte entre le roi et le peuple qui a établi la monarchie franque). Or, il n'est aucune de ces doctrines que ne critique formellement Rousseau. La religion n'est pas l'origine de la société ; car la multitude n'aura jamais que « des dieux insensés comme elle », et les institutions de la religion amènent « plus souvent le carnage que la concorde et la paix ». La famille, où « les devoirs du père lui sont dictés par des sentiments naturels », est bien différente de la société politique, où le chef, sans aucun intérêt pour le bonheur des particuliers, « va souvent chercher le sien dans leur misère ». L'instinct de sociabilité est formellement nié ; la seule raison pour laquelle l'homme s'associe à d'autres, c'est que « l'assistance de ses semblables lui devient nécessaire ». La prétendue harmonie de l'égoïsme réfléchi avec le lien social est critiquée par Rousseau, sous la forme où Diderot l'avait présentée dans l'article *Droit naturel*. « Il est faux, écrit-il, que, dans l'état d'indépendance, la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt. Loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses ; et les lois sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui-même. »[3] Quant au contrat, Rousseau avait montré, dès le *Discours sur l'inégalité*, l'invalidité d'un pacte qui oblige seulement une des parties et qui aliène non seulement la liberté de celui qui le fait, mais celle de ses descendants.

III. – La doctrine du *Contrat social*

Mais Rousseau était amené à se poser un problème tout différent et tout nouveau : puisque l'état social est nécessaire, l'homme ne pouvant plus se passer du secours de l'homme, puisque cet état n'est pas naturel et repose sur des conven-

3. *Œuvres*, éd. t. V, p. 447-451 ; *Encyclopédie*, art. « Économie politique ».

tions, comment déterminer une forme de convention telle que les avantages certains de l'état social se combinent avec ceux de l'état de nature ? Tel est le problème propre du *Contrat social ou Principes du droit politique*. Cet ouvrage est d'interprétation difficile. On a dit qu'il contredisait le *Discours sur l'inégalité* ; mais c'est à tort : le *Discours* nous dépeint un état social qui détruit toutes les qualités de l'homme à l'état de nature ; le *Contrat* prétend trouver une origine de l'état social qui conserve ces qualités. Il n'y a pas plus de contradiction qu'entre le mauvais système d'éducation condamné dans l'*Émile*, et les principes nouveaux qu'il veut y substituer. L'*Émile* et le *Contrat* sont étroitement liés : ils envisagent deux aspects d'un même problème. Émile, l'élève de Rousseau, doit vivre dans la société ; mais il faut trouver un système d'éducation tel qu'il y garde toute l'innocence et les vertus de l'état naturel, toute la bonté innée de l'homme[4]. De même les hommes doivent s'associer : mais il faut trouver une forme d'association qui conserve aux individus l'égalité et la liberté qu'ils avaient par nature.

Rousseau a fortement indiqué ces rapports dans l'*Émile*. Dans l'état de nature, l'homme ne dépend que des choses et non des hommes, et cette dépendance ne nuit pas à sa liberté : comment conserver cet avantage dans l'état social ? Il faut faire en sorte[5] « de substituer la loi à l'homme et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses ; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil, on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices la moralité qui l'élève à la vertu ». On sait comment le précepteur d'Émile dispose tout pour que son élève ne soit instruit que par la « force des choses », et n'obéisse que parce qu'il y est contraint, au même sens où la nature lui impose l'acte qui le conserve : c'est en ce sens que la loi dirigera l'homme social ; Rousseau a cru trouver le secret d'une société qui supprimerait les rapports directs d'individu

4. *Émile*, livre IV.
5. *Ibid.*, livre II.

à individu avec toutes les passions et les conflits qu'ils engendrent, pour les remplacer par le rapport commun à une loi impersonnelle et fixe comme une chose. D'où vient peut-être le mot de Voltaire : « Le contrat social est un contrat insocial. »[6]

Dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*, qu'il critique ailleurs, Rousseau a trouvé l'idée de cette volonté générale qui est « dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions » ; elle est « toujours bonne ; elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais » ; elle doit « fixer les limites de tous nos devoirs ». Rousseau n'a pas dit autre chose : la volonté générale, faisant abstraction de toutes les volontés particulières, suit toujours l'intérêt commun ; donc elle est toujours droite et ne peut jamais errer ; « ôtez de ces mêmes volontés (particulières) les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale » (livre II, chap. III). C'est d'ailleurs avant d'avoir songé à l'idée d'un contrat qu'il a développé, et dans l'article *Économie politique* et dans le manuscrit des *Institutions politiques*, cette idée de la volonté générale et de la loi, « cet organe salutaire de la volonté de tous qui rétablit l'égalité entre les hommes [...], cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique ». Et tous les chapitres du livre II du *Contrat social* sur la volonté générale peuvent parfaitement s'entendre sans la moindre référence à la théorie du contrat.

Comment donc a-t-il été amené à cette théorie célèbre qui donne son nom à l'œuvre entière ? Rappelons-nous seulement ce qu'il critique dans l'article *Droit naturel* : ce n'est pas l'idée de la volonté générale, c'est l'idée que, par le simple jeu de l'égoïsme réfléchi, on peut arriver à la faire triompher ; la question s'impose donc : comment rendre efficace et active la volonté générale ? La théorie du contrat est la réponse à cette question. « S'il n'y avait point d'intérêts différents, écrit Rousseau dans une note, à peine sentirait-on l'intérêt commun, qui ne trouverait jamais d'obstacles ; tout irait de lui-même et la politique cesserait d'être un art » (livre II, chap. III). Il suffit donc, pour laisser libre cours à la volonté générale, de lever les obstacles de l'égoïsme, comme, dans la

6. Cité par ANCILLON, *Nouveaux essais philosophiques*, 1817, t. I.

vie religieuse, la grâce afflue dès que la volonté propre s'efface devant elle. Or, le contrat, tel que l'entend Rousseau, doit précisément lever ces obstacles. Il est fort différent du contrat social de Locke et des encyclopédistes qui ne fait que renforcer des liens sociaux préexistants ; fort différent du contrat ordinaire, où les volontés de chacun des contractants s'affirment, tout en se limitant et en se déterminant ; par le contrat social, la volonté individuelle renonce à elle-même ; « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » (livre I, chap. VI) est même la seule clause de ce contrat. Bien différente de l'aliénation au profit d'un être déjà existant, d'un maître ou d'un despote, il faut comprendre que cette aliénation donne l'être et l'efficace à la volonté générale au profit de laquelle elle se fait ; en mettant toute notre personne et notre puissance « sous la suprême direction de la volonté générale », le contrat lève les obstacles qui viennent des volontés particulières ; il crée le corps social et lui donne son moi.

Cet acte de renoncement est donc chez l'individu une véritable conversion ; mais en réalité, au moment où il semble que tout lui est ôté, tout lui est donné ; avec la vie sociale commencent en effet le droit et la moralité. Il n'y a droit et moralité que là où il y a des règles universelles ; il n'y a pas de règle universelle, là où il n'existe pas de volonté générale, c'est-à-dire avant le contrat, où chacun suit sa volonté particulière. Donc l'individu ne renonce à lui-même comme être sensible que pour s'affirmer comme être raisonnable et moral.

Il y a ici une évidente difficulté ; on ne peut comprendre comment raison et moralité sont la suite du contrat, alors qu'elles en semblent être aussi la condition ; comment chacun ferait-il taire son égoïsme pour ce contrat solennel, s'il n'avait par avance le sentiment de son devoir et de ses droits ?

Les trois derniers livres du *Contrat social* sont destinés à montrer la volonté générale agissante. Dans la société selon Rousseau, le souverain et les sujets sont le même corps de citoyens, considérés sous deux aspects, comme législateurs, quand on les prend dans leur ensemble, comme sujets, quand on les prend chacun en particulier. C'est la définition de la démocratie absolue dont le type est non pas la démocratie antique, avec ses assemblées houleuses, qui agissent non par des lois, mais par des décrets concernant les personnes, mais

bien la démocratie genevoise, déjà exaltée par Rousseau dans la préface du *Discours sur l'inégalité*, avec ses plébiscites où chacun décide, dans le silence des passions, sur les lois proposées par les magistrats. L'État de Rousseau est de petites dimensions ; il « devrait se borner à une seule ville tout au plus », écrit-il dans son projet manuscrit ; tel l'État de Genève, fondé le 13 mai 1387 par le prince évêque Antoine Fabri, sur l'idée que la souveraineté du peuple est inaliénable et ne peut être prescrite en aucun temps.

Il faut bien remarquer que la loi, expression de la volonté générale, n'est pas, chez Rousseau, purement conventionnelle et arbitraire : « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses, et indépendamment des conventions humaines. » Or, la volonté générale, qui est toujours droite, n'est pas toujours éclairée ; Rousseau n'attribue donc pas du tout au démos, à une multitude aveugle, les lumières indispensables pour faire une bonne loi ; ces lumières ne peuvent appartenir qu'à un législateur, homme exceptionnel, qui n'est ni magistrat ni souverain, qui n'a aucun droit législatif, mais qui est comme l'interprète de la volonté générale dans la rédaction des lois qu'il doit ensuite proposer et soumettre au peuple ; tel lui paraissait Calvin, au moment où il a écrit le Contrat ; tel il voulut être pour les Polonais et pour les Corses.

L'union des lumières du législateur et de la volonté droite du peuple ne suffit point sans un gouvernement ; « les lois sont faites, disait Hobbes, pour Titus et Cassius et non pour le corps de l'État ».[7] C'est le contraire chez Rousseau ; la loi, émanée du souverain en corps, ne peut s'appliquer qu'à tous les sujets en corps. Les mesures d'exécution des lois, dès qu'elles concernent des individus, sont non plus des lois, mais des décrets qui ne peuvent émaner du corps législatif. D'où la nécessité d'un pouvoir exécutif ou gouvernement. Ce n'est pas là le rétablissement de la célèbre théorie de Montesquieu, si vivement critiquée par Rousseau ; car, chez celui-là, les deux pouvoirs sont non seulement distincts mais indépendants, au point d'avoir une origine historique différente ; chez Rousseau, ils sont distincts, mais non indépendants ; le gouvernement démocratique, aristocratique ou monarchique n'existe que parce qu'il est institué par le peuple. Qu'il y ait dans cette

7. *De cive*, 12.

dépendance une difficulté, c'est l'évidence : il n'y en aurait pas si la « volonté générale », telle la volonté d'ordre du Dieu de Malebranche, pouvait être comme le seul moteur social, déterminant tous les détails par la seule considération de l'ordre universel ; s'il n'en est pas ainsi, la volonté gouvernementale, qui est particulière, tendra à s'opposer à la volonté générale ; balance des pouvoirs, comme au temps de l'Assemblée nationale, absorption de l'exécutif par le législatif, comme à l'époque de la Convention, telles sont les deux issues que Rousseau pressent et qu'il voudrait écarter.

Rousseau a voulu, dès le principe, éliminer de l'État l'individu comme tel ; or, l'individu reparaît par la force des choses ; il reparaît dans le législateur et dans le gouvernement ; Rousseau ne sait comment l'intégrer dans un système qui l'exclut. C'est sous cet angle que le problème religieux apparaît dans le chapitre sur la religion civile (IV, 8) : il s'agit d'enlever de la religion tout ce qui pourrait conférer à l'individu une vie indépendante isolée de la vie civile ; c'est pourquoi Rousseau condamne le christianisme, ou religion des prêtres, qui sépare le système théologique du système politique ; car « tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien ; toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien ». « Le chrétien, écrivait Moultou, approuvé par Rousseau, est plus cosmopolite que patriote » ; il n'est pas attaché à la cité. Toutefois, Rousseau ne croit pas, comme Bayle, qu'une société d'athées soit possible ; « jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servît de base ». Que faire, sinon déterminer les dogmes indispensables à la vie civile et les imposer comme des lois, si bien qu'on bannira de l'État « non comme impie mais comme insociable » quiconque n'y croira pas ? Ces dogmes sont ceux de la religion naturelle : existence de Dieu et de la providence, sanctions de la conduite dans une vie future, sainteté du contrat social et des lois : dogmes qui excluent l'intolérance, puisqu'ils émanent de la seule volonté générale.

IV. – La *Profession de foi du vicaire savoyard*

L'état d'innocence, la déchéance et la restauration ; l'innocence dans l'état de nature, la déchéance dans l'état social, la restauration par le contrat social ; l'état de nature par obéis-

sance de l'homme à ses instincts naturels, l'état social naissant du conflit des passions et des volontés particulières, le contrat social ou obéissance de l'homme à la volonté générale, tels sont les trois aspects de l'homme sur lesquels s'exerce, avec beaucoup de conséquence, la pensée de Rousseau. Dans la *Profession de foi du vicaire savoyard,* qui contient tous les éléments de sa philosophie religieuse, on retrouve ce même rythme de pensée, rythme sentimental peut-être plus encore qu'intellectuel : son entreprise est ici bien différente de la « religion naturelle », sinon par le détail de ses arguments, du moins par son allure spirituelle ; autre chose est l'argumentation positive, sèche et toute rationnelle, des tenants de la religion naturelle, autre chose l'effort du vicaire pour échapper au doute qui est un état pénible, ou aux orgueilleuses négations des matérialistes ; il n'y a de raison éclairée que pour un cœur sincère, et le vicaire se donne cette règle : « admettre pour évidentes toutes les propositions auxquelles, dans la sincérité de mon cœur, je ne pourrai refuser mon consentement ». Cette attitude sentimentale implique la négation de la thèse, si ordinaire alors, que toute connaissance dérive des sens : cette thèse veut dire, dans l'interprétation de Rousseau, que toute opinion s'imposerait avec la contrainte d'une sensation ; or « si mes jugements sont entraînés, forcés par les impressions que je reçois, je me fatigue en vain à ces recherches ; elles ne se feront point ou se feront d'elles-mêmes, sans que je cherche à les diriger ». Il faut donc que le *moi* qui compare et qui juge soit entièrement dégagé des sens ; il faut nous débarrasser du sentiment « d'être jeté, perdu dans ce vaste univers, et comme noyé dans l'immensité des êtres ». Cette confiance du moi en lui-même ne saurait être affermie, à son tour, que par la connaissance de l'existence de Dieu : Dieu, c'est la volonté puissante et sage qui est principe du mouvement de l'univers, comme je suis principe de mes actions, qui ordonne l'univers selon ces rapports de moyens à fins, dont la nature nous présente le spectacle ; le Dieu du vicaire est le soutien du moi : « C'est, lui dit-il, mon ravissement d'esprit, le charme de ma faiblesse d'être accablé de ta grandeur. »

Mais cette confiance est, à son tour, ébranlée par l'existence du mal ; Rousseau pose, en terme de sentiment, le problème de la théodicée : comment me confier en la Providence

d'un Dieu, auteur d'un monde rempli de maux ? Comment « résoudre cette dissonance » ? Dans cette « résolution », Rousseau s'est fortement inspiré de ses modèles malebranchistes ; car c'est dans la seule liberté humaine qu'il voit la raison du mal ; la liberté peut prendre une double direction, suivre ou non « les lois de l'ordre » et de la justice ; elle n'a pas au reste assez de force pour « troubler l'ordre général » ; le rétablissement et le maintien de l'ordre sont assurés par les sanctions qui suivront la mort.

Le sentiment intérieur, qui nous conduit à cette vision rassurante de l'univers, est aussi le seul guide de la conduite ; car « il est peu de ces âmes cadavéreuses devenues insensibles, hors leur intérêt, à tout ce qui est juste et bon ». La loi de la pratique, pour Rousseau, c'est avant tout l'art de retourner aux sentiments immédiats de la conscience qui ne trompe jamais : « Tout ce que je sens être mal est mal ; le meilleur de tous les casuistes est la conscience. » Rousseau a sévèrement repris Condillac, dans une note, pour avoir dit que la réflexion est antérieure à l'instinct et même qu'elle est l'auteur de l'acte instinctif. L'on connaît sa célèbre apostrophe : « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné... » Rousseau a une confiance absolue dans la bonté originelle du cœur humain ; tout vice y est acquis, et il n'en est pas un seul « dont on ne puisse dire comment et par où il y est entré ». C'est la raison qui est naturellement égoïste et « qui rapporte tout à moi ». Mais il faut pourtant bien entendre que l'instinct est « amour de l'ordre », que par lui « j'acquiesce à l'ordre que Dieu établit », et qu'il est, par conséquent, dans sa nature profonde, lié à la raison : la conscience a beau paraître un sentiment purement objectif, elle nous met en rapport avec l'ordre universel.

Et ainsi, la profession de foi s'achève sur le même thème que le Contrat et que toute l'œuvre de Rousseau : chercher, pour l'individu, un appui moins décevant que les autres hommes et que la nature extérieure. C'est pourquoi, ici encore, il est hostile au christianisme, c'est-à-dire à une révélation de Dieu qui ne pourrait se passer d'hommes comme interprètes, en un mot à la religion des prêtres. Dans l'apostrophe du vicaire : « Que d'hommes entre Dieu et moi ! » s'exprime le même sentiment qui lui a fait chercher, par-delà

l'état social, un état de nature où il serait directement en contact avec les choses, et, par-delà les institutions existantes, un contrat social où ne s'exprime plus aucune volonté individuelle. Tandis que, autour de lui, on dissout l'esprit en impressions sensibles, la nature en faits isolés, la moralité en rapports passionnels, la société en volontés individuelles, la religion en une invention humaine, Rousseau restaure la réalité foncière de l'esprit, de la conscience, de la volonté universelle, de Dieu. Il faut ajouter, et c'est ce qui fait peut-être à la fois la faiblesse de sa pensée et la force de son influence, qu'il les restaure sans critique, par un appel au sentiment immédiat, à l'évidence intérieure, à la « sincérité du cœur ». Condillac, d'Holbach, avaient senti parfois, plus ou moins confusément, l'insuffisance et la maigreur de leur système. Hume surtout, le plus grand critique de l'époque, avait marqué nettement les points où la pensée, défaillante, devait se laisser aller à la nature et à l'imagination : l'œuvre de Rousseau répondait à un besoin de son époque.

La pensée philosophique, à partir de 1775 environ, est toute imprégnée de cette méfiance de Rousseau contre l'analyse pure. Seulement, tandis que certains, suivant la méthode de purification de Rousseau, cherchent à dégager la vérité par le sentiment et l'intuition, nous voyons se former la philosophie de Kant qui, elle aussi, est une restauration de valeurs spirituelles, mais qui, par un hardi renversement, les établit sur la critique elle-même[8].

BIBLIOGRAPHIE

J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, éd. MUSSET-PATHEY, Paris, 1818-1820 ; éd. R. de LATOUR, Paris, 1858 ; *Œuvres et correspondance inédites*, éd. STRECKEISEN-MOULTOU, Paris, 1861 ; *Le Contrat social, édition comprenant, avec le texte définitif, les versions primitives de l'ouvrage collationnées sur les manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel*, ed. DREYFUS-BRISAC, Paris 1916 ; *Du Contrat social*, éd. G. BEAULAVON, 5[e] éd.,

8. Signalons au passage l'œuvre originale de Dom DESCHAMPS (1716-1774), un familier du marquis d'Argenson, qui associe à une dialectique de l'être une philosophie sociale hardie. V. son livre : *Le vrai système*, éd. J. Thomas et F. Venturi, Paris, 1939 ; cf. E. BEAUSSIRE, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, Dom Deschamps, son système et son école*, Paris, 1866.

Paris, 1938 ; éd. M. HALBWACHS, 1943 ; *Profession de foi du Vicaire savoyard*, éd. P.-M. MASSON, 1918 ; éd. BEAULAVON, 1937 ; *Political Writings of J.-J. Rousseau*, éd. C. E. VAUGHAN, 2 vol., Cambridge, 1915 ; *Correspondance générale*, éd. Th. DUFOUR et P.-P. PLAN, 1924-1934, 20 vol. ; *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, Genève, depuis 1905 ; *Œuvres complètes* de J.-J. ROUSSEAU, Paris, coll. « Pléiade », t. I, 1959.

A. ESPINAS, « Le système de J.-J. Rousseau », *Revue de l'Enseignement*, 1895-1896.

H. HÖFFDING, *Rousseau et sa philosophie*, 1912.

BALDENSPERGER, BEAULAVON, BENRUBI, BOUGLE, A. CAHEN, DELBOS, DWELSHAUVERS, GASTINEL, MORNET, PARODI, VIAL, *J.-J. Rousseau, leçons faites à l'École des hautes études sociales*, Paris, 1912.

Jules LEMAITRE, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1907.

É. FAGUET, *Rousseau penseur*, Paris, 1912.

J. VUY, *Origine des idées politiques de J.-J. Rousseau*, 2e éd., Genève et Paris, 1889.

L. PROAL, *La Psychologie de J.-J. Rousseau*, Paris, 1923.

P.-M. MASSON, *La Religion de Rousseau*, Paris, 1916.

R. DERATHÉ, « Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau », *Revue philosophique*, 1949 ; *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950 ; *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, 1950.

A. SCHINZ, « La question du contrat social », *Revue d'histoire littéraire*, 1912 (cf. G. BEAULAVON, « La question du Contrat social : une fausse solution », *même revue*, 1930) ; *La Pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes*, Paris, 1927 ; *La Pensée de J.-J. Rousseau*, Paris, 1929.

R. HUBERT, *Rousseau et l'Encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris, 1928.

B. BOUVIER, *J.-J. Rousseau*, Genève, 1912.

Revue de métaphysique et de morale, XX, 1912 (articles de BOUTROUX, HÖFFDING, PARODI, BOSANQUET, JAURÈS, STAMMLER, CLAPARÈDE, LÉVY-BRUHL, BENRUBI, DWELSHAUVERS).

É. BRÉHIER, « Les lectures malebranchistes de Rousseau », *Revue internationale de philosophie*, 1939 et *Études de philosophie moderne*, 1965, p. 84.

J. MOREL, *Recherches sur les sources du discours de J.-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Lausanne, 1910.

É. DURKHEIM, « La pédagogie de Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, 1919 ; « Le contrat social », *ibid.*, 1918.

Ch. WERNER, *Études de philosophie morale*, Genève, 1917.

W. FRÄSSDORF, *Die psychologische Anschauungen J.-J. Rousseau's und ihr Zusammenhang mit der französischen Psychologie des XVI-XVIIIe Jahrhunderts*, Langensalza, 1929.

J. GUEHENNO, *Jean-Jacques, 1758-1778, Grandeur et misère d'un esprit*, Paris, 1952.

M. FRANCÈS, « Les réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau », *Revue philosophique*, 1951, I.

P. BURGELIN, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1951.

Jean STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, 1958 ; *L'Œil vivant*, Paris, 1961, p. 91-190 ; *L'Invention de la liberté*, 1700-1789, Genève, 1964.

Martin RANG, *Rousseau's Lehre vom Menschen*, Göttingen, 1959 (cf. P. BURGELIN, « L'unité de l'œuvre de Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, 1960, p. 199-209).

R. RICATTE, *Réflexions sur les Rêveries*, Paris, 1960.

P.-M. SCHUHL, *L'Homme animal dépravé ?*, Mélanges Plantefol, Paris, 1966.

Chapitre XIII
Troisième période (1775-1800) : Les doctrines du sentiment et le préromantisme

I. – Mysticisme et illuminisme : Saint-Martin

Vers 1775 s'étendent peu à peu sur l'Europe ce dégoût de l'analyse critique et destructive, ce retour au sentiment et à l'intuition immédiate, dont témoigne le succès de l'œuvre de Rousseau. On aime, pour elle-même, la rêverie indéfinie : « Quand tous mes rêves se seraient tournés en réalité, écrit Rousseau à Malesherbes en 1762, ils ne m'auraient pas suffi ; j'aurais imaginé, désiré, rêvé, désiré encore. Je trouvais en moi un vide inexplicable que rien n'aurait pu remplir, un certain élancement de cœur vers une autre source de jouissance dont je n'avais pas idée et dont pourtant je sentais le besoin. Hé bien ! *cela même était jouissance*, puisque j'en étais pénétré d'un sentiment très vif et d'une tristesse attirante que je n'aurais pas voulu ne pas avoir » ; sentiment qui aboutit à dépasser tout donné : « Mon cœur resserré dans les bornes des êtres s'y trouvait trop à l'étroit, j'étouffais dans l'univers ; j'aurais voulu m'élancer dans l'infini. »

C'est une thèse répandue, bien avant cette époque, que la connaissance ne peut découvrir que grâce au sentiment son objet, sa mesure et sa justification. « Que ceux qui n'ont jamais aimé, écrit Duclos, se tiennent pour dit, quelque supériorité d'esprit qu'ils aient, qu'il y a une infinité d'idées, je dis d'idées justes, auxquelles ils ne peuvent atteindre et qui ne sont réservées qu'au sentiment. [...] On pourrait dire que le cœur a des idées qui lui sont propres. » Ce fut l'idée commune à tous les sentimentalistes anglais. Déjà en 1719, l'abbé Dubos *(Réflexions*

critiques sur la poésie et sur la peinture) ne donnait pas d'autre source à la connaissance du beau. « Le raisonnement ne doit intervenir dans le jugement que pour rendre raison à la décision du sentiment ; notre cœur s'agite de lui-même par un mouvement qui précède toute délibération » ; en Angleterre, Addison, Hutcheson, Burke sont du même avis[1]. C'est en morale aussi que l'on cherche dans le sentiment et la conscience un organe de la vérité inaccessible au doute ; qui raisonne est déjà un sceptique ; bien différente de la raison est la conscience, « cette faculté à part dans l'âme », cet « instinct moral qui discerne le bien et le mal par une sorte de sensation et par goût », ce sentiment « guide sûr et éclairé, doux lien des cœurs »[2]. Une croyance qui satisfait le sentiment passe pour une croyance fondée et justifiée ; c'est, dit Maupertuis, le désir d'être heureux, plus universel encore que la lumière naturelle, qui engendre nos croyances sur Dieu, la nature et l'homme, qui « sont des objets qui passent toutes nos idées et toutes les forces de notre esprit ». Jean Ray (*L'Existence et la sagesse de Dieu,* 1714) va plus loin encore : « Quand l'existence de Dieu serait fausse, nous en tirerons toujours quelque avantage » ; c'est déjà le Vicaire savoyard avec ses illusions consolantes : « je me dépraverai moins en suivant mes propres illusions qu'en me livrant » aux « mensonges » des philosophes. Cette sorte de confusion de l'utile et du vrai, nous l'avons vue jusque chez La Mettrie, d'Holbach, Helvétius qui défendent leurs thèses « matérialistes » en montrant qu'elles sont utiles ou tout au moins sans danger.

À l'époque où nous arrivons, deux thèmes se croisent : la vérité est atteinte par une sorte d'intuition, de la nature du sentiment ; la vérité doit être proportionnée à l'utilité de qui la reçoit. L'union de ces deux traits donne naissance à cet illuminisme et à cet ésotérisme qui sont si caractéristiques de la fin du XVIIIe siècle[3] ; ils tombent parfois dans le charlatanisme des occultistes, avec un Cagliostro ; en revanche, avec un Lessing et un Herder, ils s'élèvent jusqu'à une conception

1. V. BASCH, *L'Esthétique de Kant,* Introduction.

2. Passages de FORMEY, *De la conscience,* 1754 ; de BURLAMAQUI, *Principes de droit naturel,* 1747 ; de G. de BILIENA, *Le Triomphe du sentiment,* 1750, cités par MASSON, *La Religion de Rousseau,* I, p. 237.

3. Cf. pour ce qui suit Auguste VIATTE, *Les Sources occultes du romantisme, illuminisme, théosophie,* t. I : *Le Préromantisme,* Paris, 1928.

de l'univers qui s'émancipe de celle des philosophes des lumières ; la *Schwärmerey* ou illuminisme, dont Kant se plaint si souvent, comprend aussi bien pour lui la mystique platonicienne que les visions de Swedenborg. Tandis que Voltaire, après Locke, croyait à un rapport exact et naturel entre nos facultés et nos besoins, on voit maintenant un contraste entre les facultés transcendantes, qui sont le lot d'un petit nombre d'hommes, et la raison commune : on trace une démarcation entre initiés et profanes.

Dans les cercles maçonniques, dans les sociétés mystiques et théosophiques, s'élaborent, contre la philosophie des encyclopédistes, des doctrines qui se rattachent à Mme Guyon et à Jacob Bœhme. Joseph de Maistre, qui se fait initier aux loges de Lyon, rapporte qu'on y enseignait ce « christianisme exalté, appelé en Allemagne christianisme transcendantal, mélange de platonisme, d'origénianisme et de philosophie hermétique sur une base chrétienne » : il s'agit de cette histoire mystique, inspirée de Bœhme, qui raconte la création de l'homme, sa chute et son relèvement final, le retour à Dieu qui doit s'accompagner de la séparation radicale du bien et du mal, et de la destruction de la matière. On est donc hostile à la religion naturelle fondée sur la raison. En revanche, on prend, pour exposer ces doctrines mystiques, le ton et les manières des philosophes ; l'idée d'une continuité du réel, d'une chaîne des êtres, idée qui domine la philosophie du siècle, s'impose également ici : « Si le système qui vous est présenté, de quelque part qu'il vienne, écrit le maçon lyonnais Willermoz à Joseph de Maistre en 1779, vous offre une chaîne dont tous les chaînons sont liés à leur place et vous présentent un ensemble qui explique et démontre à votre intelligence tout l'univers intellectuel et physique, s'il vous démontre votre propre existence comme homme avec tous les rapports qui vous lient en cette qualité au reste de l'univers et à son auteur, convenez qu'il remplira tout ce que la vérité promet et qu'un être doué de raison ne peut pas se refuser longtemps de l'adopter, s'il a du goût pour la vérité. »[4] Cette image de la chaîne universelle nous est connue sous sa forme mystique chez Proclus et chez Berkeley ; elle prenait chez Leibniz une tournure philosophique, tandis que les naturalistes et les idéo-

4. Cité par DERMENGHEM, *Joseph de Maistre mystique*, p. 59.

logues lui donnaient une portée positive : chez nos théosophes aussi, elle veut être le signe du caractère rationnel de leur doctrine. À l'image de la chaîne des êtres se lie celle de la force universelle qui la parcourt : c'est, par exemple, le fluide universel toujours en mouvement, par lequel Mesmer explique le phénomène du magnétisme animal, phénomène qui révèle les liaisons intimes et sympathiques de toutes choses entre elles ; c'est le système du monde de Restif de la Bretonne, qui, reprenant l'hypothèse cosmogonique de Buffon, imagine un centre d'où émane le soleil ; du soleil se détachent les planètes ; chaque planète (comme, aussi bien, André Chénier l'a dit de la terre) est un individu vivant qui donne naissance à des espèces dérivant l'une de l'autre et, en des milliers de siècles, montent jusqu'à l'homme ; puis, par un mouvement inverse de résorption, tous les êtres reviennent au centre.

Nous avons là déjà les images essentielles des grandes métaphysiques et philosophies de la nature qui se succéderont jusqu'au milieu du XIXe siècle : elles ne sont que la déformation d'idées courantes chez des philosophes comme Diderot ou d'Holbach ; seulement elles prennent une teinte religieuse, l'aspect d'une révélation supérieure. D'où l'hostilité aux philosophes ; *religion naturelle* sont deux mots qui s'excluent, écrit Dutoit-Membrini dans *La Philosophie divine* (1793) ; il ne s'agit pas, selon Villermoz, de satisfaire à tous les *credo* et d'amener à la tolérance, c'est-à-dire à l'indifférence, en extrayant, sous le nom de religion naturelle, ce qui est commun à toutes les croyances, mais bien de restaurer un christianisme primitif dont les dogmes se sont perdus. Le congrès des maçons, en 1782, proscrit formellement la philosophie du siècle et la tendance de certains de ses membres à fonder sur elle une nouvelle religion ; en Prusse, le roi Frédéric-Guillaume II chasse de Berlin le philosophe rationaliste Nicolai, et il veut, selon le mot de Lavater, « abattre le monstre de l'incrédulité, du socinianisme et de l'irréligion ». Il rétablit en effet la censure en 1788 contre le déisme et le rationalisme. Et Fabre d'Olivet, en son *Histoire philosophique du genre humain*, dresse les illuminés contre « l'abomination des systèmes philosophiques », « l'affreux déisme », « l'Encyclopédie utile à tout renverser, inhabile à rien édifier, amie des ruines ». Même lorsque Fessler, un disciple passionné de Kant, révisa, en 1797,

les statuts de la loge Royal-York de Berlin, où Fichte devait s'affilier en 1799, il prit soin de déclarer que la loge « ne permettra jamais de comprendre au nombre de ses buts ou de ses moyens ce qu'on appelle la propagation des lumières[5] » : le criticisme kantien, celui de la raison pratique et des postulats, est loin de l'*Aufklärung*. Ces illuminés, même quand ils sont d'origine protestante, ont des sympathies pour le catholicisme ; il y a des conversions retentissantes comme celle de Schlegel ; Fabre d'Olivet, protestant d'origine, est disposé à accepter un pape ; Novalis rêve d'une rénovation de la milice des Jésuites ; le célèbre Lavater, tout en déclarant une religion universelle aussi impossible qu'une monarchie universelle, tout en ajoutant que la foi est individuelle et propre à chacun, croit pourtant que l'unité de foi se prépare, grâce à la continuité des êtres, et parce que « chaque nature constitue la copie de toutes les autres ». Il est vrai que cette image de la chaîne universelle et de l'unité des êtres aboutit, chez d'autres, à l'idée révolutionnaire de la fraternité et de l'égalité ; Bonneville qui, dans l'*Esprit des religions* (1792), classe « l'athée un peu au-dessus de l'orang-outang, mais non parmi les hommes », adopte le communisme intégral : toute idée du droit et de l'indépendance des individus se dissout dans l'image de ce « grand animal » qui est le monde, et dont l'âme est Dieu.

Le marquis Claude de Saint-Martin (1743-1803), le « philosophe inconnu », donne quelque consistance à ces idées troubles : hostile aux pratiques occultes et aux visions apocalyptiques, il trouve son modèle dans le mysticisme spéculatif de Bœhme, qu'il connaît en 1788 et dont il traduit l'*Aurore naissante*. On trouve chez lui l'idée centrale qui sera reprise par Lamennais dans l'*Esquisse d'une philosophie* : la créature est à Dieu, comme Dieu, le Dieu pensé, parlé, manifesté, en un mot le Verbe, est au Dieu pensant, parlant, opinant, au Père ; tout est image : « Nous nageons sous une ombre dans l'atmosphère des images. » De cette idée naît toute sa critique de la philosophie du siècle, pour qui les langues, les sociétés, les sciences sont l'œuvre réfléchie d'une raison humaine qui travaille sur les données de l'expérience. Les langues viennent d'une révélation primitive ; si les philosophes pensent autre-

5. Xavier LÉON, *Fichte et son temps*, t. II, p. 17, Paris, 1924.

ment, c'est que « les langues ne sont pour eux qu'un agrégat au lieu d'être l'expression et le fait de la vie même ». Les sociétés et les gouvernements se forment d'eux-mêmes ; ils sont des produits naturels ; un contrat ne peut faire naître la société, puisque l'homme ne saurait donner sur lui des droits qu'il n'a pas. Les sciences viennent d'une tradition mère dont nos pensées sont les débris, et que l'on peut retrouver chez tous les peuples ; il est absurde de dire qu'elles viennent de l'expérience ; car « les faits ne sont que la confirmation de l'intelligence et ne méritent que le second rang ». La Révolution française qui part de ces principes faux a pourtant un sens providentiel ; en provoquant la chute de la « ci-devant Église », elle annonce un christianisme spirituel ; quant à ses victimes, elles sont « victimes d'une expiation rendue nécessaire par le péché primitif ». Le martinisme contient en somme l'essentiel des idées contre-révolutionnaires que développeront Maistre et Bonald.

II. – Lessing, Herder

La philosophie allemande, à cette époque, se détache progressivement de l'idéal des « lumières » ; les idées de Lessing, celles du jeune Gœthe, les doctrines de Herder et de Jacobi, la critique de Kant aboutissent toutes à montrer que l'intellect raisonneur, dressé par l'analyse de Locke et la science de Newton, n'atteint pas la réalité profonde.

Lessing (1729-1781), dont les plus importants écrits appartiennent à cette période (*Wolffenbüttler Fragmente*, 1774-1777, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780), continue, certes à beaucoup d'égards, les libres penseurs français et anglais ; il publie, dans ses *Fragmente*, une œuvre, alors anonyme, de Reimarus, où celui-ci montrait, après bien d'autres, la faiblesse de l'orthodoxie devant la critique biblique et évangélique, où il affirmait notamment que Jésus n'était pas l'auteur du dogme du rachat et du salut ; dans la lutte très dure que Lessing eut à soutenir à cette occasion contre le théologien Gœze, comme dans ses autres écrits, se manifeste pourtant une nuance de libre pensée fort différente de celle d'un Voltaire ou d'un Toland. Cette nuance vient de l'intuition profonde qu'il a du devenir et de la transformation des croyances :

« Ce n'est pas, dit-il, la possession de la vérité, à laquelle aucun homme ne parvient et ne croit parvenir, c'est son effort sincère pour y atteindre qui fait sa valeur ; car ce n'est point par la possession, c'est par la recherche de la vérité que ses forces se développent. » La religion chrétienne n'est donc pas réputée fausse et rejetée comme telle ; mais elle est une phase dans la découverte de la vérité, phase qui doit être surmontée ; en bon franc-maçon, Lessing connaît « des vérités qu'il vaut mieux taire » (on sait qu'il était partisan de la migration des âmes), parce que l'esprit n'a pas assez de maturité pour les recevoir ; il est aussi telle vérité qui, à un moment donné de l'histoire, sera transmise à l'esprit comme une révélation, alors que, plus tard, elle est devenue vérité démontrée : « Dieu permet que de simples vérités de raison soient, durant un temps, enseignées comme des vérités révélées pour les répandre plus vite et les assurer solidement[6]. » La pure religion rationnelle qu'il rêve n'est donc pas du tout cette religion naturelle que les libres penseurs opposaient à l'orthodoxie ; c'est plutôt une religion qui dépasse et absorbe en elle la révélation ; ce seront les idées fondamentales de la philosophie de la religion chez Hegel. Ses vues sur Leibniz montrent clairement sa pensée : « Leibniz, dit-il, mettait volontiers son système de côté, et il cherchait à conduire chacun sur cette voie de la vérité sur laquelle il se trouvait » ; ainsi, ce que les hommes appellent des vérités ne sont jamais que des formes passagères d'une vérité qui ne se découvre que dans son progrès. Par ailleurs, Lessing insiste souvent sur le caractère purement pratique que doivent avoir ces croyances religieuses pour être effectives : « Autre chose est de croire l'immortalité de l'âme comme spéculation philosophique ; autre chose est d'instituer d'après cela ses croyances, intérieures et extérieures. »

Herder (1744-1803) a partagé et accentué le goût de son temps pour une sorte de rêverie sur la nature et sur l'histoire qui saisit notre vie actuelle comme une pulsation dans la vie du grand tout : dans toutes ses œuvres, il s'est efforcé d'exprimer son intuition de l'unité du dessein divin. Il a une prédilection singulière pour la rêverie sur le passé, sur les origines, où il croit trouver les qualités humaines à l'état natif ; de là son *Origine du langage* (1772) : « inventer le langage est aussi

6. *Éducation de l'humanité*, § 70.

naturel à l'homme que d'être homme » ; il n'y a à sa base aucune convention sociale ; le langage aurait pu être inventé par un solitaire ; car il est la nature même se traduisant dans l'esprit de l'homme : « Si les feuilles de l'arbre font descendre sur le pauvre solitaire leur fraîcheur bruissante, si le ruisseau passe en murmurant, si le zéphyr frémit en lui rafraîchissant les joues, il a assez d'intérêt à connaître ces êtres bienfaisants, assez de penchant à les nommer dans son âme sans les yeux ni la langue. L'arbre s'appellera le bruissant, le zéphyr le frémissant, la source le murmurant. Voilà tout fait un petit dictionnaire qui attend. » De là ses travaux sur la poésie populaire, sur le faux Ossian, où il voit se réaliser les dons originels de l'homme pour la vue intuitive des choses. De là enfin son grand ouvrage, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791) : ouvrage complètement opposé par son esprit à ceux où les successeurs des philosophes des lumières, Iselin (*Sur l'histoire de l'humanité*, 1764) ou plus tard Condorcet, cherchaient à montrer le progrès de l'humanité ; ces philosophes déterminent la suite des étapes qui mènent l'homme vers plus de savoir et de perfection ; rien de pareil chez Herder qui cherche non la suite des événements, mais la détermination des types, pour qui tout, dans la nature et dans l'histoire, témoigne d'une sorte d'oscillation autour d'un type parfait : la nature et l'histoire ne sont point un tissu d'événements causalement enchaînés, mais l'ensemble des diverses ébauches, dans la nature d'abord « où, de la pierre au cristal, du cristal aux métaux, des métaux au règne végétal, des plantes à l'animal, on voit s'élever la forme de l'organisation », dans l'histoire ensuite, qui nous montre toutes les races, tous les types de civilisation, arrivant à la civilisation européenne qui est « une civilisation des hommes tels qu'ils étaient et tels qu'ils voulaient être ».

L'idée dominante est celle de la continuité des formes à partir d'un type originaire ; sa philosophie rejoint les méditations du jeune Gœthe (né en 1749), avec qui il fut en relation étroite à Strasbourg en 1770, puis à Weimar à partir de 1776. L'un et l'autre ils se représentent un univers dans lequel la nature passe d'une forme à une autre par une transition continue et sans heurts ; ce n'est plus précisément l'axiome leibnizien du « plein des formes » qui énonce que toutes les formes compossibles doivent être actuellement réalisées ; car

la nature est pour eux force en devenir, produisant des formes nouvelles dans les limites du type qu'elle s'est assignées ; c'est encore moins la théorie de l'emboîtement des germes selon laquelle la forme manifestée préexistait en miniature ; car la nature est créatrice, et Gœthe oppose formellement à la théorie de l'emboîtement celle de l'épigenèse ; l'épigenèse implique une métamorphose proprement dite, où l'on assiste à la transformation graduelle d'une forme en une autre, comme le physiologiste Camper savait faire voir, dans ses dessins schématiques, la transformation du cerveau du poisson en un cerveau d'homme, ou comme Gœthe lui-même dans sa *Métamorphose des plantes* (1790) montre que tous les organes de la plante ne sont que la feuille transformée [7].

Il faut, pour saisir ces genèses, ces transitions, autre chose qu'un entendement qui pense par concepts fixes, qu'une expérience qui reste à la surface, autre chose que la raison analytique d'un Locke ou d'un Newton ; il y faut une intuition proche parente du sentiment et de l'art, l'intuition immédiate du travail même de la nature.

III. – Jacobi contre Mendelssohn ; Hemsterhuis

Au rationalisme de la philosophie des lumières ne s'oppose pas moins, vers la même époque, mais dans un tout autre sens, la philosophie de Jacobi (1743-1819). Le grand thème de Jacobi, c'est l'impossibilité de la religion rationnelle et la nécessité de la foi (Glauben). Tout rationalisme conséquent aboutit à l'athéisme ou au spinozisme, ce qui est la même chose, car le rationalisme consiste à penser selon le principe de raison suffisante : rien ne vient de rien ; Jacobi le démontre en s'appuyant sur la critique de Spinoza par Wolff [8] ; une substance universelle dont tout le reste n'est que mode, c'est à quoi on doit aboutir ; dès que l'on envisage Dieu comme antérieur au monde, dès que l'on songe à un monde existant hors de Dieu, ou à des personnes libres, on s'émancipe du principe de raison suffisante. Leibniz, s'il était conséquent,

7. « René BERTHELOT, Lamarck et Gœthe », *Revue de métaphysique et de morale*, 1929, p. 299 *sq*.

8. Cf. surtout, *Ueber die Lehre des Spinoza*, 1785, réédité par H. SCHOLZ, *Die Hauptsschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*.

devrait être spinoziste. Il faut donc admettre dans la foi une source de certitude, indépendante de la raison ; cette certitude est même la condition de la certitude rationnelle ; car seule, elle est immédiate, puisqu'elle exclut toute preuve ; elle doit fournir les prémisses à toute certitude médiate, telle que doit être la certitude rationnelle. Toute preuve suppose quelque chose de déjà prouvé dont le principe est la révélation. Jacobi reprend la théorie des principes de Pascal, dont il cite la pensée : « Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » L'existence de mon corps, l'existence des autres corps et d'autres êtres pensants en dehors de moi, tels sont les objets d'une véritable révélation, « que la nature nous contraint tous et chacun, de croire et d'admettre ». La foi est pour l'homme comme un milieu aussi inévitable que la société : « Nous sommes tous nés dans la foi et nous devons rester dans la foi ; comme nous sommes tous nés dans la société, et nous devons rester dans la société. »

C'est l'inverse exact de la philosophie des lumières : ce n'est pas l'entendement qui dirige la volonté, « c'est l'entendement qui se développe par la volonté, qui est une étincelle jaillie de la lumière pure et éternelle » ; la pensée de l'homme dépend de sa conduite ; « la voie qui mène à la connaissance est une voie qui n'est pas syllogistique, pas mécanique » ; aussi Jacobi aboutit à cette théorie relativiste de la vérité que nous avons vu poindre chez Lessing : « Chaque époque a sa vérité propre [...], sa philosophie vivante à elle, qui expose le mode d'action dominant de cette époque, dans son progrès. »

La polémique qui eut lieu en 1785 entre Jacobi et Mendelssohn (1729-1786), le tenant de la religion naturelle et de la philosophie des lumières, au sujet de Lessing, fait ressortir la nature des courants d'idées à cette époque : Jacobi prétend que Lessing est panthéiste ; il admet en effet que tout est lié, que l'idée que Dieu a d'une chose épuise l'essence de cette chose, enfin que le monde comme tout est identique au fils de Dieu, à la pensée de Dieu par lui-même. Mendelssohn, ami de Lessing, dès 1754, le défend contre ce reproche. Mais le débat s'élève, et il s'agit entre eux de la notion même de foi. Mendelssohn, qui est resté toute sa vie fidèle au judaïsme dans lequel il est né, ne reconnaît qu'une foi possible, c'est la foi en des vérités historiques, par exemple en les faits sur lesquels se fonde le rituel du judaïsme. Quant à l'existence et à la

toute-puissance de Dieu, elles sont connues par la raison : Mendelssohn soutient que le judaïsme n'est pas une religion révélée, mais une loi révélée ; la révélation (c'est le point de vue de Spinoza) prescrit des actes, sans augmenter nos connaissances ; quant aux vérités de la religion, c'est affaire de raisonnement très simple, accessible au bon sens, et que la philosophie ne fait qu'approfondir. On voit bien par là comment ni Jacobi, le tenant de la foi, ni Mendelssohn, le défenseur de la raison, ne paraissent saisir cette sorte d'intuition intellectuelle dont l'idée s'esquisse chez Lessing, se précise chez Herder ou Gœthe, et qui va devenir, malgré Kant, l'idée centrale de la philosophie allemande.

Aux tendances de Jacobi s'associe son ami le philosophe hollandais Hemsterhuis (1720-1790), un écrivain français excellent et trop peu connu : l'athéisme fondé sur la recherche indéfinie des causes, l'existence chez l'homme de deux sortes de convictions, l'une née d'un sentiment interne et ineffable, l'autre dérivée du raisonnement et qui ne saurait subsister sans la première, tels sont ses thèmes ordinaires de pensée : « Dans l'homme bien constitué, un seul soupir de l'âme qui se manifeste de temps en temps vers le meilleur, le futur et le parfait, est une démonstration plus que géométrique de la nature de la divinité. » [9]

IV. – La philosophie de Thomas Reid

C'est à des préoccupations fort analogues, malgré la différence d'atmosphère, que répond la doctrine de l'Écossais Thomas Reid (1710-1796), professeur à l'Université de Glasgow en 1763. Un trait commun à toutes les théories de la connaissance depuis Descartes jusqu'à Hume, c'est la thèse que les adversaires de Locke appelaient l'« idéisme » : nous n'avons pas de connaissance immédiate des choses, mais seulement de nos idées ; de là naissait toute une série de problèmes ; il s'agit de savoir comment, partant de nos idées, nous pouvons arriver à des affirmations sur les choses, et justifier ces affirmations ; après les tentatives qui ont abouti aux doctrines les plus étranges (innéisme, vision en Dieu), Berkeley

9. Aristée, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 102, Paris, 1809.

et Hume ont fini, chacun à leur manière, par déclarer le problème insoluble, le premier en déniant toute réalité à des choses distinctes des idées, le second en refusant toute valeur, autre que celle d'une croyance spontanée, aux affirmations qui dépassent le contenu des idées ; il y avait ainsi entre la philosophie et le sens commun un hiatus infranchissable.

Au lieu de résoudre ces problèmes, Reid est revenu sur la thèse qui, seule, leur donnait un sens : la thèse que nous ne connaissons que par idée. Or, cette thèse repose, selon lui, sur une confusion assez grossière : on dit qu'une chose ne peut agir ou pâtir là où elle n'est pas ; que, par conséquent, notre esprit ne peut que percevoir ses propres modifications, et non pas les corps externes auxquels il n'est pas présent. L'erreur est de croire que la perception est une action du corps sur l'esprit ; car un être n'agit sur un autre que s'il émane de lui une force qui produit un changement dans l'autre : « Or, un objet ne produit aucune force, du fait que nous le percevons ; c'est pour lui ce que les logiciens appellent une dénomination extrinsèque, qui n'implique ni action ni qualité dans l'objet perçu. »[10] Hamilton, commentant Reid, fait remarquer qu'il a emprunté à Gassendi l'idée et le terme de la perception dénomination extrinsèque ; elle est suggérée sans doute à Gassendi par les nominalistes occamistes, notamment par Biel : tradition de sens commun qui, contrairement au cartésianisme, refuse de mettre quelque chose de l'esprit dans l'objet perçu immédiatement[11].

Or, la dénonciation de ce préjugé, c'est, comme l'a reconnu Reid, toute sa philosophie ; il en résulte une sorte de justification non seulement de la perception immédiate des objets du sens externe, mais de celle des vérités du sens commun, entendant par sens commun non pas comme Beattie, qui l'a précédé, la croyance spontanée et naturelle, commune à tous les hommes, opposée à la raison ou faculté de découvrir les relations inconnues par les connues, mais, comme Buffier, qu'il considère comme un précurseur, englobant la raison dans le sens commun, puisqu'il le définit « le degré d'intelligence qui suffit pour agir avec la prudence com-

10. *Essays on the intellectual powers of man* (1785) dans *The Works of Th. Reid*, éd. Hamilton, vol. I, p. 301, Édimbourg, 1880.

11. *The Works*, vol. II, p. 970.

mune dans la conduite de la vie, et pour découvrir le vrai et le faux dans les choses évidentes, quand elles sont distinctement conçues » ; le sens commun désigne donc chez lui, selon le mot de Dugald-Stewart, les « lois fondamentales » de la croyance : règles immédiates, irréductibles, originaires, naturelles, nécessaires et universelles, que l'on ne peut découvrir d'ailleurs que par une analyse indispensable [12]. Au surplus, le sens commun n'implique aucune passivité de l'esprit, et il remarque que, si le mot *sens* désigne chez les philosophes une simple faculté réceptive et si les philosophes sont ainsi forcés de séparer le jugement de la perception, au contraire, dans la langue commune, le mot sens implique souvent jugement (bon sens, non sens, sentir) [13].

Le principe de la perception immédiate transforme la philosophie de l'esprit : les idéistes ramenaient à la seule conscience ou pensée toutes les facultés de l'esprit, puisque l'idée était leur unique objet ; mais si la conscience est la perception immédiate de modifications présentes, elle doit être distinguée de la perception externe, perception immédiate des objets extérieurs, de la mémoire, perception immédiate du passé, et, à plus forte raison, de toutes les connaissances médiates. Reid substitue donc une description et une classification des facultés psychologiques aux prétendues explications physiologiques, en vogue de Descartes à Hartley, et aux tentatives de réduction à l'unité comme chez Condillac : la psychologie se fait descriptive, classificatrice et prudemment inductive.

Il est bien certain que ce retour à l'immédiat, cette sorte d'entrave mise au pouvoir de l'analyse, cet arrêt devant des réalités données et irréductibles, que l'entendement ne saurait manier que de l'extérieur, par la comparaison et la classification, répondent à un trait général de l'époque.

---

12. Cf. DUGALD-STEWART, *Philosophie de l'Esprit*, trad. JOUFFROY, t. I, p. 74 *sq.* ; t. II, p. 58 ; en outre, *Account of the Life of Reid*, par DUGALD-STEWART dans *Works of Reid*, éd. Hamilton, I, p. 22.

13. REID, *On the intellectual powers*, Essay VI, chap. II.

BIBLIOGRAPHIE

I. – A. FRANCK, *La Philosophie mystique en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1868.

F. J. SCHNEIDER, *Die Freimaurerei und ihr Einfluss über geistige Kultur in Deutschland am Ende des XVIII ten Jahrhunderts*, Prag., 1909.

Aug. VIATTE, *Les Sources occultes du romantisme (Illuminisme, Théosophie)*, 1770-1820, t. I : *Le Préromantisme*, Paris, 1928.

A. MONGLOND, *Histoire intérieure du préromantisme français de l'abbé Prévost à Joubert*, Grenoble, 1929.

B. GAGNEBIN, *Burlamaqui, et le droit naturel*, Genève, 1944.

Cl. de SAINT-MARTIN, *Mon portrait historique et philosophique*, éd. Robert AMADOU, Paris, 1961.

II. – DANZEL und GUHRAUER, *Lessing's Leben und Werke*, Leipzig, 1850-1854 ; 3e éd., Berlin, 1880-1881.

W. DILTHEY, *Ueber Lessing* dans : *Das Erlebniss und die Dichtung*, Leipzig, 1905 (4e éd., 1912).

P. LORENZ, *Lessing's Philosophie*, Leipzig, 1909.

Hans LEISEGANG, *Lessing's Weltanschauung*, Leipzig, 1931.

G. FITTBOGEN, *Die Religion Lessing's*, Halle, 1915.

J. HAYM, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, 2 vol., 1877-1885.

JORET, *Herder et la renaissance littéraire en Allemagne*, Paris, 1875.

A. BOSSERT, *Herder, sa vie et son œuvre*, Paris, 1916.

HERDER, *Textes choisis*, avec une introduction, par É. BRÉHIER, Paris, 1925.

A. HANSEN, *Gœthe's Metamorphose der Pflanzen, Geschichte einer botanischen Hypothese*, Giessen, 1907.

R. BERTHELOT, « Lamarck et Gœthe », *Revue de métaphysique et de morale*, 1929.

R. AYRAULT, *La Genèse du romantisme allemand, situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, 2 vol., Paris, 1961.

III. – F. H. JACOBI, *Werke*, 6 vol., Leipzig, 1821-1825 ; *Correspondance*, éd. F. ROTH, Leipzig, 1826-1827 ; *Correspondance avec Gœthe*, éd. M. JACOBI, Leipzig, 1846 ; *avec Herder*, dans *Herder Nachlass*, vol. II, p. 248 *sq.*, par DÜNTZER ; *avec Bouterwerk*, par W. MEYER, Gottingen, 1868.

L. LÉVY-BRUHL, *La Philosophie de Jacobi*, Paris, 1894.

VON WEILLER et THIERSCH, *Jacobi's Leben, Lehre und Werken*, Munich, 1918.

Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, Band I, 1929 ; Band II, 1931, Berlin...

H. SCHOLZ, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin, 1916.

J. H. RITTER, *Mendelssohn und Lessing*, 2e éd., Berlin, 1886.

HEMSTERHUIS, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1809.

É. BOULAN, *François Hemsterhuis, le Socrate hollandais*, Groningue et Paris, 1924.

IV. – Th. REID, *Works*, by W. HAMILTON, Édimbourg, 1846 ; *Œuvres*, trad. JOUFFROY, Paris, 1828-1835.

L. DAURIAC, *Le Réalisme de Reid*, Paris, 1889.

A. C. FRASER, *Thomas Reid*, 1898.

Chapitre XIV
Troisième période (1775-1800) *(suite)* : La persistance du rationalisme

I. – Les Économistes

Il y a pourtant, en France, en Angleterre, une continuation de l'esprit rationaliste. Mais ce rationalisme rétrécit singulièrement son champ d'application ; on a si souvent répété que la raison doit servir au bonheur de tous, si souvent insisté sur l'aspect pratique des lumières que, laissant aux rêveurs les grandes spéculations sur l'univers et la destinée de l'homme, les « philosophes » cherchent surtout les moyens d'améliorer par la science la vie humaine. La création caractéristique de la seconde moitié du XVIII[e] siècle est l'économie politique, fondée en France par Quesnay (1694-1774) et en Grande-Bretagne par Adam. Ces sciences manifestent un effort pour enlever à l'arbitraire des gouvernements les mesures d'ensemble qui concernent les richesses nationales, en cherchant les lois naturelles et nécessaires, indépendantes de la volonté humaine, sur lesquelles elles devraient s'appuyer. Malgré la divergence profonde entre les physiocrates, élèves de Quesnay, et les économistes anglais, les deux écoles ont un caractère commun : leur indifférence, ou même parfois leur hostilité au grand mouvement libéral fondé sur l'idée du droit ; ayant la prétention de déterminer par la raison les conditions d'existence et de progrès de la société, ils en déduisent des lois dont la rigueur scientifique devrait, selon les physiocrates, se traduire par un despotisme légal, qui s'exercerait au nom de l'évidence : « Euclide, dit l'un d'eux, est un véritable despote, et les vérités géométriques qu'il nous a transmises sont

des lois véritablement despotiques. » Mirabeau, le père du révolutionnaire, converti en 1757 aux idées de Quesnay, après avoir été partisan du libéralisme de Montesquieu, se déclare dans ses *Lettres sur la législation* (1775) hostile au gouvernement représentatif autant qu'aux « contreforces » des privilèges des corps et des familles[1].

Aux physiocrates, qui voient la source de toute richesse dans l'agriculture et condamnent les industries de luxe, s'oppose l'économie politique d'Adam qui cherche à justifier, par la loi naturelle de la division du travail, le développement industriel de l'Angleterre, et à montrer comment l'identité des intérêts du producteur et du consommateur doit s'établir spontanément, si le gouvernement laisse seulement agir, sans intervenir, la loi de la division du travail et celle de l'offre et de la demande, qui en dépend (*Essai sur la richesse des nations*, 1776) : la liberté de l'industrie, réclamée par Smith, pas plus que la liberté du commerce des grains, réclamée par les physiocrates français, la simple non-intervention du gouvernement, n'ont rien à voir avec la notion juridique des droits de l'homme.

L'utilitarisme anglais, qui naît alors, en étroite liaison avec l'économie politique, cherche, avec Bentham (1748-1832), cette rigueur rationnelle qui, dans la morale et la législation, permet de formuler des décisions absolues, sans laisser aucune marge à un idéal juridique. Élie Halévy[2] a remarqué que les utilitaires ne s'associèrent nullement au mouvement d'idées démocratiques qui secoue l'Angleterre de 1776 à 1785 : Priestley, dans l'*Essai sur les premiers principes du gouvernement* (1768) pense que, dans de grands États, l'intérêt général ne peut être assuré à moins d'importantes restrictions à la liberté politique. Quant à Bentham, s'il admet avec Smith que, dans le développement des richesses, l'identité des intérêts se réalise spontanément, il croit au contraire que, en matière civile et politique, il ne peut être atteint que par un système de législation répressive, qui donne à l'homme des motifs de soumettre son égoïsme à l'utilité de tous : la notion du droit en est absente.

1. E. CARCASSONE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, p. 311-325, Paris, 1927.

2. *La Formation du radicalisme philosophique*, vol. I : *La Jeunesse de Bentham*, p. 231 *sq*.

Comme on l'a remarqué profondément[3], la pensée de Bentham, comme celle d'Adam Smith, est plutôt fondée sur une croyance de caractère presque religieux ; l'homme vit dans des conditions telles que le plaisir n'est jamais atteint qu'au prix d'une peine et d'un travail ; si l'abondance existait, l'économie politique serait inutile, comme seraient inutiles la législation et la morale, si la recherche du plaisir immédiat conduisait toujours au plus grand plaisir possible.

II. – Les théoriciens du progrès

Le rationalisme scientifique, qui remplace peu à peu le rationalisme juridique, indique à l'homme moins un idéal à suivre que les conditions nécessaires de sa conduite ; il se reflète dans les vues d'ensemble des théoriciens français du progrès, Turgot et Condorcet.

Condorcet (1743-1794) traite l'histoire d'une manière bien différente de Voltaire, en disciple des physiocrates, croyant qu'« une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes comme une proposition est vraie pour tous »[4], partisan (avant 1789) d'une monarchie nationale très forte, et hostile aux privilèges des corps. Aussi, sa célèbre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) n'est nullement assimilable à cette espèce de relativisme historique que nous avons vu se manifester chez Lessing et Herder ; il y a pour lui un absolu, une nature humaine permanente. La « ressemblance dans les préceptes moraux de toutes les sectes de philosophie, dit-il par exemple, suffirait pour prouver qu'ils ont une vérité indépendante des dogmes de ces religions, des principes de ces sectes ; que c'est dans la constitution morale de l'homme qu'il faut chercher la base de ses devoirs, l'origine de ses idées de justice et de vertu ». Aussi son *Esquisse* est-elle moins l'histoire d'un développement immanent de l'esprit humain que l'appréciation des dix époques qu'il distingue, selon qu'elles s'orientent plus ou moins (il y a même des régressions passagères telles que l'époque du Moyen Âge), vers la seule culture intellectuelle et morale qui soit, elle,

3. Élie HALÉVY, *La Jeunesse de Bentham*, p. 218-219.

4. *Observations inédites de Condorcet sur le 29ᵉ livre de l'Esprit des Lois*, à la suite de DESTUTT DE TRACY, *Commentaire sur l'Esprit des Lois*, 1819.

susceptible d'un progrès indéfini et sans régression, à savoir la culture des sciences, inaugurée au XVIe siècle, avec les techniques rationnelles qui en sont issues. C'est le triomphe actuel de cette culture qui, selon lui, assure à la fois la possibilité et la nécessité du progrès indéfini de l'humanité, car, contrairement à Diderot qui pensait que, à son époque, les mathématiques avaient achevé leur course, Condorcet (et c'est la partie la plus importante de l'*Esquisse*) s'efforce de démontrer que l'infinité est inhérente aux sciences telles que la physique et les mathématiques : « Personne, dit-il d'abord, n'a jamais pensé que l'esprit pût épuiser tous les faits de la nature, et les derniers moyens de précision dans la mesure, dans l'analyse de ces faits [...] ; les seuls rapports de grandeur, les combinaisons de cette seule idée, la quantité ou l'étendue, forment un système déjà trop immense pour que jamais l'esprit humain puisse le saisir tout entier. »[5] Il ne faut pas en conclure que l'esprit, ayant des forces limitées, doit rencontrer un terme au-delà duquel il lui est impossible d'aller ; car le progrès ne se fait pas par juxtaposition ; « à mesure que l'on connaît entre un plus grand nombre d'objets des rapports plus multiples, on parvient... à les renfermer sous des expressions plus simples, à les présenter sous des formes qui permettent d'en saisir un plus grand nombre, même en ne possédant qu'une même force de tête ». C'est, en un mot, grâce à la généralisation des méthodes qui nous fait passer, par exemple, de l'arithmétique à l'algèbre, du calcul sur des nombres rationnels à celui des nombres irrationnels, que le progrès peut être indéfini. Même progrès indéfini dans les techniques qui dépendent de ces sciences, enfin dans les sciences morales, où l'application du calcul des combinaisons aux faits moraux (question dont Condorcet s'était personnellement occupé), une langue plus précise, le perfectionnement des lois qui détruit l'opposition apparente de l'intérêt de chacun avec l'intérêt de tous, sont autant de champs pour un progrès indéfini.

À ce caractère indéfini de la connaissance scientifique s'opposent les limites étroites et précises de tout dogme religieux. Aussi Condorcet compte moins, pour assurer le progrès, sur une loi fatale, que sur une éducation bien orientée qui met l'homme à l'abri des préjugés qui ferment et limitent

5. *Esquisse*, dixième époque.

son esprit ; son projet de décret sur l'organisation de l'instruction publique (1792) prévoit dans les écoles supérieures quatre classes, dont trois sont consacrées aux sciences (sciences mathématiques et physiques, sciences morales et politiques, technique scientifique) et une seule à l'étude des langues, mortes et vivantes.

On voit où tendait la philosophie des lumières : à faire voir dans la connaissance des sciences physiques et morales l'indispensable moyen de rendre l'homme heureux. « Par la loi de sa sensibilité, écrit Volney (1757-1820), un de ses représentants les plus typiques, l'homme tend aussi invinciblement à se rendre heureux que le feu à monter. [...] Son obstacle est son ignorance, qui l'égare dans les moyens, qui le trompe sur les effets et les causes. »[6] La philosophie n'a donc aucune fin à nous enseigner, puisque notre fin nous est imposée par la nature ; c'est pourquoi Volney reprend d'ensemble, dans les *Ruines* (1791), toute l'argumentation de son siècle contre les religions, dont chacune prétend nous imposer une fin ; il fait voir en elles avant tout, suivant la tradition de Fontenelle qui passera à Auguste Comte, une fausse physique, où les forces physiques, divinisées, donnent lieu au culte astrologique, dont tous les autres sont dérivés. C'est « l'esprit de certitude » des religions, esprit hostile au progrès, qu'il attaque surtout. « Mon livre, écrit-il au Dr Priestley, respire en général un esprit de doute et d'incertitude qui me paraît le plus convenable à la faiblesse de l'entendement humain, et le plus propre à son perfectionnement..., tandis que l'esprit de certitude et de croyance fixe, bornant nos progrès à une première opinion reçue, nous enchaîne au hasard, et pourtant sans retour au joug de l'erreur et du mensonge. »[7]

BIBLIOGRAPHIE

I. – G. WEULERSSE, *Le Mouvement physiocratique*, 2 vol., Paris, 1910 ; *La Physiocratie à la fin du règne de Louis XV*, Paris, 1959.
François Quesnay et la physiocratie, Paris, 1958 (publication du bicentenaire).

6. *Les Ruines*, chap. XIII : L'humanité s'améliorerait-elle ?
7. *Œuvres choisies*, 1833, p. 576.

M. CHEVALIER, *Étude sur Adam Smith et sur la fondation de la science économique*, Paris, 1874.

P.-M. SCHUHL, Malebranche et Quesnay, *Revue philosophique*, 1938, p. 313 ; *Études platoniciennes*, 1960, p. 172.

E. JAMES, *Histoire des théories économiques*, Paris, 1950 ; *Histoire sommaire de la pensée économique*, 2[e] éd., Paris, 1959.

II. – G. SCHELLE, *Turgot, œuvres et documents avec biographie et notes*, Paris, 1913.

CONDORCET, *Œuvres complètes*, 21 vol., Paris, 1804 ; *Œuvres*, éd. O'CONNOR et ARAGO, 12 vol., Paris, 1847-1849 ; *Choix de textes et notice*, par J.-B. SÉVERAC, Paris, 1912.

L. CAHEN, *Condorcet et la Révolution française*, Paris, 1904.

F. ALENGRY, *Condorcet, guide de la Révolution française... et précurseur de la science sociale.*

J. S. SCHAPIRO, *Condorcet and the Rise of Liberalism*, New York, 1934.

G.-G. GRANGER, *La Mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Paris, 1956.

J. GAULMIER, *L'Idéologue Volney*, Beyrouth, 1951.

M. DAUMAS, *Lavoisier théoricien et expérimentateur*, Paris, 1955.

M. FOUCAULT, *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961.

Chapitre XV
Troisième période (1775-1800) *(suite)* : Kant et la philosophie critique

I. – Vie et œuvres

La production littéraire de Kant s'étend sur un espace de cinquante années (1749-1799). Né à Kœnigsberg en 1724, d'une famille très modeste, il fut, en 1732, élève au Collège Frédéric alors dirigé par Albert Schultz, un partisan de la secte piétiste fondée à Francfort en 1670 par le pasteur alsacien Spener (1635-1705), qui prêchait la régénération intérieure par la méditation personnelle de l'Écriture. En 1740, il entre à l'Université, où il reçoit l'enseignement de Martin Knutzen, à la fois piétiste et disciple de Wolff. Entre 1746 et 1755, il est précepteur. En 1755 il obtint, à l'Université, la promotion avec une *Dissertation sur le feu*, et la même année l'habilitation avec deux thèses sur le *Nouvel éclaircissement sur les premiers principes de la connaissance métaphysique* et *De l'usage en philosophie de la métaphysique jointe à la physique, ou Monadologie physique.* Il devint professeur ordinaire en 1770 avec sa thèse *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii.* Il passa toute sa carrière à l'Université de Kœnigsberg, et il n'abandonna l'enseignement qu'en 1796 ; il mourut en 1804.

Dès 1770 il avait déjà écrit de nombreux opuscules, de physique : *Pensées sur la véritable évaluation des forces vives*, 1747 ; *Conception nouvelle du mouvement et du repos*, 1758 ; de géographie : *Sur les altérations du mouvement de rotation de la terre*, 1754 ; *Si la terre vieillit*, 1754 ; *Sur les tremblements de terre et sur les vents*, 1756 et 1757 ; d'astronomie : *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel*, 1755 ; enfin, de philosophie : *Considérations sur*

l'optimisme, 1759 ; *La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques*, 1762 ; *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, 1763 ; *Essai pour introduire en philosophie le concept de quantité négative*, 1763 ; *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 1764 ; *Sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, 1764 ; *Les rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique*, 1766.

Il avait donc derrière lui des travaux considérables lorsqu'il publia en 1781 sa *Critique de la raison pure* (2e édit., 1787). Il avait pu lire, dès 1755, les *Essais philosophiques* de Hume, qui venaient d'être traduits en allemand, et il y trouva la première impulsion à ses recherches critiques. Il publie, en 1783, les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, où il change seulement le mode d'exposition des idées. En 1788 paraît la seconde critique, la *Critique de la raison pratique* ; en 1790 la troisième, la *Critique de la faculté de juger*.

Outre les trois critiques, il publie un grand nombre d'œuvres qui s'y rattachent en général étroitement. En dehors de ses travaux de géographie ou d'histoire générale : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, 1784 ; Compte rendu des *Idées* de Herder, 1785 ; *Définition du concept de race humaine*, 1785 ; *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité*, 1786, il y a ceux qui se rattachent à la *Critique de la raison pure : Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, 1786 ; *Sur l'insuccès de toutes les tentatives des philosophes en matière de théodicée*, 1791 ; puis ceux qui se rattachent à la morale : *Fondement de la métaphysique des mœurs*, 1785 ; *Sur le principe du droit naturel de Hufeland*, 1786 ; *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793 ; *Sur la paix perpétuelle*, 1795 ; *Métaphysique des mœurs*, comprenant les *Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit*, et les *Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, 1797 ; le *Conflit des facultés*, 1798, enfin un opuscule *Sur l'usage des principes téléologiques dans la philosophie*.

Il faut y ajouter les publications posthumes de cours ou de brouillons.

II. – Période précritique

Depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, il n'est guère de pensée philosophique qui n'ait eu pour point de départ,

directement ou indirectement, la méditation de la doctrine kantienne : on a donc souvent tendance à considérer la critique non pas comme un épisode momentané de l'histoire des idées, mais comme une découverte définitive, qui trace une démarcation profonde entre le passé et l'avenir ; en indiquant les conditions permanentes auxquelles doit se plier toute connaissance pour être effective, Kant aurait écrit, suivant le titre d'un de ses livres, les préliminaires de toute métaphysique future, et limité, avec une précision rigoureuse, le champ du possible pour l'esprit humain. Pourtant les résultats de la critique sont loin d'être universellement acceptés ; dès la fin du XIXe siècle se dessine un mouvement de réaction très vif contre eux ; la perspective où on l'aperçoit dans le passé change donc du tout au tout. Pour l'apprécier historiquement nous devons nous efforcer de faire abstraction de l'emploi qu'on en a fait plus tard et des conflits qu'elle a suscités.

La genèse de la doctrine critique date de la décade 1770-1780. Dans la période de vingt années qui a précédé cette élaboration, Kant a écrit un assez grand nombre de traités sur des sujets de physique ou de philosophie : on le voit nettement s'y détacher de la pensée de Leibniz et de Wolff pour aller dans le sens du courant d'idées familier à son époque, cette sorte d'empirisme rationaliste, issu de la méditation sur l'œuvre de Newton, et si défiant de l'*a priori*. En philosophie de la nature, dans *Von der wahren Schätzung von der lebendigen Kräften* (1749), il attribuait à chaque corps une force active indépendante de l'extension : puis il arrive, en 1756, dans sa *Monadologia physica*, à un dynamisme intermédiaire entre celui de Leibniz et de Newton et qui a beaucoup d'affinité avec celui que soutenait Boscovich à la même époque ; la monade représentative de Leibniz devient un centre de force attractive et répulsive qui remplit ainsi un espace fini non à cause de la pluralité de ses parties, mais grâce à ses rapports aux autres monades ; comme Newton, Kant admet un espace absolu dans lequel se rangent ces monades qui exercent les unes sur les autres une influence physique, question qu'il résout dans le même sens dans son *Premier fondement de la différence des régions de l'espace* (1768). Ce dynamisme, qui ne donne la réalité substantielle qu'à la force, reste un trait permanent de la pensée de Kant qui l'intégrera à sa doctrine critique.

Ses traités philosophiques contiennent une discussion des conceptions fondamentales du rationalisme wolffien : la *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) met en lumière les difficultés de la notion de contingence dans la doctrine de Leibniz ; on se rappelle le rôle que jouait dans cette notion la nécessité hypothétique ; or, Kant voit un « non-sens » dans la distinction entre la nécessité absolue et la nécessité hypothétique : il ne peut y avoir deux sortes de déterminisme ; il faudra donc faire de la liberté un aspect du déterminisme, ce qui est un autre non-sens.

La seule base possible pour la démonstration de l'existence de Dieu (1763) conteste, dans son principe, la preuve ontologique ; celle-ci conçoit, en effet, l'existence comme un enrichissement de l'essence, comme un accomplissement de la possibilité *(complementum possibilitatis)* ; l'être parfait, qui a par définition l'essence la plus riche, doit donc exister : argument qui prouverait trop, puisqu'il prouverait l'existence de tout être parfait en son genre, par exemple d'un monde parfait ; mais en réalité, il ne prouve rien, parce qu'il repose sur une fausse idée de l'existence ; il est faux que l'existence, quand elle est dite d'une chose, enrichisse en rien le concept de cette chose ; le contenu du concept reste le même après comme avant ; l'existence ne peut donc jamais être prouvée analytiquement dans un concept pensé comme possible. Kant frappe ici le rationalisme au point sensible : impossibilité de démontrer rationnellement une existence. La nouvelle preuve qu'il admet ne descend pas du possible ou essence comme principe à l'existence de Dieu comme conséquence, mais remonte du possible comme conséquence, à l'existence de Dieu comme principe ; car le possible ne peut être pensé comme tel que relativement à un être existant, nécessaire (puisque, sans lui, le possible deviendrait impossible), simple, immuable, éternel.

C'est la même difficulté qui est visée dans l'*Essai sur l'introduction du concept de quantité négative en philosophie.* On sait l'effort de Wolff pour réduire le principe de raison suffisante au principe de contradiction, donc les vérités de fait aux vérités de raison ; cette réduction repose, selon Kant, sur une confusion ; il y a, en effet, deux sortes d'opposition : l'opposition logique qui est entre un terme et la négation de ce terme ; l'opposition réelle qui est entre deux termes également positifs, comme deux forces qui s'équilibrent, deux poids qui, sur

les plateaux d'une balance, maintiennent le fléau vertical, en un mot deux termes dont l'un annule l'effet de l'autre. Or, les rationalistes, confondant ces deux espèces d'opposition, croient à tort que l'assertion d'un fait implique ou exclut logiquement l'assertion d'un autre fait ; logiquement, l'on peut, si l'on pose l'affirmation, en conclure la négation de la négation ; mais, si deux termes sont positifs, « comment, parce que quelque chose existe, puis-je comprendre que quelque autre chose vienne à l'existence ou cesse d'être ? ». Or, c'est ce qui arrive quand on emploie des mots comme cause et effet, force et action, qui paraissent supposer qu'un fait est renfermé dans un autre.

Plus nets encore sont les *Songes d'un visionnaire expliqués par les songes de la métaphysique* (1766). Le visionnaire est le Suédois Swedenborg, qui prétendait avoir développé en lui le sens intime, commun à tous les hommes mais ignoré d'eux, qui met en relation directe avec le monde des esprits. Kant démontre que le métaphysicien qui, lui aussi, parle de réalités spirituelles, ou bien doit en avoir une expérience directe, ou, sinon, se contenter d'en énoncer des prédicats négatifs, et avouer qu'il n'en sait rien ; mais, dans le premier cas, il ne se distingue pas de tous les fantasques et visionnaires qu'il affecte pourtant de mépriser ; dans le second cas, la métaphysique devient ce qu'elle doit être, la science des bornes de l'esprit humain. Le rationalisme est donc visionnaire ou critique : cette alternative suppose évidemment que toute connaissance est fondée sur l'expérience ; tout ce que nous pouvons dire sur les causes, les forces, les actions doit être tiré de l'expérience ; or, nous n'avons aucune expérience d'une action spirituelle, par exemple de la manière dont ma volonté meut mon bras ou de ce que serait la pensée indépendamment du corps.

Kant rassure d'ailleurs ceux qui lient notre destinée morale aux affirmations de la métaphysique spiritualiste ; cette page, de vingt ans antérieure à la *Critique de la raison pratique*, mérite d'être citée : « On prétend d'ordinaire qu'une théorie rationnelle de la spiritualité de l'âme est nécessaire pour se convaincre de son existence après la mort, et que celle-ci est nécessaire pour fonder une vie vertueuse. [...] Quoi ! est-il bien d'être vertueux, seulement parce qu'il y a un autre monde, ou les actions ne seraient-elles pas plutôt récompensées parce

qu'elles sont en soi bonnes et vertueuses ? [...] Il paraît plus conforme à la nature humaine et à la pureté des mœurs de fonder l'attente du monde à venir sur les sentiments d'une âme vertueuse, que de fonder sa vertu sur l'espoir d'un autre monde. Telle est la foi *morale*, dont la simplicité peut se dispenser de la subtilité du raisonnement et qui, seule, convient à l'homme en son état actuel, en le conduisant sans détour à sa vraie fin. » On entend ici un écho de la méditation de Rousseau comme, précédemment, de celle de Hume : ces deux penseurs ont, l'un et l'autre, éloigné Kant du rationalisme de Wolff.

Dans l'*Essai sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1764), Kant, évidemment contre les wolffiens, avait insisté sur le danger qu'il y a à suivre la méthode des mathématiques en philosophie ; tandis que le mathématicien part de définitions simples et qu'il sait complètes, puisqu'il en est l'auteur, la philosophie doit partir de données de l'expérience, qui souvent sont vagues et confuses ; que l'on compare un concept défini, comme celui d'un trillion, au concept philosophique, si mal défini, de la liberté ; les mathématiques peuvent donc suivre une méthode synthétique et constructive, appuyée sur de solides points de départ ; l'analyse philosophique ne saurait arriver à des concepts qui permettraient une construction de ce genre.

Jusqu'ici il semble que Kant oppose au rationalisme de Wolff l'empirisme régnant ; c'est la période précritique qui n'est pas du tout, comme on dit souvent, rationaliste, mais empiriste. Ce détachement de Leibniz et de Wolff vers cette époque est, chez les philosophes allemands, très général : Creuz (*Versuch über die Seele*, Francfort, 1754), qui est d'ailleurs incliné à des vues mystiques sur le règne des esprits, dénonce l'illusionnisme universel qui découle de la théorie de Leibniz : « Selon lui, tout ce que nous pensons, tout ce que nous représentons, quand un corps est présent à notre conscience, ce n'est que phénomène, illusion, fantasmagorie, et bref, la nature nous paraît être une trompeuse Circé. » On voit d'autre part se disloquer l'édifice leibnizien, se rompre l'équilibre, si soigneusement établi, entre la religion et la morale ; Eberhard (*Neue Apologie des Sokrates*, 1772) soutient que la morale est indépendante des croyances chrétiennes. D'autres reviennent, par-delà Leibniz, à Spinoza, comme Edelmann

(*Göttlichkeit der Vernunft,* 1741), ou à Malebranche, comme Ploucquet, qui soutient l'occasionnalisme. Le célèbre Mendelssohn, d'autre part, n'admet plus la parenté que les wolffiens voyaient entre la métaphysique qui s'occupe de réalités, et les mathématiques qui traitent de concepts possibles, dont il est interdit de conclure une réalité (*Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften,* 1764). Lossius (*Physische Ursachen des Wahren,* 1775) est un empiriste décidé, qui trouve que « la théorie de la raison est une pièce de la théorie de l'âme et se rapporte à elle comme la métaphysique à la physique expérimentale. [...] La théorie de l'origine des concepts devrait être considérée comme plus utile que les théories logiques ». Tetens enfin, qui a d'ailleurs peut-être subi, dans ses *Philosophische Versuche über die menschliche Natur* (1777) l'influence de la Dissertation que Kant écrivit en 1770, abandonne l'empirisme associationniste ; mais ce n'est pas du tout pour revenir à Leibniz ; il attribue en effet la connaissance à une synthèse des impressions passives, synthèse qui est « une activité spontanée de l'entendement » ; les idées qui en dépendent « sont antérieures à l'expérience ; nous ne les apprenons pas par abstraction, et il ne dépend pas d'un exercice répété que ces liaisons s'affaiblissent ».

III. – La *Dissertation de 1770*

Jusqu'ici Kant a donc seulement pris part au mouvement général de son époque. Les choses vont changer de face en 1770 dans la dissertation latine *Sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible.* Peut-être la lecture des *Nouveaux Essais,* parus en 1765, est-elle pour quelque chose dans le retour au rationalisme que l'on constate alors ; sans doute il est non moins hostile à Wolff qu'auparavant ; mais le plan de la discussion change ; l'idée fondamentale de la *Dissertation,* c'est que la notion intellectuelle pure n'est pas plus réductible à l'impression passive du sens, comme le veulent les empiristes, que la sensation n'est réductible à une notion confuse, comme le disent Leibniz et Wolff ; c'est à cette dernière réduction surtout que Kant attribue la décadence de la philosophie : « Je crains, écrit-il, que, par cette distinction entre les choses sensibles et les choses intellectuelles (comme

entre le confus et le distinct), distinction qui, pour lui, n'est que logique, Wolff ait peut-être aboli, au grand dommage de la philosophie, la plus noble des parties de la philosophie antique, celle qui discutait du caractère des phénomènes et des noumènes, et qu'il ait détourné les esprits de cette recherche vers les minuties logiques. »

Ce sont les principes mêmes de la monadologie leibnizienne qui sont en question : Leibniz y était parti de cet axiome intellectuel que le composé suppose le simple et que l'univers est fait de la synthèse des simples. Or, cet axiome est inapplicable lorsqu'il s'agit de la réalité sensible et que l'on veut effectuer *in concreto* les opérations qu'il implique ; jamais nous n'aboutissons au simple à cause de la division à l'infini, qui n'est achevée en aucun temps ; jamais nous n'achevons la synthèse à cause du déroulement toujours inachevé de l'univers dans le temps. Mais comment ne pas voir ici une contradiction, puisque l'axiome paraît bien avoir une valeur absolue ?

Si nous considérons les notions intellectuelles qui entrent en jeu dans l'axiome, celles de tout, de simple, de composé, comme aussi les notions que Leibniz utilise dans sa *Monadologie*, celles de possibilité, d'existence, de nécessité, de substance, de cause, nous verrons « qu'elles n'entrent jamais, à titre de parties, dans aucune représentation sensible, et qu'elles n'ont pu en être tirées ». Leibniz a eu le tort de traiter des choses sensibles comme si elles étaient intelligibles ; s'il en est ainsi, la difficulté qu'on rencontre touche non pas au concept intellectuel de tout, mais aux conditions de l'intuition sensible. Par la sensibilité, en effet, nous sommes seulement affectés par la présence d'un objet, si bien que la sensation n'atteint les choses que comme elles apparaissent, comme phénomènes ; l'entendement saisit au contraire les choses telles qu'elles sont. Cette distinction entre l'affection passive du sens et le concept de l'entendement restera capitale chez Kant : elle introduit dans nos facultés une coupure toute différente de celles que l'on connaissait jusqu'alors ; on rapportait aux sens le particulier, le contingent, l'obscur, la vérité de fait, et à l'intelligence, l'universel, le nécessaire, le distinct, la vérité de raison. Mais rien n'empêche, si la sensation est une affection, qu'il n'y ait dans la sensibilité un élément universel, nécessaire et distinct ; car notre capacité d'être affecté a une

structure déterminée, et cette structure est comme une forme ou une loi interne de l'esprit selon laquelle il coordonne ses impressions : tels sont le temps et l'espace qui sont non pas, comme l'a cru Leibniz, un ordre des choses successives et coexistantes, mais des formes *a priori* de la sensibilité, des manières d'être affecté. Il y a donc des sciences qui portent sur les choses sensibles, et qui pourtant sont universelles, telles que la géométrie, science de l'espace.

L'économie des pensées, dans la *Dissertation* est, en somme, assez différente de ce qu'elle sera dans la *Critique de la raison pure.* La dissertation a découvert les principes de l'esthétique transcendantale, c'est-à-dire la distinction de la sensibilité et de l'entendement, et les formes *a priori* de la sensibilité ; mais il faut remarquer que cette distinction résulte ici de l'impossibilité d'appliquer des concepts intellectuels aux choses sensibles, et de la contradiction qui en naîtrait si ces choses n'étaient essentiellement différentes des objets de l'intelligence. La pensée critique de Kant, à ses débuts, naît donc dans l'atmosphère de ce qu'on appellera plus tard l'antinomie, c'est-à-dire l'énigme d'un monde qui devrait être un tout et qui ne peut l'être.

Mais une distinction aussi tranchée soulevait des difficultés nouvelles, dont nous voyons Kant préoccupé dans ses *Lettres à Marcus Herz,* le seul document qui nous renseigne sur sa pensée pendant les dix années de réflexion qui ont précédé la *Critique.* En effet, si l'on comprend comment la représentation sensible a un objet qui lui correspond, puisqu'elle consiste dans une affection de l'âme par un objet, il est beaucoup plus difficile de saisir comment une notion de l'entendement peut avoir un objet. Comment puis-je affirmer l'existence réelle de substances, de causes, en général d'objets répondant aux concepts de l'entendement ? Car ces objets ne sont pas, comme dans le cas des sens, causes des représentations ; notre entendement n'est pas non plus un *intellectus archetypus,* comme l'entendement divin, qui produit ses objets. Comment se fait-il que ces notions qui apparaissent comme des produits de mon esprit dans son isolement *(sich isolierenden)* donnent des lois aux objets ? Car « dire seulement qu'un être supérieur a sagement implanté en nous de tels concepts et de tels principes, c'est subvertir la philosophie » [1].

1. Lettre du 20 février 1772.

IV. – Le point de vue critique

Comment un objet peut-il répondre à un concept de l'entendement ? Telle est la question qui a donné naissance à la révolution critique. Car il y a, en fait, des sciences ou des disciplines philosophiques qui procèdent en se servant de concepts de l'entendement, en dehors de toute expérience et de toute impression sensible, et qui prétendent connaître leur objet *a priori*. Telles sont les mathématiques, la métaphysique, la morale, et même, selon certains, l'esthétique, qui donne les lois du goût. Toutes ces disciplines posent à l'esprit le même problème ; et dès 1771, Kant a si bien saisi leur bien que, dans l'ouvrage qu'il prépare alors sous le titre *Limites de la sensibilité et de la raison*, il devait traiter de la métaphysique, de la théorie du goût et de la morale. Il est vrai que, d'après les conceptions régnantes, le caractère *a priori* de ces sciences s'expliquerait facilement : ces sciences, en tant qu'elles sont pures et non empiriques, consisteraient, en effet, uniquement dans l'analyse des concepts donnés, sans autre principe que celui de contradiction ; la mathématique est une promotion de la logique, aussi bien pour Hume que pour Leibniz ; quant à la métaphysique et à la morale, elles imitent en tout, selon l'école de Wolff, la méthode des mathématiques ; ou bien, selon Hume, elles n'y sont pas réductibles, mais alors elles perdent entièrement tout caractère *a priori*, et le scepticisme est la seule issue.

Or, la solution leibnizienne n'est qu'apparente, car par l'analyse d'un concept on peut expliciter les connaissances déjà possédées, mais non pas acquérir de connaissances nouvelles, comme prétendent le faire mathématicien ou métaphysicien ; dire ce que contient le concept, ce n'est pas donner au concept un objet. Cette solution prépare d'ailleurs le scepticisme de Hume ; Hume a en effet prouvé, d'une manière irréfutable, selon Kant, que le principe : tout ce qui arrive a une cause, n'était pas analytiquement démontrable ; il n'y a donc pas d'autre ressource que de le dériver de l'expérience et d'attribuer sa nécessité (ce qui est, en réalité, la nier) à une habitude subjective. Toute proposition *a priori* est analytique (c'est-à-dire que l'attribut est renfermé implicitement dans le

sujet) ; toute proposition synthétique (c'est-à-dire celle où l'attribut ne fait pas partie du sujet, comme : l'or fond à 1 100 degrés) est *a posteriori* ou fondée sur l'expérience, telle est, en langage kantien, la thèse de Leibniz, qui, au fond, revient à refuser tout objet à l'entendement et par conséquent à nier le problème critique.

Ce problème ne se pose que s'il y a des propositions synthétiques *a priori*, c'est-à-dire des propositions qui étendent notre connaissance, sans pourtant s'appuyer sur l'expérience ; or, telles sont les propositions des mathématiques, de la partie pure de la physique, de la métaphysique ; une proposition telle que 7 + 5 = 12, suppose l'acte synthétique par lequel nous construisons le nombre 12 avec les unités comprises dans les nombres 7 et 5 ; un axiome tel que : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, est bien une synthèse, puisque la notion de quantité (le plus court chemin) n'est point comprise analytiquement dans l'impression purement qualitative de la rectitude d'une ligne. Le principe de causalité (c'est la thèse de Hume qui, du propre aveu de Kant, lui a donné l'éveil) est une synthèse. Enfin, il est évident que la métaphysique prétend, en dehors de toute expérience, étendre nos connaissances sur l'âme, sur le monde et sur Dieu, et que la morale nous prescrit des lois qui ne sont pas fondées sur la simple analyse de la nature humaine. Or, toutes ces synthèses sont *a priori*, puisqu'elles sont universelles et nécessaires, tandis que l'expérience ne nous donne rien que du particulier et du contingent. La raison (c'est-à-dire, ici, la faculté des connaissances *a priori*) a donc non pas seulement un usage logique, réglé par le principe de contradiction, mais un usage réel.

Qu'est-ce qui fait la légitimité de cet usage, c'est-à-dire comment des propositions synthétiques *a priori* sont-elles possibles ? C'est là l'objet de la *Critique de la raison pure*, où les diverses synthèses *a priori*, en mathématiques, en physique pure, en métaphysique comparaissent en quelque sorte devant la raison, pour que leurs titres soient vérifiés.

V. – La *Critique de la raison pure* : l'esthétique

Il ne paraît pas douteux que Kant a pris pour type de la connaissance l'aspect de la connaissance qu'avait rendu fami-

lier la physique de Newton : d'une part une série d'expériences éparses, acquises indépendamment l'une de l'autre ; d'autre part un concept ou une loi que découvre l'esprit et qui crée la liaison ou l'unité entre ces expériences ; d'une part donc des matériaux passivement accumulés, d'autre part une intelligence active qui lie entre elles ces expériences pour les penser.

Supposons que l'on veuille décrire l'allure générale et fixer les cadres de ce procédé de connaissance : supposons que l'on prenne, dans leur abstraction pure, la donnée passive s'éparpillant en pure diversité, l'entendement actif et la synthèse du divers par cet entendement, l'on sera bien près d'avoir les éléments essentiels de l'Esthétique transcendantale et de l'Analytique transcendantale, c'est-à-dire des deux premières parties de la *Critique de la raison pure*. Kant a essayé de justifier, de montrer comme l'essence même de la connaissance, de porter à l'absolu cet aspect de la connaissance qui avait connu, dès la fin du XVIIe siècle, de tels succès.

De là le caractère transcendantal et non psychologique de sa recherche ; transcendantal, c'est-à-dire que les facultés sont considérées non en elles-mêmes, mais dans les connaissances *a priori* qu'elles rendent possibles. La sensibilité n'est point la connaissance des choses sensibles, pas plus que l'entendement n'est la connaissance intellectuelle des idées ; la sensibilité est la faculté qui donne le divers, sans liaison, éparpillé dans l'espace et dans le temps, et l'entendement est la faculté qui lie et qui synthétise ce divers. Entendement et sensibilité n'ont pas chacun leur objet propre, placé à des plans distincts : ils concourent, chacun pour leur part, à la connaissance de l'objet.

D'où la division de l'ouvrage en Esthétique transcendantale et Analytique transcendantale, l'une étudiant ce qu'il y a d'*a priori* et d'universel dans la diversité du donné, l'autre étudiant, sous sa forme la plus abstraite et la plus pure, l'opération de l'entendement qui l'unifie.

Pour concevoir l'objet de l'Esthétique transcendantale, essayons de nous représenter, en le vidant de toute qualité sensible qui le particularise, l'éparpillement du divers donné à la sensibilité ; il restera alors les formes selon lesquelles ce divers est éparpillé, à savoir l'espace et le temps, l'espace, forme du sens externe, selon lequel le divers se juxtapose, le

temps, forme du sens intime, selon lequel le divers se succède : entendons le temps et l'espace purs, c'est-à-dire non seulement privés de tout contenu que la matière de la sensibilité leur donnera, mais surtout privés de toute unité, qui ne peut leur être conférée que par l'entendement ; ainsi, concevoir une grandeur dans l'espace, ce n'est plus concevoir l'espace pur, puisque cette grandeur ne peut être saisie que grâce à une opération synthétique de l'entendement, unifiant d'une certaine manière le divers de l'espace. Mis à part de la matière et de l'unification de l'entendement, espace et temps nous apparaîtront comme les formes *a priori* de la sensibilité, qui sont les conditions nécessaires de toute intuition sensible.

Ce divers n'a, pris en lui-même et abstraitement, aucune tendance interne à l'unification. Le temps kantien, pur divers, est tout autre que le temps platonicien, cette image de l'éternité, cette diversité ordonnée selon les mouvements des planètes ; l'espace kantien est tout autre chose que cette espèce de réseau où, selon Aristote, les choses ont leur place marquée ; c'est le divers complètement homogène de la géométrie et de la mécanique. C'est proprement cet éparpillement rigoureux, dont on voit la place nécessaire dans la pensée kantienne, que Kant a désigné sous le nom d'idéalité du temps et de l'espace. Idéalité, c'est-à-dire irréalité, si l'on entend par réalité une chose existant en soi ; car une chose existant en soi a nécessairement son unité en soi, indépendamment de l'opération de l'entendement : si l'espace et le temps sont pure diversité, ils deviennent des phénomènes. Cette théorie de l'idéalité de l'espace vient se souder, d'une manière quelque peu artificielle, à la thèse, si souvent développée par les sceptiques, que nous ne connaissons des choses que les impressions qu'elles produisent en notre âme, c'est-à-dire les choses non telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais telles qu'elles nous apparaissent. Au total, le divers de la sensibilité, que l'entendement aura à unifier pour créer une connaissance, contient, à titre de matière empirique, les impressions sensibles et, à titre de condition transcendantale, les formes pures de l'espace et du temps : le phénoménisme ou idéalisme de Kant consiste dans l'affirmation que l'entendement n'agit, dans son œuvre unificatrice, que sur le divers de l'intuition sensible, c'est-à-dire sur des phénomènes ; nous voyons comment le phénoménisme (et avec lui le caractère purement

intuitif, non conceptuel, du temps et de l'espace) est, dans sa théorie de la connaissance, une pièce indispensable sans laquelle disparaîtrait le rôle unificateur et actif de l'entendement, et nous voyons aussi que ce phénoménisme est fondé uniquement sur l'esthétique transcendantale et non, comme on le dit parfois par erreur, sur l'analytique.

VI. – La *Critique de la raison pure (suite)* : l'analytique

L'Analytique transcendantale étudie la formation de l'objet de la connaissance par le pouvoir unificateur de l'entendement : le centre en est donc la Déduction transcendantale des concepts de l'entendement où Kant prouve qu'un objet d'expérience ne peut exister pour nous, s'il n'y a une synthèse *a priori* du divers de la sensibilité par l'entendement. Le reste n'en est que la préparation ou la conséquence et risque parfois de cacher l'essentiel sous des développements enchevêtrés.

D'abord la préparation : l'entendement est la faculté des concepts ; nous savons que le concept réunit et unifie des intuitions ; représentons-nous cette fonction de liaison le plus abstraitement possible, indépendante de toute la matière empirique à laquelle elle peut s'appliquer, nous aurons le concept *a priori* de l'entendement, condition universelle et nécessaire de l'opération de liaison. Mais il y a ici une difficulté particulière qui rend nécessaires les préliminaires dont nous parlons maintenant : c'est qu'il y a plusieurs concepts *a priori* ou catégories ; l'entendement ne lie pas en général ; il lie selon tel ou tel concept *a priori* ; par exemple, détermine-t-il la grandeur d'une ligne, il lie le divers de l'espace selon le concept d'une quantité ; détermine-t-il l'intensité de la chaleur, il relie les données de la sensibilité sous le concept de la qualité ; saisit-il la succession nécessaire des phénomènes, c'est le concept de causalité qu'il emploie. En chacun de ces cas il lie, mais ce sont des liaisons de nature diverse. Or, la déduction transcendantale montre bien la nécessité de l'unité synthétique en général, mais elle n'a pas du tout à découvrir, selon Kant, les concepts selon lesquels la liaison se fait. D'autre part, il estime qu'on ne saurait, comme Aristote, abandonner au pur empirisme la découverte des catégories : reste donc à

trouver un fil conducteur qui en permette *a priori* une complète énumération. Ce fil conducteur, Kant pense l'avoir trouvé grâce à la remarque suivante : les jugements étudiés par les logiciens ont une forme logique qui permet de les classer en quatre groupes de trois – jugements de quantité (universels, particuliers, singuliers), de qualité (affirmatifs, négatifs, indéfinis), de relation (catégoriques, hypothétiques, disjonctifs), de modalité (problématiques, assertoriques, apodictiques) ; ce tableau montre l'ensemble des fonctions de l'entendement dans son usage logique, chacune de ces fonctions donnant l'unité aux représentations qui entrent dans le jugement ; si nous imaginons la même fonction d'unification s'appliquant au divers de l'intuition, nous obtiendrons autant de concepts universels d'objets ou catégories, les catégories de quantité (unité, pluralité, totalité), de qualité (réalité, négation, limitation), de relation (substance et accident, cause et effet, liaison réciproque), de modalité (possibilité, existence, nécessité).

Quelle que soit la valeur de ce classement des catégories (on a fait souvent remarquer le caractère artificiel de la table des jugements et surtout de leur correspondance aux catégories), la partie centrale de l'Analytique, la déduction, en est indépendante, et on pourrait modifier ou supprimer celle-là sans changer un mot à celle-ci. De cette Déduction, Kant a donné deux rédactions, entièrement différentes, dans la première et dans la seconde édition (1781 et 1788).

L'expérience est un tout *(ein Ganzes)* ; et où il y a des représentations isolées, il n'y a pas d'expérience ; or la sensibilité ne donne que du divers éparpillé ; donc il faut, pour qu'il y ait expérience, qu'une activité spontanée lie ce divers, et si nous considérons le divers *a priori* de la sensibilité (espace et temps), la spontanéité de l'entendement s'appliquant (suivant les catégories) à ce divers *a priori* nous donnera *a priori* les conditions de toute expérience : telle est l'idée centrale de la déduction.

Dans la première édition, Kant n'a cru pouvoir expliquer sa pensée que par une sorte de parallélisme entre les conditions ou phases psychologiques de la connaissance des objets et ses conditions transcendantales. Pour connaître un tout dont les parties se succèdent dans le temps, il faut appréhender d'ensemble toutes ses parties successives (synthèse de

l'appréhension) ; tout objet est composé pour nous de parties actuellement données et de parties non données qui leur ont été liées dans l'expérience passée ; pour le connaître, il faut donc que l'imagination passe du donné au non donné et reproduise celui-ci (synthèse reproductrice de l'imagination) ; ces divers éléments ne forment pas pourtant encore un objet unique, à moins d'être saisis sous un seul et même concept : de l'or, une maison, etc. (synthèse de la récognition dans le concept). Supposons maintenant que, au lieu de considérer la matière des représentations sensibles, nous envisagions seulement le divers *a priori* du temps qui en est la condition nécessaire : nous aurons, vis-à-vis du divers du temps, autant de synthèses transcendantales, qui seront la condition des synthèses empiriques que nous avons décrites – une synthèse transcendantale de l'appréhension qui lie les moments divers du temps ; une synthèse transcendantale de la reproduction de l'imagination, qui, à chaque instant du temps, reproduit les moments passés (comme, si je tire une ligne, cette ligne n'existe pour moi que si, à chaque point, je reproduis en imagination les portions que j'en ai déjà tirées) ; enfin une synthèse transcendantale de la récognition dans le concept, dont l'exposé, un peu confus, a dû amener Kant au remaniement de la seconde édition, qui en a gardé l'essentiel sous une forme bien plus claire, et même y a réduit, à vrai dire, toute la déduction.

Car, dans la seconde rédaction, Kant s'est entièrement débarrassé de cet échafaudage psychologique, qu'il avait jugé indispensable dans la première : l'exposé commence précisément où nous avons achevé celui de la première, sans pourtant qu'aucune préface soit jugée nécessaire, et il n'est plus question des diverses phases de la synthèse. Mais, pour bien le comprendre, une remarque préliminaire est indispensable : le but de Kant est de démontrer la nécessité de l'emploi des catégories comme principe de liaison du divers de la sensibilité pour fournir un objet d'expérience ; on pourrait considérer ce but comme atteint en montrant que, grâce à l'emploi des catégories, le divers de la sensibilité, en lui-même éparpillé et désordonné, qui n'est « rien qu'un jeu aveugle de représentations, moins qu'un songe », devient tel que nos affections se suivent selon un ordre universel et nécessaire, ordre qui constitue à proprement parler leur objectivité ; par exemple

le concept d'une cause est celui d'une synthèse nécessaire de ce qui suit avec ce qui précède. Or, ce n'est pas encore là la déduction, la catégorie n'est pas justifiée par le rôle qu'elle joue en fait : la déduction pose une question de droit, non une question de fait.

La catégorie ou concept *a priori* n'est pas, en effet, le point de départ le plus élevé de la connaissance : la catégorie est une liaison, et la liaison suppose, avant elle, l'unité ; « l'idée de cette unité ne peut donc naître de la liaison ; bien plus, c'est en s'ajoutant à la représentation du divers que l'unité rend possible le concept de liaison ». Avant que mes représentations soient liées, il faut d'abord qu'elles soient miennes : « Le *je pense* doit donc pouvoir accompagner toutes mes représentations ; autrement il y aurait en moi quelque chose de représenté qui ne serait pas pensé, autant dire, dont la représentation serait impossible ou du moins ne serait rien pour moi. » Le *je pense* est un acte de la spontanéité qui précède tous les actes de l'entendement, une aperception pure et originaire qui accompagne toutes les perceptions empiriques ; en lui, s'exprime l'unité de la conscience du moi à travers toutes les représentations, que l'on peut appeler unité transcendantale, en ce sens qu'elle rend possible toute connaissance. Mais il faut insister surtout sur ce point que l'unité du *je pense* à travers toutes nos représentations est une proposition analytique et même identique. La déduction consiste proprement à montrer que sur cette proposition identique est fondée la nécessité de la liaison synthétique *a priori* selon les catégories : l'unité de la conscience disparaît, à moins que le divers de l'intuition ne se lie en concepts d'objets ; supposez une simple succession d'affections, le *je pense* ne se reconnaîtra pas le même, à chacune des affections : il ne se reconnaîtra le même dans les représentations successives que si, dans cette succession, il y a liaison universelle et nécessaire, c'est-à-dire objective ; cette liaison est à son tour impossible si elle ne se fait selon les concepts *a priori* de l'entendement. Il n'y a donc pas d'unité de la conscience sans unité de son objet (ou plutôt, comme par essence l'objet est un) sans objet, ou, comme s'exprime Kant, « toutes les intuitions sensibles sont soumises aux catégories comme aux seules conditions sous lesquelles le divers de l'intuition peut s'unir en une conscience ». Dès que l'on pose dans l'esprit le divers de l'intuition, l'unité du

je pense entraîne, par une nécessité logique, la construction de la réalité objective. La nécessité des synthèses est ainsi déduite analytiquement, ce qui constitue une véritable démonstration.

La déduction transcendantale esquisse un de ces mouvements dialectiques si familiers à l'esprit allemand et que la méditation de la *Critique* a fait beaucoup pour réintroduire chez les métaphysiciens postérieurs : l'unité du moi se perdrait dans le divers de l'intuition, s'il n'opérait la synthèse de ce divers à l'aide des catégories. Il faut prendre d'ailleurs tous ces actes et opérations de l'entendement en un sens transcendantal, c'est-à-dire comme antérieurs à l'expérience dont ils sont la condition : le *Ich* qui affirme n'est pas le moi empirique connu par le sens intime à travers la forme du temps, mais le moi transcendantal, qui en est la condition stable et permanente, comme les actes purs de l'entendement n'ont pas lieu sur des objets donnés dans l'expérience, puisqu'ils sont les actes constitutifs des objets qui peuvent nous être donnés.

Après avoir montré pourquoi la spontanéité de l'entendement lie le divers de la sensibilité, il faut montrer comment se fait cette liaison, comment le divers de l'intuition se subsume sous le concept *a priori* : c'est le reste de l'Analytique, la théorie du jugement transcendantal (le jugement consistant en effet à saisir un objet d'intuition comme cas particulier d'un concept).

Kant rencontre ici une difficulté particulière qui achèvera de mettre en lumière le point de vue transcendantal. Dans la connaissance effective, pour savoir si un objet d'intuition est un cas particulier d'un concept, on recherche si les caractères du concept se retrouvent dans l'objet ; c'est ainsi par exemple que l'on constate que la pesanteur terrestre, les marées, le mouvement des astres sont des cas particuliers de l'attraction universelle. Mais Kant, portant à l'absolu, comme on l'a dit, ce type de connaissance, a isolé d'une part le concept pur, l'unité sans aucun contenu intuitif, d'autre part l'intuition pure, le divers éparpillé, qui n'a plus rien qui l'apparente au concept, rien qui appelle l'acte intellectuel : l'hétérogénéité de l'entendement et de la sensibilité rend donc, semble-t-il, impossible à résoudre un problème que la déduction transcendantale ordonne de résoudre. La solution de Kant est le schématisme transcendantal : on appelle *schème* la règle selon laquelle on peut construire les images correspondant à un

concept ; le schème de la circonférence sera la règle de construction de toutes les circonférences possibles ; le schème n'est ni le concept de l'entendement ni l'image de la sensibilité, mais l'intermédiaire entre les deux, le produit de l'imagination. Le problème ne peut donc être résolu que si, entre l'entendement pur et l'intuition pure, on découvre un schème également pur ou transcendantal.

Qu'est-ce donc que ce schème ? Le caractère le plus apparent de la réponse à cette question, c'est le rôle qu'y joue le temps : selon l'*Esthétique*, le temps est, comme l'espace, diversité pure *a priori*, forme du sens interne comme l'espace est forme du sens externe ; le temps a cependant sur l'espace une sorte de prééminence ; l'appréhension d'un objet dans l'espace, par exemple celle d'une maison, ne saurait avoir lieu que par synthèse successive des parties ; le temps devient alors la condition universelle d'appréhension des objets dans l'espace : c'est lui qui nous permet d'appréhender une grandeur spatiale en ajoutant une unité à une unité, et de donner ainsi un objet à la catégorie de quantité ; et cet exemple doit nous montrer ce qu'est le schème transcendantal : une règle dans l'appréhension successive du divers de l'intuition. Le nombre qui est l'addition successive d'un à un est ainsi le schème de la catégorie de quantité ; le temps rempli par la sensation est le schème de la réalité ; vide de sensation, il est le schème de la négation : la persistance du réel dans le temps est le schème de la substance ; la succession constante, celui de la causalité ; la simultanéité régulière, celui de l'action réciproque ; le schème des catégories de la modalité est, pour la possibilité, l'accord avec les conditions actuelles de ce qui remplit le temps (le réel excluant l'existence simultanée de son opposé), pour la réalité, l'existence d'un objet en un temps déterminé, pour la nécessité, l'existence en tous les temps.

Le schématisme fait concevoir la possibilité des objets de l'entendement pur dans l'intuition sensible. L'analytique des principes, qui vient ensuite, démontre la nécessité de ces objets comme conditions de toute expérience possible : Kant, suivant le fil des catégories, démontrera donc que nous ne pouvons avoir l'expérience d'objets que si nos intuitions sont des quantités extensives (axiomes de l'intuition), si le réel y a pour nous une quantité intensive (anticipations de la percep-

tion), si nous nous représentons une liaison nécessaire entre nos perceptions (analogies de l'expérience, où il est démontré que la substance persiste, que les changements s'opèrent selon la loi des causes et des effets, que toutes les substances sont en action réciproque), si enfin nous nous représentons les choses comme possibles, réelles ou nécessaires (postulats de la pensée empirique). Le principe de ces démonstrations est celui même de toute la *Critique* : il est impossible que nous connaissions une chose par la pure catégorie qui est la pensée vide d'un objet, il y faut l'intuition sensible.

Les principes expriment en somme ce que le *je pense* exige de l'intuition pour rester identique à lui-même. Voici, par exemple, l'essentiel de la démonstration de la deuxième analogie de l'expérience, concernant le principe de causalité : il y a en moi une succession subjective de phénomènes ; cette succession, étant subjective, est pleinement indéterminée et tout à fait arbitraire, sans aucun principe de liaison ; elle n'est pas pensable ; pour qu'elle soit pensable, il faut qu'on puisse la déduire d'une succession objective de phénomènes, c'est-à-dire d'une succession où chaque changement succède au changement précédent selon une règle, si bien que la position de chaque événement dans le temps est fixée d'une manière universelle et nécessaire.

Mais si toute l'*Analytique* consiste ainsi à démontrer ce qui est exigé de l'intuition sensible pour qu'il soit satisfait à l'unité du *je pense*, explique-t-elle cette infinie docilité de l'intuition à se plier aux exigences de l'entendement ? Kant admet qu'il pourrait n'en être pas ainsi : « Il se pourrait fort bien, écrit-il, que les phénomènes fussent de telle sorte que l'entendement ne les trouvât pas conformes aux conditions de son unité, et que tout fût dans le désordre, que, par exemple, dans la succession des phénomènes rien ne s'offrît qui rendît possible la règle de la synthèse et correspondît aux concepts de cause et d'effet, si bien que ce concept serait tout à fait vide, nul et sans signification. » Sans doute, Kant a cru écarter décidément le danger par la déduction transcendantale, en faisant reposer la nécessité des synthèses sur une proposition identique. Mais cette nécessité n'est au fond qu'hypothétique : un monde pensable sera un monde où l'intuition est soumise à la catégorie ; mais pourquoi doit-il y avoir un monde pensable ? Sans doute, on pourrait dire que l'intuition offre à la pensée un simple

divers éparpillé infiniment malléable, et c'est bien ce que veut dire Kant, lorsqu'il répète avec insistance que nous ne connaissons que des phénomènes et non des choses en soi, c'est-à-dire des choses qui ont une structure et une réalité, indépendamment de la manière dont l'esprit est affecté. Mais si nous considérons la dernière partie de l'Analytique, à savoir le schématisme et l'analytique des principes, nous y verrons que Kant est contraint, par les difficultés qu'il rencontre, d'accorder aux intuitions sensibles *a priori* cette structure que l'Esthétique, avec son pur éparpillement, paraît leur refuser : nous songeons ici au rôle singulier du temps ; dans le schématisme, il est lié à la pensée d'une manière plus intime que l'espace, et des caractères purement intuitifs, succession constante, simultanéité, servent de schème au concept qui, pourtant, ne les a nullement produits ; dans l'Analytique des principes, Kant établit une distinction entre les deux premiers groupes de principes, concernant la structure mathématique des choses, les caractères par où nous les pensons comme des grandeurs, et les deux derniers groupes qui nous font saisir dans les choses une liaison dynamique : les deux premiers groupes sont appelés principes constitutifs, parce qu'ils disent ce que sont les choses, les deux derniers, principes régulateurs, parce qu'ils nous disent selon quelles règles les choses arrivent à l'existence ou y restent. Or, cette distinction repose uniquement sur un caractère du temps, dont il est fait abstraction dans les principes constitutifs, tandis qu'il en est tenu compte dans les principes régulateurs : ce caractère, c'est l'irréversibilité du cours du temps ; dans les principes mathématiques, le temps n'intervient que dans l'appréhension successive de choses coexistantes, et c'est pourquoi il n'est pas tenu compte de l'irréversibilité du temps dans la détermination de ces choses mêmes ; dans les principes dynamiques ou régulateurs, le changement (ou permanence) dans le temps appartient aux choses elles-mêmes, et le fait d'être dans le temps leur impose un ordre de succession, complètement indépendant du fait d'être pensées. Kant ne peut donc maintenir jusqu'au bout le point de vue abstrait qui est le sien : trouver dans la pensée seule la structure des choses, dans l'intuition seule, les matériaux de cette structure, chose impossible car les matériaux eux-mêmes ont une structure.

Le *je pense* ne s'affirme donc qu'en constituant une réalité objective : par là Kant distingue profondément son idéalisme de l'idéalisme qu'il réfute à la fin de l'Analytique, dans la seconde édition de la Critique, l'idéalisme de Berkeley, qu'on l'avait accusé de faire revivre ; car selon lui Berkeley (comme Descartes, dans la phase de sa philosophie que l'on peut appeler idéalisme problématique, lorsque, ayant posé le *Cogito*, il doute encore du monde extérieur) a tort d'admettre que le sens intime, la conscience de ma propre existence, peut être posé, sans que soit posée en même temps l'existence des objets dans l'espace hors de moi : dans le temps pur, tout fuit, tout s'échappe, tout s'évanouit, et la conscience même de mon existence disparaîtrait, si je ne percevais en dehors de moi une réalité permanente, qui est la condition même de la détermination de mon existence dans le temps. Trait remarquable, constant chez Kant : ses considérations sur le *je pense* et le sens intime n'aboutissent pas au recueillement d'une pensée qui cherche à se posséder dans sa pureté ; elles ne servent qu'à faire rebondir l'esprit vers l'objet, à faire voir en l'objet une condition et non un obstacle pour la pensée.

C'est en ce sens que son idéalisme est transcendantal (c'est-à-dire qu'il trouve dans la pensée moins la pensée même que les conditions *a priori* de l'objet), et non pas subjectif, comme celui qui réduit seulement l'objectif au subjectif ; aussi cet idéalisme est-il en un sens un réalisme, un « réalisme empirique » qui admet la réalité des objets à titre d'objets d'expérience, c'est-à-dire l'universalité et la nécessité des liaisons par lesquelles ils sont constitués.

Ce réalisme pose chez Kant un problème difficile, celui de la chose en soi ; nous avons vu plus haut comment la réalité des objets de connaissance était celle de phénomènes : les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes sont hors du champ de l'expérience possible. Pourtant Kant admet l'existence de ces choses inconnaissables, et il y est conduit par deux voies distinctes : la chose en soi, c'est d'abord l'*x* inconnaissable qui est la contrepartie et le fondement des phénomènes ; mais c'est aussi le « noumène » ou intelligible, c'est-à-dire la réalité en tant qu'elle est connue par l'intelligence seulement : pour comprendre la portée du mot *noumène*, il faut se souvenir que les catégories sont des concepts d'objets en général, et que c'est seulement dans notre mode humain de connaître que

ces concepts sont vides et ont besoin d'une intuition sensible pour trouver un objet ; si bien que notre entendement n'a d'usage que relativement à des objets d'expérience possibles, à des phénomènes ; un entendement, à qui il suffirait de penser un concept pour connaître son objet, un entendement intuitif, usant des mêmes concepts que nous, connaîtrait des noumènes, par exemple une substance qui ne serait pas simplement une réalité permanente dans le temps, une cause qui ne serait pas seulement un événement qu'un autre événement suit dans le temps selon une règle ; mais d'une pareille substance, d'une pareille cause, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance purement négative.

L'*Analytique*, étant une critique, détermine seulement les principes généraux de la connaissance des objets. Mais elle est tout entière orientée vers une métaphysique de la nature, c'est-à-dire vers une discipline qui dégagera de cette critique tout ce que nous pouvons connaître *a priori* des objets. C'est dans les *Principes métaphysiques de la physique* (1786) que Kant indique jusqu'où peut et doit s'étendre cette connaissance. Le principe fondamental, c'est que la matière n'« occupe » pas seulement l'espace, mais encore le « remplit », c'est-à-dire oppose une résistance à tout autre matière qui tendrait à l'occuper. Or, il est impossible qu'elle remplisse un espace si on ne lui attribue une force répulsive, qui tende à écarter les parties les unes des autres. Mais, si elle est douée seulement de cette force, elle se dissipera nécessairement dans l'espace ; il faut donc que la force répulsive soit équilibrée par une force d'attraction qui arrête, au-delà d'une certaine limite, la dissipation ; cette force d'attraction, à son tour, ne peut appartenir toute seule à la matière, sans quoi elle serait réduite à un point. Enfin, on ne peut se figurer ces forces d'attraction et de répulsion comme agissant entre des corpuscules déjà existants et donnés, car le problème reculerait seulement, et il faudrait demander comment ce corpuscule remplit l'espace : la matière est continue. S'il en est ainsi, il ne faut pas dire que la matière est douée de ces deux forces, mais bien qu'on la « construit » avec ces deux forces, et qu'elle n'est rien dans son intimité, que la limitation réciproque de l'attraction et de la répulsion.

VII. – La *Critique de la raison pure* (suite) : la dialectique transcendantale

Si la métaphysique se donne comme une connaissance des choses en soi et des noumènes, il semblerait que l'Analytique et l'Esthétique, en montrant que la chose en soi est inconnaissable, sont une suffisante critique de la métaphysique et rendent inutile la dernière section de la *Critique*, la Dialectique transcendantale où Kant examine successivement les trois parties de la métaphysique wolffienne : psychologie, cosmologie et théologie rationnelles.

En réalité, cette section de l'œuvre est fort composite : nous verrons que le principe de sa critique n'y est pas toujours le même, que, dans la critique de la psychologie rationnelle, il montre que les affirmations des métaphysiciens sur l'âme substance sont dues à leur ignorance de l'Analytique, tandis que les critiques de la cosmologie et de la théologie subsisteraient, même si l'Analytique n'était pas du tout connue. À cette anomalie correspond cette circonstance historique, que Kant paraît avoir admis fort longtemps la valeur de la psychologie rationnelle, qu'il exposait encore dans son Cours de 1775 à 1779, que par conséquent la critique qu'il en a faite est postérieure aux découvertes de l'Analytique, tandis que les critiques de la cosmologie et de la théologie ne font que reproduire, pour l'essentiel, des opuscules bien antérieurs de la période précritique.

Si Kant a donné une pareille place à la dialectique, c'est que, sans elle, l'exposé des prétentions de la raison serait inachevé. Ce que Kant critique sous le nom de métaphysique, ce ne sont pas des doctrines qui ont eu une existence historique ; il croit au contraire que les affirmations des métaphysiciens ne dérivent ni de l'expérience, ni du sentiment, ni d'aucun facteur accidentel comme l'état des sciences, mais qu'elles forment un système qui découle de la nature même de la raison, qui est universel et nécessaire, et que l'on peut, que l'on doit construire *a priori*. On voit la portée positive et l'importance historique de cette thèse sur la nature de la métaphysique, thèse qui survivra à la critique qu'il fait de cette même métaphysique.

Comment la raison a-t-elle produit la métaphysique ? L'entendement est la faculté des concepts ; le jugement subsume une intuition sous un concept ; le raisonnement fait voir enfin, grâce au moyen terme, à quelle condition la subsomption est légitime : le raisonnement va donc du conditionné à la condition. Mais dans ce passage, y a-t-il un arrêt possible, c'est-à-dire arrive-t-on à une condition dernière qui ne soit plus elle-même conditionnée ? C'est là la prétention de la *raison*, qui, au sens spécial du mot utilisé dans toute la Dialectique, signifie non pas en général la faculté de connaître *a priori*, mais la faculté de saisir *a priori* l'inconditionné ; le conditionné ne trouverait jamais l'explication intégrale, exigée par la raison, si la régression allait à l'infini. Il est aisé aussi de faire un tableau *a priori* de tous les inconditionnés ou Idées de la raison : comme la Raison rapporte des conditionnés à une condition, il suffira de prendre les trois catégories de relation pour saisir *a priori* toutes les formes de rapport possibles ; or, on rapporte un accident à une substance (relation catégorique), un événement à un autre (relation hypothétique) ; enfin toutes les substances les unes aux autres (action réciproque), d'où trois inconditionnés : la substance pensante ou sujet qui n'est que sujet et non plus attribut, le monde, synthèse complète des événements, Dieu qui est l'absolu inconditionné, condition de tous les objets en général ; d'où enfin la division de la métaphysique en ses trois parties traditionnelles depuis Wolff : psychologie, cosmologie, théologie ; leur règle essentielle et commune c'est de déduire leurs affirmations uniquement de la raison.

D'abord la psychologie rationnelle : on sait comment Descartes avait déduit du *Cogito* la substantialité de l'âme, sa spiritualité, son unité. Ce spiritualisme cartésien forme en somme la base de la psychologie rationnelle, telle que Kant la comprend. On sait quelle portée il a lui-même donnée au *je pense* dans la seconde édition de l'Analytique surtout : le *Ich* y apparaît comme un sujet unique qui persiste identique à travers toutes les représentations, et qui se distingue de toutes les autres choses. Le métaphysicien en conclut qu'il est une substance simple, possédant l'identité d'une personne et ayant une existence distincte de celle du corps. Il commet ainsi un paralogisme : on sait en effet, par l'Analytique, à quelles conditions l'on conçoit une substance ; il y faut le

divers d'une intuition sensible que liera la catégorie ; or, par hypothèse, le *Ich denke* est pensée pure ; il ne peut donc être connu comme une substance. Le paralogisme consiste en ce que l'on a confondu la condition formelle et *a priori* de toutes nos connaissances avec un objet de connaissance ; on a fait ainsi une substance de ce qui est seulement la condition à quoi nous connaissons une substance.

Les questions de psychologie rationnelle sont, on le voit, entièrement expurgées par Kant de toute donnée du sens intime : le moi tel qu'il se connaît lui-même par le sens intime, est un moi purement phénoménal qui se saisit, dans l'expérience, à travers la forme *a priori* du temps et selon les catégories ; le moi transcendantal, condition *a priori* de toute connaissance objective, n'est pas une donnée du sens intime. Il y avait là une situation tellement paradoxale qu'elle n'est pas sans créer à Kant quelque embarras : le *Ich denke* ne se laisse pas facilement traiter comme le simple résultat d'une analyse, puisqu'il est un acte spontané qui se pose comme existant ; Kant répète lui-même deux fois que le *je pense* est une « proposition empirique », et qu'elle contient analytiquement l'existence : voilà donc un donné qui ne serait pas soumis aux conditions de tout donné, une existence qui ne rentrerait pas sous le concept *a priori*, ou catégorie de l'existence ? Kant nous dit, il est vrai, que cet acte du *je pense* n'aurait pas lieu si matière ne lui était donnée par les intuitions, et que la perception de son existence est toujours relative à l'intuition empirique, quelle qu'elle soit d'ailleurs, qui lui sert de matière ; il n'en reste pas moins qu'il est saisi par abstraction comme une existence séparée. C'est que le *Ich* n'est pas seulement un « sujet logique », l'élément d'une proposition, mais un acte et un principe.

Nous avons vu que le premier écrit de Kant, où s'annonce la critique, la *Dissertation de 1770*, avait pour thème la notion du monde ; dès cette époque, Kant s'était aperçu que la raison portait sur les choses sensibles considérées dans leur totalité, c'est-à-dire sur le monde, des assertions contraires l'une à l'autre et, en apparence, également légitimes : cette antinomie de la Raison pure, ces contradictions où elle s'embarrasse restent dans la *Critique* le motif pour lequel il déclare vaine toute cosmologie rationnelle. La cosmologie rationnelle envisage le monde comme une totalité absolue et inconditionnée,

c'est-à-dire comme la série totale des choses : le cosmos est, en effet, pour Kant, non pas cet ordre statique et harmonieux que le mot désigne à l'origine, où l'idée du tout précède et détermine celle des parties ; c'est l'ensemble par addition des choses, et l'ensemble des choses simultanées, mais que suivant la loi de notre connaissance nous appréhendons successivement, et l'ensemble des choses qui se succèdent réellement : dans les deux cas, le monde est pour nous une série temporelle complète, mais dont l'unité, insistons-y encore, n'est pas antérieure, mais postérieure à l'écoulement de la série et résultant de l'addition de ses parties. La métaphysique se demande ce que l'on peut dire *a priori* de cette totalité.

L'Idée cosmologique est la seule des trois Idées de la raison pure où l'inconditionné se présente comme une série et c'est pourquoi, selon Kant, elle est la seule à admettre la forme de l'antinomie ; car une série n'a que deux prédicats possibles *a priori*, elle est finie ou elle est infinie. Toute la cosmologie se réduit donc à cette question de savoir si le monde est une totalité finie ou infinie, et, autant d'aspects aura la totalité, autant d'aspects prendra la question. Le monde est un ensemble de choses dans l'espace et il est une succession d'événements dans le temps ; on demandera d'abord s'il est limité dans l'espace et s'il a un commencement dans le temps, ou si, au contraire, il est sans limite et n'a pas eu de commencement. Le monde est la somme des parties dont il est composé : on demandera si la division en parties s'arrête à des parties simples et indivisibles, ou si elle se poursuit à l'infini. Le monde est une série d'événements liés par le lien de cause à effet ; aboutit-on dans la régression à une première cause, libre, ou la régression se poursuit-elle sans fin ? Nous voyons que la possibilité d'un événement dépend d'un autre événement, lui-même contingent ; les contingents s'appuient-ils sur un terme absolument nécessaire, ou n'existe-t-il aucun être de ce genre ?

Telles sont les quatre questions, les seules que l'on puisse se poser sur la totalité inconditionnée ; car il n'y a pas, d'après la liste des catégories, d'autres séries possibles que la série des grandeurs augmentant ou diminuant, la série dynamique des causes et des effets, et celle du contingent et du nécessaire.

Il semble aussi que chaque question pose autant d'alternatives entre les deux termes desquels la raison est forcée de

choisir. Or, il n'en est rien : chacune de ces quatre questions engendre quatre conflits où la thèse finitiste est démontrée par la raison avec non moins de rigueur que l'antithèse infinitiste. Sans entrer dans le détail de la démonstration de chaque thèse et de chaque antithèse, il est aisé d'en faire voir le principe. La thèse finitiste part du donné actuel, pour remonter la série des conditions, et elle démontre que la régression ne peut aller à l'infini ; car alors la totalité des conditions ne serait jamais donnée : partant du moment actuel il faut donc remonter à un moment qui est le premier de tous, de l'espace actuel arriver à une limite (premier conflit), du composé à des simples (deuxième conflit), de l'effet actuel à une cause libre (troisième conflit) ; du contingent au nécessaire (quatrième conflit). L'antithèse infinitiste part, elle, de la limite supposée par la thèse finitiste, et elle démontre que l'existence de cette limite est contraire aux conditions de la connaissance ; la position d'un événement dans le temps est toujours relative à celle d'un autre événement qui l'a précédé, la place d'un objet relative à la place d'autres objets qui l'entourent (premier conflit) ; le composant qu'on donne comme limite à la décomposition n'est composant que s'il est dans l'espace et par conséquent divisible (deuxième conflit) ; la cause libre rompt la série causale si elle n'est elle-même effet d'une autre cause (troisième conflit) ; l'être absolument nécessaire que l'on suppose est un être qui n'a en rien sa raison d'être (quatrième conflit).

Dans la démonstration des thèses comme dans celle des antithèses, Kant considère l'opération de l'entendement grâce à laquelle l'idée de la totalité inconditionnée de la série est formée par nous : c'est la raison qui prescrit de former l'idée du tout ; mais c'est l'entendement, c'est-à-dire la faculté qui opère par synthèse additive, qui s'efforce de répondre aux exigences de la raison. Mais c'est là qu'est précisément l'artifice de l'antinomie : la raison fait faire à l'entendement une besogne pour laquelle il n'est pas fait.

Pour saisir ce point important, il faut revenir sur des circonstances historiques auxquelles Kant évite systématiquement de se référer. On a vu comment Newton avait affranchi la physique de la notion d'univers, en considérant, au lieu du système total des choses, la loi élémentaire qui reliait l'une à l'autre les portions de la matière ; la position et le mouvement

d'une particule à un moment donné sont déterminés non pas comme un détail dans un dessin d'ensemble, mais par ses rapports, conformes à la loi d'attraction, avec toutes les autres particules ; la loi élémentaire suffit donc à autant de matière qu'on voudra lui en fournir. On a vu aussi comment Kant avait porté à l'absolu le type de connaissance que supposait cette physique : l'aperception transcendantale introduit l'unité et la liaison dans le divers que lui fournit indéfiniment la sensibilité. Vient ensuite l'antinomie qui part précisément de la supposition inverse, de la supposition que, avant toute action de l'entendement, le divers forme une totalité absolue, un univers que, simplement, l'entendement découvre ; il est clair que, pour raisonner dans cette hypothèse, Kant doit oublier tout ce qu'il a écrit dans l'Analytique.

Dès qu'il fait intervenir l'Analytique, les démonstrations des thèses comme des antithèses perdent tout sens plausible ; car si les objets de l'expérience ne sont pas des choses en soi, mais des phénomènes, ils n'ont aucune réalité avant celle que l'entendement leur confère en les pensant ; lorsque la thèse finitiste veut arrêter l'entendement dans sa régression de condition en condition, elle est « trop courte » pour l'entendement qui ne saurait poser un phénomène que par sa liaison avec une condition antécédente ; et lorsque l'antithèse infinitiste exige que la synthèse de l'entendement aille à l'infini, elle est « trop longue » pour l'entendement qui n'a jamais achevé sa synthèse : donc est anéanti l'espoir de trouver les bornes du monde, les composants derniers de la matière, les causes libres, l'être nécessaire auquel se suspendrait la réalité contingente, tandis que la tâche insoluble de pénétrer jusqu'à l'infini des choses est écartée comme n'ayant pas de sens. L'antinomie serait ainsi une confirmation indirecte de l'Analytique : elle montre à quelles contradictions on se heurte, dès qu'on prend des phénomènes pour des choses en soi.

Pourtant elle a aussi une valeur positive : c'est comme un axiome caché du kantisme que nulle faculté humaine n'est inutile, à condition seulement qu'on en trouve l'usage légitime ; or, si les Idées cosmologiques ne sont pas des principes constitutifs qui servent à nous faire voir ce que sont les objets, elles ont du moins un usage régulateur en nous montrant « comment il faut instituer la régression empirique » de condition en condition ; l'entendement cherche à un conditionné

une condition ; la raison, en lui prescrivant de ne pas abandonner cette recherche jusqu'à ce qu'il ait trouvé la totalité des conditions, lui indique le sens dans lequel il faut chercher et le stimule en lui présentant comme une « fiction heuristique » cette totalité dont l'idée doit diriger son activité.

L'Antinomie a encore un autre résultat positif : elle nous indique une solution possible de l'antique opposition de la liberté et du déterminisme.

L'univers est une grandeur dans l'espace : c'est à ce titre que le considèrent les deux premiers conflits, qu'on appelle les conflits mathématiques. L'univers est aussi une liaison dynamique de causes et d'effets, et c'est ainsi qu'il apparaît dans les deux derniers conflits, les « conflits dynamiques ». Or, la notion de grandeur dans l'espace ne peut se rapporter qu'à des phénomènes ; par conséquent tout ce qu'on pourra dire de la grandeur de l'univers comme chose en soi, thèse comme antithèse, sera faux. Il n'en est pas de même de la notion de cause : l'on se rappelle que la catégorie, prise en elle-même, désigne un objet en général, et c'est seulement en raison de la nature de notre faculté de connaître qu'elle ne détermine pour nous qu'un objet d'expérience possible dans le temps ; c'est seulement la succession nécessaire des causes et des effets dans l'expérience qui pourra fournir un objet de connaissance à la catégorie de cause ; il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas de cause libre, c'est-à-dire de cause qui ne soit pas déterminée à exister par une cause antécédente ; telle apparaîtrait la cause, en dehors de toute condition temporelle, à un entendement intuitif qui connaîtrait les noumènes. Rien n'empêcherait donc qu'un seul et même être fût, comme noumène, cause libre, et, comme phénomène, en tant qu'il s'apparaît à lui-même dans le temps, cause déterminée ; par exemple, la série de nos actes volontaires déterminés par des motifs et des mobiles qui empruntent toute leur force à notre caractère, pourrait être l'apparition phénoménale d'un « caractère intelligible », acte intemporel tout à fait libre. De cette façon la thèse et l'antithèse du conflit seraient l'une et l'autre vraies, la thèse qui affirme qu'il y a des causes libres, vraie des noumènes, celle qui affirme que tout est déterminé, vraie des phénomènes.

Qu'il y ait beaucoup d'artifice dans le rattachement du problème de la liberté à l'antinomie, c'est ce qui paraît tout

à fait clair. Que voulait en effet démontrer la thèse ? On devait aboutir, en remontant la série des effets aux causes, à un phénomène premier ; mais qu'a de commun ce terme premier qui est une sorte de phénomène spontané avec la cause nouménale qui se traduit dans le phénomène ? Pourquoi la seule cause dont la liberté est envisagée est-elle celle qui, dans le phénomène, m'apparaît comme étant mon moi empirique et ma volonté ? Pourquoi enfin ne pas raisonner sur les conflits mathématiques comme sur les conflits dynamiques ? Car rien n'empêcherait de répéter, *mutatis mutandis*, au sujet de la catégorie de quantité dans son rapport à la grandeur mathématique, ce qu'on a dit du concept de cause dans son rapport au déterminisme phénoménal, d'avoir une sorte de théorie des nombres idéaux correspondant à celle du caractère intelligible.

De ces développements assez laborieux ressort pourtant un résultat d'une extrême importance, mais qui était tout entier contenu dans l'Analytique, et n'avait pas besoin de la Dialectique : c'est la valeur uniquement phénoménale du déterminisme ; le déterminisme est une loi de notre connaissance, non pas une loi de l'être ; il s'applique à la réalité telle que nous la connaissons et non telle qu'elle est : dès lors, s'il est vrai que nous ne nous connaissons nous-même, par le sens intime, qu'à titre de phénomène, le déterminisme de nos actions n'est pas une preuve contre notre liberté réelle.

La notion de Dieu, comme celles de l'âme et du monde, est un produit nécessaire de la raison humaine. Kant, dès 1763, montrait comment nous ne pouvions concevoir un être comme possible, à moins de fonder cette possibilité sur un être nécessaire ; mais il croyait alors y trouver une preuve de l'existence de Dieu ; dans la *Critique*, il n'y voit que le procédé par lequel la raison forme la notion de Dieu. « Toute la diversité des choses n'est qu'une manière variée de limiter la notion de la réalité suprême qui est leur commun substratum, comme toutes les figures ne sont que façons diverses de limiter l'espace infini. » La possibilité des choses trouve donc son fondement dans un *ens realissimum* qui est comme le modèle ou prototype dont elles sont les copies défectueuses, dans un Idéal de la Raison pure. Chacune des choses qui existent est « complètement déterminée », ce qui veut dire que, si l'on prend tous les couples possibles de prédicats opposés l'un à

l'autre, un prédicat de chaque couple lui appartiendra nécessairement ; or, il est clair que nous ne pouvons penser chaque chose avec sa détermination complète que relativement à un être qui contient toute la réalité positive possible, à peu près comme on ne détermine les valeurs positive et négative d'un homme que par comparaison avec un idéal d'humanité contenant toutes les perfections possibles chez un homme.

Cet *ens realissimum* existe-t-il ? C'est ce que la preuve ontologique tente d'établir : l'être le plus réel, dit-elle, est en même temps un être nécessaire ; enlevez-lui en effet l'existence, vous lui enlevez une réalité positive et vous ne pouvez plus dire qu'il est l'être le plus réel. Contre cette preuve, Kant reprend son argument du *Traité* de 1763 : l'existence n'ajoute rien à la richesse d'essence que peut posséder un être ; cent thalers possibles ont les mêmes prédicats que cent thalers réels. Un Dieu possible joue, comme idéal de la raison pure, le même rôle qu'un Dieu existant ; sa possibilité n'exige pas son existence.

La preuve cosmologique ou *a contingentia mundi* essaye, à son tour, d'établir l'existence de Dieu, en montrant que le caractère contingent des choses dont nous avons l'expérience suppose au-dessus d'elles un être nécessaire qui en est le fondement : c'est là la preuve familière aux théistes anglais, qui, rappelons-le aussi, la complétaient en montrant que cet être nécessaire ne pouvait être que Dieu. Ce sont les deux moments que Kant reconnaît aussi dans cette preuve ; d'abord : si quelque chose existe, il existe un être nécessaire ; ensuite : l'être nécessaire est Dieu ; en supposant admis le premier moment, il resterait donc à prouver que l'être nécessaire ainsi démontré n'est rien de tel que la matière ou le prétendu Dieu des panthéistes, mais le Dieu personnel et créateur ; il faut pour cela qu'il n'y ait d'autre être nécessaire que l'*ens realissimum* ; mais comment le sait-on sinon par la preuve ontologique qui nous enseigne que l'*ens realissimum* existe en vertu même de sa notion ? Si bien que la preuve cosmologique doit se compléter par la preuve ontologique, dont la vanité a été démontrée.

Reste la plus populaire des preuves, celle pour laquelle Kant a toute la tendresse qu'avait son époque, la preuve physico-théologique ou par les causes finales : partant de l'ordonnance harmonieuse que l'on expérimente dans les choses, et

saisissant le caractère contingent de cet ordre, on arrive à l'idée du sage ordonnateur. Mais, se demande Kant, cet être sage et providentiel est-il l'être tout-puissant et créateur que l'on appelle Dieu ? Ordonner les choses n'est pas les créer, et la preuve ne conduirait qu'à l'existence d'un être d'une puissance fort grande mais finie, si l'on ne voyait, dans le caractère contingent des choses qu'il ordonne, une raison de conclure qu'il est leur créateur : on est donc obligé d'appuyer la preuve physico-théologique sur la preuve cosmologique qui doit elle-même chercher un appui dans la preuve ontologique.

Cette critique de la théologie spéculative consiste à montrer qu'un raisonnement fondé sur l'expérience de l'univers ne peut jamais nous amener à l'existence de Dieu, à moins que la notion même que nous avons de Dieu n'inclue son existence ; mais la pensée pure n'est pas plus probante que l'expérience ; la pensée pure ne peut jamais, même dans le cas privilégié où elle possède la notion de l'*ens realissimum*, établir une existence sans une intuition sensible qui lui fait ici totalement défaut.

La *Critique de la raison pure* donne donc une réponse complète à cette question : comment à un concept peut correspondre un objet ? Ou : comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Un objet peut répondre à un concept, à condition qu'il soit construit dans l'intuition sensible *a priori* de l'espace et du temps, comme la figure et comme le nombre ; c'est le cas des objets des mathématiques, et c'est pourquoi les jugements synthétiques *a priori* des mathématiques sont possibles. Le concept peut encore avoir un objet quand il donne une règle *a priori* selon laquelle est lié le divers de l'intuition sensible pour qu'un objet d'expérience soit possible ; tels sont les concepts de substance, de cause, et ainsi sont possibles *a priori* les jugements synthétiques de la physique. Mais les jugements synthétiques *a priori* de la métaphysique ne rentrent ni dans l'un ni dans l'autre cas ; leurs objets, l'âme, le monde ou Dieu, ne peuvent s'exposer dans une intuition sensible, et ils ne sont pas des conditions d'une expérience possible : ce qui revient à dire qu'ils ne peuvent prétendre à aucune valeur objective. C'est ainsi que les affirmations métaphysiques, les *dogmata*, s'opposent interminablement dans une lutte sans issue, tandis que les *mathemata* progressent victorieusement.

VIII. – La raison pratique

La raison, dont on a vu le rôle et la place dans la connaissance des objets, a-t-elle aussi un rôle dans la morale ? Y a-t-il une raison pure pratique, comme il y a une raison pure spéculative ? C'est l'existence de cette raison pure pratique dont la démonstration fait le sujet de la *Métaphysique des mœurs,* qui consiste en l'étude des éléments *a priori* qui entrent dans nos règles de conduite : tandis qu'il y a des sciences pures qui montrent de suite la raison dans son usage théorique, comme les mathématiques, la partie pure de la physique, la métaphysique, on trouve dans la conduite humaine une telle complexité de motifs et de mobiles entremêlés qu'il faut d'abord isoler l'élément rationnel pur s'il existe.

Kant, pour l'obtenir, part des jugements moraux qui se produisent spontanément chez tous les hommes ; il n'est rien, remarque-t-il, à quoi on attribue une valeur absolue que la *bonne volonté*: considérez tout ce que l'on appelle vulgairement des biens ; le talent, la richesse, le pouvoir ; ils cesseront d'être des biens dès qu'ils seront mis au service d'une volonté mauvaise. Mais encore, quand une volonté est-elle bonne ? C'est là-dessus que commence le désaccord des moralistes : la bonne volonté est-elle celle qui, comme chez Malebranche, se conforme à un certain ordre de perfections connu intuitivement par la raison ? celle qui agit par bienveillance ou par amour du prochain ? celle qui recherche avec réflexion sa propre utilité ou l'utilité sociale ? Autant de doctrines, très répandues à l'époque de Kant, et qui ont le tort, à ses yeux, d'aller contre l'opinion populaire en rapportant la volonté à quelque chose d'autre qu'à sa propre disposition interne : la connaissance des ordres de perfection, celle de l'utilité des autres ou de soi-même ne dépendent nullement du vouloir. On sait que Rousseau avait condamné la prétention commune à toute la philosophie des lumières de chercher le bien dans l'accroissement des connaissances ; il voyait le seul bien dans la pureté du cœur et l'obéissance à la conscience : Kant est ici du côté de Rousseau, contre les lumières ; s'il n'est pas d'accord avec lui pour blâmer les progrès de l'esprit humain dans la spéculation, il soutient que ces progrès n'en entraînent

aucun dans les mœurs, que la valeur de l'homme en est indépendante. Il retrouve avec Rousseau un courant de pensée presque toujours négligé par la philosophie de tous les temps, qui cherchait, dans l'étude de la nature humaine, un fondement théorique aux règles pratiques : courant de pensée profondément vivant où Kant voit « la philosophie morale populaire », celle qui juge l'homme non en se référant à quelque fin extérieure à la volonté, mais par la seule attitude intérieure de sa volonté.

Il est vrai qu'une pareille manière de penser paraît d'abord plutôt contraire au rationalisme moral et peu propre à diriger Kant vers la découverte des éléments rationnels de la conduite, et son œuvre propre consiste précisément à passer de cette philosophie morale populaire au rationalisme.

La bonne volonté consiste dans la volonté d'accomplir son devoir : le devoir est accompli non pas seulement lorsque l'acte est conforme au devoir mais lorsqu'il est fait par devoir ; on peut en effet accomplir des actes conformes au devoir, s'abstenir de mentir, soulager son prochain pour des motifs tout autres que le devoir, par intérêt personnel par exemple, ou par un sentiment de pitié : l'acte n'est pas moralement bon. Kant est un rigoriste : puisque c'est la disposition de la volonté qui seule compte, peu importe la seule conformité matérielle de l'acte avec le devoir ; le mélange d'un mobile différent du devoir, si léger qu'il soit, suffit pour enlever à l'acte son mérite. Remarquons d'ailleurs que, dans ce rigorisme, Kant est plutôt un analyste qu'un moraliste ; ici il ne conseille pas et ne cherche pas à persuader, il veut saisir la moralité à l'état pur ; cet état pur serait-il une fiction, n'y aurait-il jamais eu un acte accompli par pur devoir, cela ne retire rien aux exigences de la morale : le rigorisme est ici de la rigueur de pensée ; s'il y a quelque chose de choquant à enlever toute valeur à la pitié, au dévouement, à l'affection, il faut convenir que les jugements tout subjectifs d'éloge que nous portons sur eux ne concernent pas véritablement le mérite moral.

La partie technique de la morale kantienne est dans l'interprétation que Kant a donnée, de ce caractère sacré du devoir qui s'oppose dans la conscience humaine, comme une sorte d'absolu, à tous les conseils de l'habileté et de la prudence, comme une chose immuable dans tous les changements de

circonstances et d'intérêts. Rousseau l'explique par un « instinct divin » ; mais, pour Kant, universalité signifie rationalité ; si le devoir commande universellement, c'est qu'il est, en son fond, rationnel : dans ce passage est le point délicat de la *Métaphysique des mœurs*, car, si l'on considère, dans leur ensemble, les motifs raisonnés de la conduite humaine et les discussions intérieures qui précèdent la décision, le devoir apparaîtra plutôt comme un pur irrationnel, un ordre sans appel qui clôt toute discussion ; Rousseau, qui voyait dans la conscience un instinct divin, marquait ainsi le caractère hétérogène et unique de la conscience morale ; on sait comment plus tard Schopenhauer a accusé le caractère tout à fait irrationnel d'un ordre qui ne donne pas ses raisons, et a comparé le devoir, chez Kant, à une sorte de Jéhovah, trop jaloux de sa puissance pour justifier les lois qu'il impose.

Que signifie donc la rationalité du devoir pour Kant ? Remarquons d'abord que, lorsque l'on oppose à l'irrationnel devoir la conduite qui donne « ses raisons », la raison à laquelle on se réfère ici est purement spéculative ou théorique ; l'habileté ou la prudence consistent à employer la raison théorique à la recherche de nos intérêts ; la raison, en elle-même, n'est pas du tout alors le motif d'agir ; elle ne fait qu'apporter sa lumière, tandis que la cause motrice est dans le plaisir, la perfection ou telle autre fin. Au contraire, pour Kant, l'universalité du devoir vient de la raison qui comme telle, en tant que faculté de l'universel, commande impérativement ; c'est la raison même qui est pratique, qui oblige notre volonté.

Que peut-elle commander, en tant que pratique ? Rien autre chose que la rationalité ou l'universalité de nos actions, ce qui veut dire non pas une action raisonnable par sa conformité à une fin posée d'ailleurs, mais ce caractère de la maxime ou de la règle que nous suivons dans une action, de ne pas dépendre de circonstances particulières, de ne pas se subordonner à telle ou telle fin, mais de pouvoir devenir une loi universelle : « Agis d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle », telle est la formule du célèbre impératif catégorique ou loi morale, loi de la raison qui commande par ce qui, en elle, est raison pure, c'est-à-dire par la pure forme de la légalité : par son caractère catégorique, cet impératif s'oppose à tous les

impératifs hypothétiques de l'habileté, dont la nature ressort de ce que nous disions plus haut, ceux qui nous commandent d'agir, à supposer que nous recherchons telle ou telle fin. En quoi par exemple, la restitution d'un dépôt est-elle un devoir ? Non pas parce qu'elle répond à un intérêt variable, mais par un caractère intrinsèque de la maxime qui nous le commande, ce caractère de pouvoir devenir une loi universelle ; supposons, en effet, le contraire ; supposons que la règle de restituer le dépôt soit arbitraire, faillible, changeante au gré des circonstances ; la notion même de dépôt confié n'aurait plus aucun sens : en un mot la règle se contredit elle-même, si elle n'est pas universelle.

Dès qu'il est montré que l'autorité du devoir est celle même de la raison pure devenue pratique, il se produit dans la perspective de la vie morale une sorte de renversement, analogue à celui que Rousseau a décrit dans le *Contrat social*: nous y avons vu l'homme se donnant tout entier à la société, et n'obéissant pourtant qu'à lui-même. D'une manière analogue, chez Kant, si l'autorité du devoir est celle de la raison, ce qui commande dans l'homme est la faculté par laquelle il est homme ; le respect de la raison, c'est donc le respect de l'humanité en lui et chez les autres, si bien que l'impératif catégorique peut s'énoncer ainsi : « Agis de telle sorte que tu uses de l'humanité, en ta personne comme en celle d'autrui, toujours comme fin, jamais simplement comme moyen. » De plus, si notre raison commande et donne des lois, nous n'obéissons véritablement qu'à notre volonté raisonnable qui, comme telle, est législatrice universelle. La découverte de la raison pratique est donc aussi celle de la valeur absolue de la personne et de son autonomie dans la vie morale. Toutes les autres doctrines morales sont, nécessairement, des doctrines d'« hétéronomie », puisqu'elles subordonnent l'action humaine à une fin distincte de sa propre nature. Le devoir, au contraire, bien loin, comme il pouvait sembler d'abord, d'arracher l'homme à lui-même pour le sacrifier à quelque fin transcendante et inexplicable, lui confère, parce qu'il est raison, dignité et autonomie.

Le rigorisme, dans le jugement sur la valeur morale des actions, le formalisme, dans l'énoncé d'une loi morale qui ne se subordonne à aucune fin, l'autonomie, qui fait de la volonté

la propre législatrice, sont ainsi trois aspects inséparables du rationalisme moral.

Voilà donc découverts, avec l'impératif catégorique, les éléments rationnels et *a priori* de la morale. La critique de cet *a priori* nouveau, de la raison pure pratique, ne saurait du tout procéder comme la Critique de la raison pure théorique : en celle-ci, Kant avait justifié les synthèses *a priori* en tant que conditions *a priori* soit de nos intuitions sensibles, soit de la possibilité des objets d'expérience. Mais la loi morale n'a nullement à être justifiée, puisqu'elle est catégorique ; nous ne pouvons pas du tout comprendre pourquoi et comment la raison pure est pratique ; mais le caractère absolu de ses ordres nous fait comprendre pourquoi elle nous est incompréhensible. Une doctrine qui voudrait déduire la loi morale comme condition *a priori* de l'action humaine, à la manière dont les principes dans l'Analytique sont condition de l'expérience, serait aussi infidèle à la lettre qu'à l'esprit du kantisme.

La *Critique de la raison pratique* procède donc à l'inverse de la *Critique de la raison pure* : elle nous enseigne ce que doivent être les choses pour que l'universalité et la nécessité de la loi morale soient sauvegardées ; elle ne justifie pas la loi morale parce qu'elle rend possibles les choses ; elle justifie nos affirmations sur les choses parce qu'elles rendent possible la loi morale.

La loi morale implique d'abord que la volonté humaine est cause libre ; car le devoir exige que nous nous déterminions par un motif purement rationnel, dégagé de tout motif de la sensibilité, ce qui est la définition même de la liberté. Par le devoir, l'homme sait donc qu'il n'est pas seulement ce qu'il s'apparaît, c'est-à-dire une partie du monde sensible, un fragment du déterminisme universel, mais qu'il est aussi une chose en soi, une source de ses propres déterminations. La raison pratique justifie donc ce que la raison théorique nous faisait concevoir comme possible dans le troisième conflit de l'antinomie : la conciliation de la liberté que nous possédons comme noumènes avec la nécessité de nos actions comme objets d'expérience dans le phénomène.

Il ne faut pas confondre cette opposition entre l'homme phénomène et l'homme noumène avec l'opposition traditionnelle entre la vie sensible asservie aux passions, et la vie morale et libre qui suit la raison, car tout ce que l'homme est dans le

monde phénoménal, en bien comme en mal, ne fait qu'exprimer son caractère intelligible. L'entrée de l'homme dans le monde sensible n'est donc pas, comme chez Platon, une chute de l'âme ; il n'y a pas trace de mythe chez Kant. Aussi il ne s'agit pas d'une extension de la connaissance, extension que la *Critique de la raison pure* a décidément condamnée : Kant ne veut pas que la découverte de la raison pratique soit l'occasion d'une nouvelle mystique qui nous ferait pénétrer dans un monde fermé au métaphysicien ; savoir que nous sommes une cause libre, c'est-à-dire indépendants du déterminisme phénoménal, ce n'est pas nous connaître comme cause libre ; le concept de la cause est une catégorie universelle qui, en soi, ne s'applique pas plus aux phénomènes qu'aux noumènes, et la loi morale exige que nous possédions une causalité indépendante des phénomènes.

L'homme a tout à la fois sensibilité et raison ; de même que la connaissance ne peut avoir lieu que par le concours de l'intuition sensible avec le concept, nos actions, même nos actions morales, doivent avoir dans la sensibilité un mobile : le pur concept du devoir ne pourrait agir, en tant que concept. Mais ce mobile enlèverait toute valeur à l'acte moral, s'il ressortissait à notre nature ; l'acte conforme au devoir serait encore possible, mais non plus l'acte fait par devoir. La loi morale, s'il est possible de l'exécuter, exige donc que la sensibilité soit déterminée *a priori* par un sentiment qui lui corresponde exclusivement : ce sentiment est celui de respect *(Achtung)*, que nous éprouvons seulement devant la sainteté de la loi morale, sentiment d'une valeur incomparable avec tout autre, qui constitue le mobile moral.

La raison pratique a, comme la raison spéculative, sa dialectique : elle veut que le bien suprême, la vertu soit réalisée ; mais, comme l'homme est un être doué de sensibilité, elle veut que sa sensibilité soit satisfaite, c'est-à-dire qu'il soit heureux, à mesure qu'il en est digne : le souverain bien est cet accord parfait de la vertu et du bonheur ; or, le bonheur dépend de conditions naturelles qui paraissent tout à fait étrangères à la vie morale ; si bien qu'il semble qu'il faille chercher exclusivement le bonheur, comme font les épicuriens, ou exclusivement la vertu, selon la thèse stoïcienne, qui considère comme indifférentes toutes les satisfactions sensibles. Cette antinomie doit être résolue, si le devoir a un sens,

c'est-à-dire que nous devons postuler une réalité telle que la nature se prête finalement à l'exigence de la loi morale ; ces *postulats de la raison pratique* sont l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. L'immortalité de la personne signifie la croyance en une vie future, où la nature s'accordera avec la loi de la justice ; la croyance en Dieu, c'est la croyance en un être souverain, à la fois créateur de la nature et auteur de la loi morale, en qui, par conséquent, doit être le fondement de l'accord final entre la vertu et le bonheur. Ces postulats sont l'objet d'une *foi morale*, complètement distincte de la foi spéculative ; la foi morale, c'est la foi en des réalités qui n'existent à nos yeux que comme des conditions de la vie morale ; elle n'exige pas, comme l'ont cru à tort tant d'auteurs de la religion naturelle, que ces vérités soient démontrées par la raison spéculative qui, au contraire, ne peut ni ne doit les démontrer ; elle ne le peut, comme la *Critique de la raison pure* l'a fait voir ; elle ne le doit pas non plus, en vertu d'une économie de nos facultés, qui ne peut à aucun degré faire dépendre l'accomplissement de notre devoir de démonstrations plus ou moins malaisées à comprendre, ce qui atteindrait le caractère catégorique de l'impératif. La raison pratique n'a donc pas à appeler à son secours la raison spéculative : le *primat de la raison pratique*, selon la formule de Kant, signifie que la raison spéculative doit admettre les croyances exigées par la raison pratique, à la seule condition qu'elles soient possibles ; or, la dialectique transcendantale a expressément réservé la possibilité d'une volonté libre, d'une âme immortelle, d'un Dieu tout-puissant.

En somme, dans la seconde Critique, comme dans la première, Kant a renversé l'ordre habituel des problèmes : ce n'est plus la détermination de notre devoir qui dépend de la connaissance de notre destinée ; c'est parce que le devoir s'impose comme un absolu que nous savons que nous avons une destinée réglée par un être tout-puissant et tout juste ; il y a là aussi une « révolution copernicienne » ; mais l'objet de la raison spéculative est déterminé comme objet d'expérience possible, et celui de la raison pratique comme objet de foi ; l'idée de notre destinée n'est, tout au fond, que la croyance à la pérennité des conditions qui rendent possibles nos progrès vers la perfection morale, que la loi ordonne d'atteindre, et, par une ambiguïté assez compréhensible, l'immortalité de

l'âme doit, en rendant possible l'équité dans la distribution du bonheur, être surtout l'occasion d'un nouvel effort moral.

IX. – La religion

Ce renversement de problèmes, caractéristique du criticisme, renouvelait toutes les questions religieuses, juridiques, politiques ; la méditation de ces questions a beaucoup occupé Kant après la *Critique de la raison pratique*. Rousseau a dit que la grande erreur de ses prédécesseurs avait été de séparer le problème politique du problème moral : c'est là l'idée mère du criticisme ; il bannit l'idée que religion, droit, constitution politique dépendent de conditions historiques ou géographiques inéluctables, que l'homme devrait accepter passivement ; autant qu'à l'idée d'une religion ou d'une constitution fondées sur une tradition historique, il est antipathique à l'idée d'une réalité sociale absolue, qui prendrait les personnes pour ses moyens ou instruments. Kant introduit, en toutes ces questions, un esprit de liberté, une foi dans la rénovation possible de l'homme par l'usage de sa liberté, qui expliquent son enthousiasme bien connu pour les débuts de la Révolution française.

La *Religion dans les limites de la simple raison* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793) donne cette définition : « Toute religion consiste en ce que nous considérons Dieu, pour tous nos devoirs, comme le législateur à respecter » ; l'acte moral, au point de vue religieux, c'est l'acte qui complaît à Dieu et grâce auquel nous pouvons entrer dans le royaume de Dieu : d'où une religion naturelle, identique au fond à la religion chrétienne, qui consiste dans la volonté stable d'accomplir nos devoirs pour plaire à Dieu. Toute difficulté naît de la rencontre de cette religion naturelle avec une religion historique, dogmatique et « statutaire », telle que celle des Églises protestantes. Le dogme d'abord : le postulat de l'immortalité de l'âme et du Dieu justicier chez Kant est bien différent du dogme du Dieu vengeur dans le protestantisme : l'angoisse de ne pas donner satisfaction à Dieu, et surtout de ne jamais savoir si l'on a satisfait à cause de l'ignorance où l'on est de ses propres péchés, la hantise de la corruption originelle et irrémédiable de la nature humaine, la

crainte de la damnation éternelle donnent au dogme théologique une couleur sombre, bien éloignée du postulat kantien qui exprime au contraire, avec l'idée d'équité divine, la possibilité indéfinie de la régénération. À cette transformation du dogme en postulat se rattache étroitement la transformation du dogme du péché originel dans la théorie du mal radical ; le mal radical, c'est la volonté mauvaise, en son fond, soumise aux passions, que chaque homme apporte en naissant ; mais dans le dogme, c'est en outre un mal inhérent à toute l'humanité, qui se transmet naturellement une corruption dont l'homme est incapable de jamais guérir par lui-même ; le mal radical, chez Kant, est au contraire « la faute la plus personnelle de toutes », exprimant, dans le sensible, une décision, d'ailleurs inexplicable, de nous-même en tant qu'être intelligible. Aussi est-il un point de départ et même un stimulant pour la vie morale, loin d'avoir l'action déprimante du dogme du péché originel.

L'Église ensuite : l'idée kantienne du royaume de Dieu transforme la notion d'une Église historique, fondée sur la révélation d'un livre saint, enseignant des actes de culte qui, indifférents en eux-mêmes, plaisent à Dieu et assurent le salut. L'Église universelle, ce serait (ici Kant pense avec Luther) l'ensemble des hommes de bonne volonté, animés d'une foi pure ; mais « une faiblesse particulière de la nature humaine est responsable de ce qu'il ne faut jamais compter sur cette foi pure, autant qu'elle le mérite, pour fonder une Église sur elle seule » : de là, la nécessité des Églises instituées ; mais ces Églises sont toujours des inventions humaines ; elles ne tirent pas de Dieu leur autorité ; et, loin d'avoir le moindre droit d'imposer leurs croyances, elles doivent se justifier devant la raison comme autant d'approximations d'une Église universelle. « Toutes les interprétations de l'Écriture, dit Kant dans le *Conflit des facultés* (1798), *en tant qu'elles concernent la religion,* doivent suivre le principe de moralité, qui est le but de la révélation ; sans quoi elles sont pratiquement vides ou même font obstacle au bien. »

X. – Le droit

Même esprit nouveau dans les problèmes politiques et juridiques. Kant ne croit pas à un progrès fatal de l'humanité.

« Comment une histoire est-elle possible *a priori* ? Réponse : si le prophète fait lui-même et institue les événements qu'il annonce d'avance. »[2] La Révolution française lui apparaît, même en 1798, malgré la cruauté de la Terreur, témoigner de l'existence d'une disposition morale dans le genre humain ; elle exprime le sentiment qu'un peuple entier a eu de son droit et de son devoir, de son droit de se donner la constitution politique qui lui plaît, de son devoir de choisir une constitution telle que la guerre étrangère soit en principe évitée, c'est-à-dire une constitution républicaine.

Les vrais progrès sont donc, selon lui, des progrès juridiques et moraux, des tâches qui s'imposent à la volonté. L'idée de la fatalité de la guerre, notamment, si ancrée dans tant de philosophies chrétiennes de l'histoire, a trouvé en lui l'adversaire que l'on sait dans son traité *Sur la paix perpétuelle* (*Zum ewigen Frieden*, 1795) ; la disparition des traités secrets dirigés contre d'autres nations, l'interdiction de considérer des pays entiers comme des propriétés qu'on échange, l'abolition des armées permanentes, l'indépendance politique complète de chaque pays, la défense des moyens de guerre odieux, comme l'assassinat ou l'empoisonnement, telles lui paraissent être les mesures préliminaires qui doivent rendre possibles les articles définitifs d'une paix perpétuelle. Ces articles eux-mêmes sont essentiellement l'adoption, par tous les pays, de la constitution républicaine, qui, seule, garantit tous les droits, la création d'une société des nations *(Völkerbund)* qui ne doit pas être un super-État *(Völkerstaat)*, mais une fédération capable de créer un droit international *(Völkerrecht)*. On voit l'idée qui préside au célèbre opuscule : substituer à l'état de fait un état de droit, à l'état de nature un état moral, sans compter sur rien que sur l'entente et la bonne volonté.

Entre la conception transcendante d'un droit absolu immuable, qui a sa source dans la théologie (cette immutabilité ne pouvant venir que d'un ordre établi par Dieu) et la conception subjectiviste qui fait naître le droit des besoins et des conventions que les hommes font entre eux pour les satisfaire, Kant introduit la conception critique d'un droit qui se rattache comme une conséquence à la raison pratique : « Agis de telle façon que tu prennes l'humanité comme un but et

2. *Streit der Facultäten*, p. 99, éd. Reclam.

jamais comme un moyen », dit l'impératif. D'où se déduit le principe général du droit : « Agis extérieurement de telle façon que le libre usage de ta volonté puisse coexister avec la liberté de chacun d'après une loi générale », maxime par laquelle on comprend à la fois la contrainte extérieure que l'État organe du droit doit exercer sur les individus, le droit de résistance de l'individu contre l'État, et le droit de propriété qui donne à chacun la sphère d'exercice de sa liberté.

XI. – La faculté de juger

On se rappelle qu'une critique du goût, des éléments *a priori* qui entrent dans le jugement esthétique, fut conçue par Kant, en même temps que les deux autres critiques ; elle ne fut cependant publiée qu'en 1790, et elle ne forme que la première partie de la *Critique du jugement (Kritik der Urtheilskraft)* dont la seconde partie contient la critique des jugements de finalité, et l'introduction l'exposé des motifs qui rapprochent l'étude de la finalité dans la nature de celle du beau.

Cette introduction, écrite après le reste de l'ouvrage, contient la plus forte tentative que Kant ait jamais faite pour saisir le lien des parties de sa philosophie ; et, dans son ensemble, cette troisième *Critique* peut être considérée comme résultant d'un effort d'unification. Les deux premières Critiques séparaient par une lacune infranchissable la nature et la liberté : la nature, c'est-à-dire ce qui est connaissable pour nous et en même temps ce qui est phénomène, plutôt même ce qui est connaissable parce que phénomène ; la liberté, c'est-à-dire l'inconnaissable et le noumène, la sphère de l'action morale, du devoir, qui exige une pure attitude de la volonté ; d'une part, l'entendement, dont les concepts, unifiant l'intuition sensible, dessinent *a priori* la structure de la nature ; d'autre part, la raison qui commande par une loi absolue et inconditionnelle.

Cette lacune pose un problème : nature et liberté ne sont pas des réalités égales ; l'une est phénomène, l'autre est une propriété de la chose en soi ; le déterminisme de la nature, loin d'être négateur de la liberté de la volonté, a cette liberté pour fondement ; l'action morale nous met en contact avec la réalité dont nous n'atteignons, par la connaissance, que le

phénomène. Comment le phénomène dépend du noumène, c'est la question que pensait résoudre Platon par sa théorie de la participation et des intermédiaires et que la *Critique* a prouvé être insoluble, puisque le noumène est inconnaissable ; mais qu'il en dépend, c'est une certitude. Dès lors il y a place, dans le criticisme, pour une théorie qui jouera, *mutatis mutandis*, le rôle de la théorie des intermédiaires dans le dogmatisme platonicien.

Une doctrine critique des intermédiaires entre l'intelligible et le sensible, c'est là la propre affaire de la *Critique du jugement*. Le jugement est, en effet, pour Kant, ce qu'est la δόξα pour le Platon du *Théétète*, la faculté qui, subsumant le particulier sous l'universel, relie l'intuition sensible au concept. Seulement, le dogmatisme ne connaît qu'une espèce de jugement, le jugement déterminant *(die bestimmende Urtheilskraft)*, dans lequel l'universel et le particulier sont, l'un et l'autre, objets de connaissance, si bien que le particulier y est déterminé comme un cas d'une loi ou règle universelle. Mais supposons que le particulier seul soit donné, et que l'universel ne le soit pas et ne puisse pas l'être ; si pourtant nous savons que ce particulier dépend d'un universel inconnaissable, la faculté du jugement doit encore ici s'exercer, en découvrant un principe universel tel que les particuliers en paraissent être des résultats ; mais il s'agit alors du jugement réfléchissant *(die reflectirende Urtheilskraft)* qui ne détermine pas un objet de connaissance comme le jugement déterminant, mais qui nous donne une règle nécessaire pour penser le donné. Pour concevoir le rôle du jugement réfléchissant, rappelons que l'unité de l'expérience possible, résultant de l'analytique transcendantale, laisse complètement indéterminé le contenu empirique du divers sensible ; nous savons qu'il y a des lois, nous ne savons pas quelles sont ces lois ; or, la découverte des lois empiriques et la systématisation de ces lois en une loi unique (comme dans la physique de Newton) ne sont possibles que grâce à une unité qui sera à la diversité empirique ce que l'aperception transcendantale est au divers de l'intuition *a priori* ; dans ce cas la nature sera conçue comme l'exécution d'un dessein renfermé dans l'unité de son concept, c'est-à-dire comme déterminé par des fins, une cause finale n'étant rien que la détermination d'un effet par le concept de cet effet.

Il est clair que nous n'avons aucun concept d'une pareille unité ; si nous l'avions, il ne resterait aucune place pour la connaissance empirique, et notre science de l'univers serait complète *a priori* ; pareille science n'appartient qu'à un entendement intuitif qui détermine l'objet par son concept ; il reste le mouvement de l'esprit qui cherche à systématiser l'expérience sous des lois de moins en moins nombreuses, et c'est là le rôle propre du jugement réfléchissant : son œuvre est de découvrir les lignes qui convergent vers ce foyer imaginaire qu'est pour nous l'intelligence souveraine qui a créé l'univers, et bien que nous ne déterminions par là aucun objet nouveau, nous avons une règle indispensable sans laquelle nous ne saurions penser l'univers.

C'est avant d'avoir conçu cette introduction que Kant avait découvert le rôle de la finalité dans l'esthétique. Que le beau soit l'objet d'un plaisir désintéressé, qui ne se rattache ni à un intérêt sensible, comme l'agréable, ni à un intérêt moral, comme le bien ; que ce plaisir se donne comme le fondement d'un jugement du goût qui prétend à l'universalité, il y a là une énigme que les esthéticiens empiristes tâchaient vainement de résoudre en réduisant le beau à l'agréable ou à l'utile et en insistant sur la diversité des goûts : d'où peut venir un plaisir qui ne répond à aucun besoin, une universalité dont on ne voit aucune règle *a priori* ? Kant fait découler ces deux caractères d'un troisième : il y a, chez l'homme, plaisir, lorsqu'il a l'expérience d'un objet qui répond exactement à la fin pour laquelle il est fait ; il y a déplaisir dans le cas inverse ; c'est le plaisir de la perfection ou la peine de l'imperfection : les facultés en jeu, dans ce plaisir, sont l'imagination qui schématise l'objet, d'après le concept, et l'entendement qui donne le concept d'après quoi il est jugé ; et c'est le jugement qui relie le schème au concept. Supposons maintenant qu'aucun concept ne soit donné, mais que l'objet donné soit tel que l'imagination puisse schématiser librement non point pour représenter tel concept, mais comme elle le fait quand elle représente un concept ; alors son exercice s'accorde avec les conditions d'unité de l'entendement, mais sans se plier à représenter aucun concept ; il y a, dans la représentation de l'objet, finalité, puisqu'il y a un accord de l'imagination et de l'entendement, mais *finalité sans fin*, puisque l'imagination ne s'assujettit à aucun concept : c'est ce jeu

libre de l'imagination s'accordant spontanément avec les conditions de l'entendement qui produit un plaisir, puisqu'il y a finalité ; un plaisir désintéressé, puisque cette finalité est libérée de tout concept ; un plaisir de valeur universelle, puisqu'il dérive des conditions *a priori* de l'exercice de la faculté de juger, l'accord de l'imagination et de l'entendement ; mais il s'agit du jugement réfléchissant, qui n'est pas déterminé par un concept. Le beau n'a donc pas une réalité objective ; il est pourtant universel, parce qu'il dérive d'un rapport des objets avec nos facultés.

Il y a eu, avant celle de Kant, bien des esthétiques formalistes, nous voulons dire celles qui mettent le beau non dans une impression de détail ou d'ensemble, mais dans certains rapports formels, tels que la convenance, l'harmonie, l'unité dans la variété ; mais le formalisme de Kant est un formalisme critique, qui recherche, dans la nature de nos facultés, le fondement de ces rapports formels et du plaisir qu'ils causent en nous. Par cette critique, Kant a beaucoup fait pour libérer l'esthétique de l'absurde prétention de donner des règles aux beaux-arts ; la règle suppose un concept auquel doit s'assujettir l'objet ; elle supprime donc entièrement la liberté du jeu de l'imagination. Il donne au contraire, dans l'art, la place due au génie, c'est-à-dire à la disposition interne, née de la nature, au moyen de qui « la nature donne des règles à l'art ». Les beaux-arts sont les arts du génie, et la critique du goût ne peut prétendre à rien qu'à montrer les conditions *a priori* de sa fécondité. Le formalisme kantien est ici comme partout non pas une sorte de dessin extérieur des choses, mais un stimulant, un point de départ, l'indication d'une tâche infinie à accomplir.

Ce formalisme trouve une difficulté dans le sublime, qui commençait à jouer le rôle que l'on sait dans le développement du romantisme, ce sublime qui émeut l'âme, tandis que la contemplation du beau la calme ; Kant reconnaît en effet que, dans le sublime, soit le sublime « mathématique », celui de la grandeur, soit le sublime « dynamique », celui de la force, morale ou physique, l'imagination reste inférieure à sa tâche et l'âme ressent comme une peine cette immensité qui la déborde de toutes parts. Pourtant le sublime nous plaît, et il est la matière d'un jugement de goût. C'est que le sublime serait au beau, selon Kant, à peu près comme les Idées de la

raison sont aux concepts de l'entendement ; dans le beau, l'imagination a une tâche finie et limitée qu'elle accomplit ; dans le sublime, elle ressent l'infinité d'une tâche inépuisable ; d'où le mélange de la peine, qui vient du sentiment de sa faiblesse, avec le plaisir, qui vient de ce qu'elle est destinée par nature à tendre vers une Idée qui la dépasse.

La notion de finalité n'a une place légitime dans la conception de la nature qu'à titre de règle pour notre faculté de juger, non pas à titre de réalité objective. On a déjà vu comment Kant emploie cette notion dans la détermination du système des lois empiriques, mais elle a une place spéciale dans la science des êtres organisés : l'être organisé, en effet, c'est celui dont les parties ne peuvent être saisies que si on les rapporte à l'idée du tout considérée comme la cause de leur possibilité, c'est-à-dire à une cause finale. Il y a là, de toute évidence, un heurt entre cette explication et le mécanisme : à suivre l'analytique transcendantale, il semble, en effet, que l'explication mécanique doit être exhaustive, puisqu'elle détermine, suivant des lois, la place de chaque phénomène dans le temps ; une solution serait de considérer l'explication mécanique comme seule définitive, tandis que le finalisme serait une manière de penser toute subjective et provisoire. Tel n'est pas le point de vue de Kant qui considère le finalisme comme une explication qui restera toujours indispensable, bien qu'elle ne nous apprenne rien sur les choses. Kant veut que nous ne puissions penser la nature que comme une œuvre d'art exécutée selon des fins, mais que cette explication ne serve pas à la déterminer comme objet. Il y a, dans cette attitude, quelque chose qui serait incompréhensible si la détermination par les causes finales n'était, chez l'homme, comme le substitut d'une connaissance qui lui échappe. Si nous supposons, en effet, un entendement intuitif, c'est-à-dire celui dont les concepts déterminent immédiatement les objets, il n'y aurait pas pour lui explication par le mécanisme ni par le finalisme, puisque la nature serait comme posée d'un coup devant son regard. Si maintenant, on considère notre faculté de connaître discursive en se référant à l'idée d'un entendement intuitif, on voit que la détermination de la réalité objective de la nature par application des catégories aux intuitions sensibles ne nous révèle nullement ce qu'est en son fond la nature, et l'on conçoit alors la nécessité du point de

vue finaliste, non pas, à vrai dire, pour déterminer la nature comme objet de connaissance, mais pour la saisir comme étant le phénomène d'une réalité qui nous échappe. Si, d'autre part, la raison pratique nous a fait connaître l'existence d'un Dieu créateur, on voit aisément comment la considération de la finalité s'intercalera entre la connaissance du déterminisme et la foi morale pour lier l'une à l'autre la nature et la liberté. La *Critique du jugement* se rapporte donc à l'idée d'une métaphysique intuitiviste que Kant considère comme impossible à atteindre, mais que ses successeurs s'efforceront de réaliser, en partant de l'idée même qu'il en a donnée.

XII. – Conclusion

Le criticisme est, dans son ensemble, une restauration des valeurs spirituelles, compromises par le scepticisme et le matérialisme du milieu du siècle : science, morale, droit, religion, art se trouvent justifiés devant la raison. On voit à quel prix : ce n'est pas par l'intuition ou la découverte raisonnée de quelque réalité transcendante ; pareille réalité nous échappe à jamais ; c'est parce que ces valeurs sont découvertes comme les conditions indispensables de l'exercice le plus humble et le plus élémentaire des facultés humaines ; que démontre la *Critique de la raison pure* ? C'est que, dans la perception d'un objet, sont déjà incluses toutes les fonctions mentales qui sont à l'œuvre dans les sciences les plus complexes, et la science se trouve ainsi justifiée. La valeur morale naît immédiatement du caractère pratique de la raison, le beau et la finalité des conditions d'activité nécessaires de l'imagination et de l'entendement. La métaphysique seule, qui rattachait toutes ces valeurs à des choses en soi, est rejetée.

Mais, dans cette justification des valeurs, se retrouvent deux directions, qui, peut-être, sont inconciliables : d'une part, le criticisme met au premier plan l'activité, la spontanéité, la liberté ; l'objet de connaissance n'est pas une limite, mais un produit de l'esprit ; la liberté est l'unique condition de la vie morale ; du jeu libre de l'imagination dépendent l'art et la beauté. Mais, d'autre part, cette activité est en quelque sorte en deçà de notre vie et de notre expérience actuelles : de l'activité synthétique qui a constitué la connaissance, nous ne

saisissons, dans notre perception, que les résultats ; de la liberté, nous ne connaissons que les suites d'une décision intemporelle. Le criticisme a donc bien été, et il reste, sous le premier aspect, un stimulant de la pensée, une doctrine qui transforme les prétendus donnés en tâches pour l'activité, une philosophie du travail spirituel, et il a donné naissance, au XIXe siècle, à toutes les doctrines qui cherchent dans la réalité une œuvre à faire, plus qu'une chose à constater. Mais, sous le second aspect, il apparaît comme une implacable justification du donné ; de la science, il a une conception statique, l'assujettissant à des conditions que les sciences ont depuis longtemps dépassées ; de la morale, une conception rigoriste, qui la met en dehors des conditions réelles de l'activité humaine ; de l'art, une conception formaliste, qui risque de le vider de tout son contenu ; partout ainsi l'esprit est forcé de suivre des voies déjà tracées : l'*a priori* kantien marque à la fois la domination et l'assujettissement de l'esprit.

XIII. – Kantiens et antikantiens à la fin du XVIIIe siècle

Le criticisme kantien devient, à partir de 1786 environ, l'objet des préoccupations générales en Allemagne ; c'est à cette date que Chr. E. Schmid publie la *Critique de la raison pure en abrégé*, que L. H. Jakob, dans son *Examen des Morgensstunden de Mendelsshon*, critique du point de vue kantien les preuves de l'existence de Dieu chez Mendelssohn, que Tittel écrit *Sur la réforme de la morale chez Kant*. Puis les critiques commencent : en 1788, Weishaupt, un théologien, fait paraître ses *Doutes sur les concepts kantiens de l'espace et du temps*. Surtout, Reinhold, le professeur d'Iéna, se vante d'approfondir le kantisme dans son *Essai d'une nouvelle théorie des facultés représentatives de l'homme* (1789), puis dans ses *Lettres sur la philosophie de Kant* (1790).

Reinhold pense que le dualisme établi par Kant entre la sensibilité et l'entendement n'est pas une solution, mais pose un problème : d'où vient que l'entendement est toujours lié à une matière donnée par la sensibilité ? C'est, dit-on, parce que l'expérience n'est pas possible autrement : ce n'est pas là une réponse. Reinhold prétend donc faire précéder la critique d'une théorie élémentaire où, dépassant les trois facultés

reconnues par Kant, la sensibilité, l'entendement et la raison, il étudie ce qu'il y a de commun aux trois, c'est-à-dire la représentation *(Vorstellung)*. En montrant que toute représentation implique un sujet représentant et un objet représenté, ce qui revient à dire qu'elle contient un donné ou matière qu'elle reçoit, et une forme ou structure qu'elle produit, Reinhold n'a rien fait que décrire d'une manière plus abstraite, mais sans l'éclairer, la distinction kantienne entre le divers de la sensibilité et l'unité de l'aperception. Reinhold ne resta d'ailleurs pas fidèle à cette sorte de kantisme généralisé ; la théorie kantienne des postulats de la morale ne satisfait pas les besoins de l'homme religieux, qui veut, pour l'adorer, un Dieu plus réel ; il s'oriente donc vers les idées de Jacobi, admettant une perception du divin, inaccessible au savoir. Plus tard, enfin, sous l'influence de Bardili, il est disposé à rapprocher la critique de l'ontologie, et à voir dans la raison humaine une faculté capable de découvrir l'inconditionné.

En 1790 aussi paraît l'*Essai sur la philosophie transcendantale* de Salomon Maïmon, complété par son *Essai de logique ou Théorie de la pensée* (1794) et le *Dictionnaire philosophique* (1791) ; Maïmon conteste et la démonstration que Kant donne de l'apriorité des synthèses (puisque le divers de la sensibilité n'exige aucunement, par nature, d'être unifié par l'entendement), et le fait même de cette apriorité, dont la contrainte subjective de Hume peut expliquer l'illusion. Il y a cependant une philosophie transcendantale qui permet la détermination *a priori* des objets ; pour la découvrir, Maïmon s'inspire de la logique générale : le genre (ligne) est par rapport à la différence spécifique (droit ou courbe) comme un déterminable à une détermination ; or, toute détermination contient *a priori* la notion d'un déterminable et d'un seul (droit suppose ligne), bien que l'inverse ne soit pas vrai (ligne ne suppose pas droit) ; il y a donc entre le déterminable et la détermination une synthèse unilatérale : il faut ajouter que, dans l'intention de Maïmon, la connaissance de cette synthèse dépasse pourtant la logique générale, parce que celle-ci, ne considérant que la forme, peut prendre à volonté tout terme comme sujet ou prédicat : la logique transcendantale a la prétention de distinguer le vrai sujet et le vrai prédicat. Il n'en est pas moins vrai que la synthèse unilatérale de Maïmon ressemble beaucoup à ce que Kant appelait l'analyse, puisque

le prédicat (droit) contient en lui la notion du sujet (ligne). C'est encore, semble-t-il, la transposition d'un problème de logique générale qu'il faut voir dans la spéculation de Maïmon sur l'entendement infini et sur les différentielles : on sait quel problème insoluble était, pour Aristote, la détermination de l'essence, c'est-à-dire de l'union du genre avec la différence spécifique ; c'est le même problème que pose Maïmon, lorsqu'il déclare que la synthèse unilatérale ne peut fonder ni sa propre intelligibilité, ni celle des rapports qu'elle fonde ; autrement dit, il reste dans ces rapports un pur donné, une pure juxtaposition de la différence avec l'identité : le réel avec sa diversité déborde le logique fondé sur le seul principe d'identité. L'entendement infini (appelé aussi conscience originaire ou Moi absolu) doit unir, tout en les maintenant distincts, l'identité et la différence, le logique et le réel ; il indique ainsi la limite d'une aspiration de la raison : « La raison exige que l'on considère le donné dans l'objet (c'est-à-dire le divers, le juxtaposé) non comme quelque chose d'immuable par nature, mais comme une conséquence de la limitation de notre faculté de connaître qui disparaîtrait dans un intellect supérieur infini. La raison recherche par là un progrès infini par lequel ce qui est pensé est toujours accru, et ce qui est donné diminue jusqu'à l'infinitésimal. »[3] Ce progrès représente le passage du donné à la loi de production qui joue par rapport au donné le même rôle générateur que la différentielle par rapport à la courbe. En résumé la doctrine de Maïmon suppose un évanouissement, à la limite de la distinction entre l'intuition et le concept, et la détermination du réel par le seul concept, c'est-à-dire l'entendement intuitif dont parle Kant dans la *Critique du jugement.*

En 1792, Schulze publie sans nom d'auteur *Ænesidemus,* où il défendait le scepticisme contre les prétentions de la *Critique de la raison pure.* Nous ne pouvons penser les choses que suivant le principe de substance, de causalité, et les autres principes ; *donc* ces principes sont vrais des choses : tel est l'essentiel du raisonnement de Kant ; il n'a pas véritablement répondu à l'argumentation de Hume, qui demande le principe d'après lequel les représentations que nous avons des

3. *Philosophischer Wörterbuch,* p. 169, cité par M. GUEROULT, *La Philosophie transcendantale de S. Maïmon,* Paris, 1929.

objets s'accordent avec les objets ; il est clair que l'impossibilité de les penser autrement n'est pas un pareil principe. Schulze indique aussi dans le kantisme de véritables contradictions, notamment l'idée d'une affection de la sensibilité par une chose en soi, idée qui sert de fondement à toute la Critique, et qui est pourtant impossible d'après cette même Critique, puisque la chose en soi y est posée comme une réalité et comme une cause, c'est-à-dire soumise à des catégories qui ne devraient s'appliquer qu'aux choses sensibles.

En 1794, Fichte publie la *Théorie de la science* où il prétend continuer et pousser plus loin l'œuvre de Kant. Nous parlerons plus tard des idées de Fichte. Qu'il suffise d'indiquer ici que Kant lui-même le désavoua, et que Schelling, dans ses premiers ouvrages *Du moi comme principe de la philosophie* (1795), *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* (1795), se sert des idées de Fichte pour rénover le spinozisme.

J.-S. Beck, dans son *Unique point de vue duquel la philosophie critique doit être jugée* (1796), répond aux attaques de Schulze et de Jacobi sur la chose en soi, mais en donnant de la pensée de Kant une interprétation qui ne va pas sans difficulté. Il est vrai que la chose en soi est une notion contradictoire puisqu'elle doit, tout en existant en dehors du temps et de l'espace, sans être soumise à aucune catégorie, produire la matière de nos intuitions sensibles : mais pareille notion n'existe pas chez Kant ; chaque passage de la *Critique*, où elle paraît intervenir, s'explique par une accommodation à la manière de parler du lecteur dogmatique. Beck oriente donc la philosophie de Kant vers un pur phénoménisme.

C'est l'idée mère de la logique transcendantale que Bardili conteste dans son *Précis de logique, purifié des erreurs de la logique antérieure, particulièrement de celle de Kant* (1800). On sait que, pour Kant, la logique pure, fondée sur le principe de contradiction, ne comporte que des jugements analytiques, qui n'étendent pas nos connaissances et ne déterminent pas le réel : d'où la nécessité d'une logique transcendantale concernant la connaissance *a priori* des objets. Bardili veut au contraire que la logique pose par elle-même l'objet réel. La pensée logique est toute dans le principe d'identité A = A, qui ne pose que l'unité pure et vide d'une pensée qui se répète à l'infini : comment pourrait-il en naître une dualité, et, avec la dualité, la variété multiple des objets ? La réponse de Bardili

consiste à considérer la fonction unifiante comme de même nature que l'unité : et il retrouve ainsi la vieille thèse néoplatonicienne de l'unité cause de l'être. Or, pour exercer cette fonction unifiante, il faut que l'unité pose hors d'elle-même une matière qui est diversité pure, simple extériorité et pluralité, en un mot une limite qu'elle se pose à elle-même comme condition de sa détermination. En somme, en donnant à l'unité la fonction que Kant donne au *je pense*, il fait de l'idéalisme critique une sorte de réalisme rationnel.

Tous ces commentaires ou ces critiques viennent de philosophes qui veulent modifier ou remplacer le kantisme, mais dans une ligne de pensée analogue. Il en est bien autrement de la *Métacritique* (1799) et de la *Calligone* (1800) de Herder. Kant, l'ancien maître de Herder, avait été peu favorable à ses *Idées sur la philosophie de l'histoire*, qu'il critique assez vivement en 1784, dans le *Journal universel de la littérature* ; puis, en 1788, dans un article *Sur le début de l'histoire* : peu de pensées pouvaient lui être plus antipathiques, à cause de la manière dont Herder dissout l'homme dans la nature, tandis que, pour lui, l'œuvre morale est une œuvre de liberté, à laquelle la nature ne participe pas ; l'appel de Herder à la transcendance, l'idée que la raison, cette possession humaine, est introduite dans l'histoire par l'influence d'êtres supérieurs, ne le choquaient pas moins. Lorsque Fichte, se donnant comme disciple de Kant, déclare que, bientôt, la seule religion sera la raison, Herder comprit la portée des attaques de Kant, et il écrivit ces deux ouvrages, l'un contre la *Critique de la raison pure*, l'autre contre la *Critique du jugement*. Herder a, pour l'unité et la continuité dans les choses, une sensibilité qui est sans cesse choquée par les divisions, les séparations qu'y introduit Kant. « Une scission dans la nature humaine, la division entre les facultés de connaître, la division de la nature totale, la division dans la raison elle-même », ces titres des derniers chapitres de la *Métacritique* donnent le ton de toute l'œuvre. À vrai dire, la scission entre la sensibilité et l'entendement, entre le phénomène et la chose en soi, entre la raison théorique et la raison pratique heurte non seulement Herder mais bien d'autres ; et il ne sera plus question dans la métaphysique postkantienne que de dépasser le kantisme, en rétablissant l'unité de l'esprit rompue par la Critique.

BIBLIOGRAPHIE

Éditions des œuvres

Immanuel KANT, *Werke*, éd. HARTENSTEIN, 10 vol., Leipzig, 1838-1839 ; éd. ROSENKRANZ, 12 vol., Leipzig, 1838-1842 (12e vol., *Geschichte der kritischen Philosophie*) ; éd. de la Preussische Akademie der Wissenschaften in Berlin (vol. 1 et 2 : *Écrits de la période précritique* ; vol. 3 et 4, *Critique de la raison pure, Prolégomènes, Fondement de la métaphysique des mœurs, Principes métaphysiques des sciences de la nature* ; vol. 5, *Critiques de la raison pratique et du jugement* ; vol. 6, *Religion et métaphysique des mœurs* ; vol. 7 à 9, *Opuscules* ; vol. 10 à 12, *Correspondance* ; vol. 14-19, *Notes posthumes* ; vol. 14, *Sciences* ; vol. 15, *Anthropologie* ; vol. 16, *Logique* ; vol. 17-18, *Métaphysique* ; vol. 19, *Morale, droit, religion* ; vol. 21-22, *Opus postumum*), 1902-1928.

KANT, *Dissertation de 1770*, trad. MOUY, 1951 ; *Conflit des Facultés*, trad. GIBELIN, 1955 ; *Concept de grandeur négative*, trad. KEMPF, 1949 ; *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. PHILONENKO, 1959 ; *Critique de la raison pure*, trad. TISSOT, Paris, 1864 ; trad. TREMESAYGUES et PACAUD, 3e éd., Paris, 1912 ; trad. BARNI, 2 vol., Paris, 1869 ; trad. BARNI, revue par ARCHAMBAULT, 2 vol., Collection des meilleurs auteurs classiques, Paris, 1912 ; *Critique de la raison pratique*, trad. BARNI, 1848 ; trad. PICAVET, 1912 ; *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. DELBOS, 1907 ; trad. H. LACHELIER, 1911 ; *Prolégomènes*, trad. GIBELIN, 1957 ; *Principes métaphysiques de la nature*, trad. ANDLER et CHAVANNES ; trad. GIBELIN, 1952 ; *Religion dans les limites de la raison*, trad. GIBELIN, 1952 ; *Paix perpétuelle*, par le même, 1948 ; *Critique de la faculté de juger*, trad. PHILONENKO, Paris, 1965 ; *Logique*, trad. GUILLERMIT, 1966.

Ouvrages d'ensemble

K. FISCHER, « Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre », dans : *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. IV et V, 5e éd., 1909.

Th. RUYSSEN, *Kant*, Paris, 1909.

E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre* (dans le vol. 11 de l'édition de Kant par CASSIRER), Berlin, 1918.

Aug. MESSER, *Immanuel Kants Leben und Philosophie*, Stuttgart, 1924.

E. BOUTROUX, *La Philosophie de Kant*, 1926.

L. BRUNSCHVICG, « L'idée critique et le système kantien », *Revue de métaphysique et de morale*, 1924, et *Écrits philosophiques*, I, 1951, p. 206-270.

J. WARD, *A Study of Kant*, Cambridge, 1922.

CANTECOR, *Kant*, Paris, 1909.

G. MILHAUD, « Kant comme savant », *Revue philosophique*, 1895 ; « La connaissance mathématique et l'idéalisme transcendantal », *Revue de métaphysique*, mai 1904.

E. ADICKES, *Kant als Naturforscher*, 2 vol., Berlin, 1924-1925.

H. DUSSORT, « Kant et la chimie », *Revue philosophique*, 1956, p. 392-397.

B. ERDMANN, *Kants Kriticismus in der ersten und der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1878.

J. RIEHL, *Kant und seine Philosophie*, Berlin, 1907.

B. ERDMANN, « La critique kantienne comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme », *Revue de métaphysique et de morale*, XII, 1905.

H. VAIHINGER, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, 2 vol., Berlin, 1892 ; 2e éd., Stuttgart, 1922.
H. CORNELIUS, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Erlangen, 1926.
H.-J. de VLEESCHAUWER, *La Déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Anvers-Paris, 3 vol., 1934-1937 ; *L'Évolution de la pensée kantienne*, Paris, 1939.
P. LACHIÈZE-REY, *L'Idéalisme kantien*, Paris, 1932.
R. DAVAL, *La Métaphysique de Kant*, Paris, 1950.
É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, 3e éd., Paris, 1954, p. 50-91.
G. MARTIN, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, Paris, 1963.
J. LACROIX, *Kant et le kantisme*, Paris, 1966.

Études spéciales

V et VI. – V. DELBOS, *Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant*, Congrès international de philosophie, IV, 1902, p. 363-389.
J. NABERT, « L'expérience interne chez Kant », *Revue de métaphysique*, avril 1924.
L. COUTURAT, « Kant et la mathématique moderne », *Bulletin de la société française de philosophie*, IV, 1904 ; « La philosophie des mathématiques de Kant », *Revue de métaphysique*, mai 1904.
E. CASSIRER, « Kant und die moderne Mathematik », *Kantstudien*, XII, 1907.
H. VAIHINGER, « Beiträge zum Verständniss der Analytik und der Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft », *Kantstudien*, VII, 1903.
W. OSTWALD, « Betrachtung zu Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, *Annalen der Naturphilosophie*, I, 1902.
P. TANNERY, « La théorie de la matière d'après Kant », *Revue philosophique*, XIX, 1885.
J. VUILLEMIN, *Physique et métaphysique kantiennes*, Paris, 1955 ; « La démonstration de l'irrationalité de π chez Leibniz, Lambert et Kant », *Revue philosophique*, 1961, IV, p. 417-431.

VII. – F. EVELLIN, *La Raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne*, Paris, 1907.
E. BRUNSCHVICG, « La technique des antinomies kantiennes », *Revue d'histoire de la philosophie*, II, 1928 ; et *Écrits philosophiques*, I, 1951, p. 271-292.

VIII. – A. CRESSON, *La Morale de Kant*, 1897.
V. DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905.
A. MESSER, *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*, Leipzig, 1929.

IX. – C. J. WEBB, *Kants philosophy of religion*, Oxford, 1926.
E. TROETSCHL, « Das Historische in Kants Religionsphilosophie », *Kantstudien*, IX, 1904.
C. SENTROUL, *La Philosophie religieuse de Kant*, Bruxelles, 1912.
W. REINHARD, *Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant*, Berne, 1927.
J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants*, Hambourg, 1938.

X. – NATORP, *Kant über Krieg und Frieden*, Erlangen, 1924.
K. BORRIES, *Kant als Politiker*, Leipzig, 1928.

XI. – V. DELBOS, « Les harmonies de la pensée kantienne d'après la critique de la faculté de juger », *Revue de métaphysique et de morale*, XII, 1904.
V. BASCH, *Essai sur l'esthétique de Kant*, Paris, 2e éd., 1927.

XIII. – M. von ZYNDA, « Kant, Reinhold, Fichte », *Kantstudien*, Ergänzungsheft, Berlin, 1910.

M. GUEROULT, *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Paris, 1929.
H. WIEGERSHAUSEN, *Ænesidem Schulze*, Berlin, 1910.
W. DILTHEY, « J. S. Beck und seine Stellung in der transcendantalphilosophischen Bewegung, *Archiv für Geschiste der Philosophie*, II.
Xavier LÉON, *Fichte et son temps*, sur Bardili, t. II, p. 270-274, Paris, 1924.
Anna TUMARKIN, « Herder und Kant », dans *Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Berne, 1896.
M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem des Metaphysik*, Bonn, 1929.
J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*. Paris, 1954.
H. DUSSORT, « Husserl juge de Kant », *Revue philosophique*, octobre-décembre 1959, p. 527-544.
M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson adversaire de Kant*, Paris, 1966.

LIVRE SIXIÈME

Le XIXe siècle – Période des systèmes (1800-1850)

Chapitre premier
Caractères généraux

Depuis 1800 jusqu'à nos jours, on peut distinguer trois grandes périodes assez bien délimitées : de 1800 à 1850, une extraordinaire floraison de doctrines amples et constructives, qui prétendent révéler le secret de la nature et de l'histoire et faire connaître à l'homme la loi de sa destinée, individuelle et sociale ; les doctrines catholiques que Maistre et Bonald construisent en réaction contre le XVIIIe siècle, la psychologie de Maine de Biran qui s'achève en des vues religieuses, les grandes métaphysiques allemandes postkantiennes, celles de Fichte, de Schelling, de Hegel dont le spiritualisme de Victor Cousin est une imitation, les doctrines sociales des Saint-Simoniens, de Comte et de Fourier ont toutes en commun ce caractère d'annonce prophétique ou de révélation. De 1850 à 1890 environ, il y a au contraire un renouveau d'esprit critique et d'analyse qui se manifeste par la remise en honneur de la pensée de Kant ou de Condillac ; la philologie pure chasse la philosophie de l'histoire ; la critique se substitue à la métaphysique ; la physique et la chimie évincent la philosophie de la nature ; la politique pratique, économique et sociale, remplace le prophétisme ; c'est l'époque de Renan et de Max Müller, de Taine, de Renouvier, de Cournot et des néokantiens, du socialisme marxiste ; et les doctrines favorites de l'époque sont le darwinisme et l'évolutionnisme de Spencer, dont le caractère mécaniste rappelle les idées du XVIIIe siècle. Enfin, vers 1890, s'ouvre une nouvelle période ; d'une manière générale la réalité des valeurs spirituelles paraît alors s'opposer aux résultats philosophiques que l'on

avait cru pouvoir tirer des sciences ; l'analyse des conditions de la connaissance scientifique (critique des sciences) fait voir la portée limitée de ces résultats ; on cherche des moyens d'accès vers ces réalités spirituelles que la période précédente considérait comme illusoires ou inaccessibles ; non pas certes avec l'assurance des générations romantiques, qui se traduisait en vastes doctrines, mais avec une inquiétude qui donne naissance aux mouvements de pensée les plus divers et même les plus opposés.

Ce qui a changé, au début du XIXe siècle, c'est la perspective sous laquelle l'homme s'apparaît à lui-même : dans sa *Philosophie de l'histoire*, il n'est rien qui soit plus antipathique à Hegel que la distinction faite par Rousseau entre l'état de nature et l'état social, comme si l'on pouvait saisir une essence de l'homme, immédiate, absolue, à laquelle s'ajouteraient, par après, les mœurs ; l'être humain ne se définit que chargé d'histoire, et l'on n'atteindra pas l'humanité par une abstraction qui la dépouille de tout son acquis, mais au contraire par la loi même de cette acquisition qui la fait peu à peu ce qu'elle est. Ce trait de la pensée hégélienne est universel à cette époque : toute connaissance est médiate ; elle n'a lieu qu'en réfléchissant le devenir qui l'a produit. Une pareille vue pose à nouveau tous les problèmes philosophiques ; pour Maine de Biran, l'étude du moi ne sera pas la constatation d'une réalité toute faite, mais la reproduction de l'acte par lequel il se fait ; d'une manière plus générale, on n'étudiera ni la nature ni l'homme, indépendamment de leur devenir ; ils ne sont réels, substantiels que grâce à la suite des états par où ils ont passé.

Il est visible qu'il y a là, à voir les choses en gros, une diminution du goût et de la puissance d'analyse qui avaient marqué le XVIIIe siècle ; dès la fin du XVIIIe siècle, on remarque chez Rousseau et chez beaucoup d'illuministes cette sorte de fatigue de l'intelligence qui décompose ; on fait appel à des moyens d'investigation qui la dépassent, à la foi, à l'instinct, à la conscience, au sentiment, à l'intuition intellectuelle, à l'intuition du devenir historique. Pour comprendre l'unité réelle de ce vaste mouvement, dont les représentants s'ignorent bien souvent les uns les autres, il faut insister sur la connexité entre le renouveau de la *philosophie religieuse* et la *portée métaphysique que l'on attribue à l'histoire* : j'ai eu déjà l'occa-

sion de remarquer que le dogme chrétien contient une vue essentiellement historique de l'Univers, en ce sens qu'il marque dans le cours du temps des points critiques qui transforment foncièrement le sens de la destinée humaine, création, chute, rédemption, résurrection ; autour de ces dogmes se sont formées de bonne heure des apocalypses, des révélations concernant le règne des fins ; beaucoup d'hérésies du Moyen Âge et de la Réforme, à tendances sociales, sur le règne de l'Esprit s'y rattachent : histoire profonde, intérieure, connue seulement par la révélation et par la foi, et qui dépasse les moyens humains de contrôle. Cette sorte de vue historique de la nature humaine peut s'envisager naturellement sous deux faces : d'une part on peut y voir que la destinée individuelle et sociale de l'homme a sa raison mystérieuse dans un devenir historique qui dépasse son intelligence ; et c'est là le point de vue de Maistre et des traditionalistes qui reviennent de l'*Essai sur les mœurs* au *Discours sur l'histoire universelle*; d'autre part, on peut mettre l'action sur les transformations profondes qu'a subies l'homme et sur les promesses d'avenir qui nous sont données ; il y a là comme un cadre qui peut servir de soutien à une histoire et à des prédictions qui se donneront comme entièrement positives et qui rejoindront, mais avec un accent messianique combien nouveau, les thèses rationalistes du XVIIIe siècle sur le progrès, se distinguant en effet essentiellement de celles-ci parce qu'elles admettent toutes, comme l'Apocalypse, un état final où reposera l'humanité. Dans ce second aspect du dogme chrétien, nous avons toutes sortes de nuances, depuis les doctrines qui pensent lui être le plus intimement fidèles, comme celles de Ballanche, de Schelling ou de Hegel, jusqu'à celles qui s'en écartent sciemment tout en en gardant l'inspiration générale et la notion d'un devenir effectif, comme celles de Saint-Simon, de Fourier ou d'Auguste Comte.

Ainsi, à cette époque, le sens de l'histoire et du développement, qui transforme tous les problèmes philosophiques, est lié à une foi en un ressort mystérieux de l'histoire, ressort transcendant à la réflexion humaine, lois de réparation de Maistre, de l'Esprit qui se réalise de Hegel, ou de l'humanité de Comte. Les historiens eux-mêmes, comme Michelet ou E. Quinet, considèrent comme leur tâche d'atteindre ces forces mystérieuses et incoercibles ; et c'est de cette époque

surtout que date le sentiment de la nationalité ou de la race comme forces directrices des événements, forces que chacun retrouve en lui-même comme constituant sa propre essence. L'histoire devient une foi plus qu'une science, une source d'énergie plus qu'une curiosité ; un Hegel ou un Comte ont vite fait d'écarter comme n'appartenant pas à l'histoire tous les événements qui ne rentrent pas dans la ligne de développement telle qu'ils la conçoivent, par exemple la préhistoire ou les empires d'Extrême-Orient.

Aux doctrines qui réalisent les forces historiques, telles que « l'esprit du peuple », la nation, la race, l'humanité, correspond une philosophie de la nature qui voit dans la nature et les forces naturelles une réalité stable et permanente ; là encore on oppose l'unité à la dispersion, le dynamisme au mécanisme et à l'atomisme, mais encore un dynamisme d'une espèce particulière, très différent de ce que l'on désigne sous ce nom chez Leibniz, ou chez Newton, chez qui les forces sont soumises au calcul ; il s'agit d'un réservoir immense où les êtres de la nature puisent de quoi maintenir leur éternelle jeunesse, âme de l'univers ou vouloir-vivre, en tout cas une entité d'ordre biologique qui fait du dynamisme un véritable vitalisme, analogue à celui de la Renaissance.

Méfiance envers les combinaisons réfléchies de l'intelligence humaine, confiance en des réalités mystérieuses qui la dépassent, tels sont les traits dominants de l'époque. Confiance qui ne va pas sans des doutes, sans le sentiment, plus ou moins sincèrement douloureux, du contraste entre l'impuissance humaine et la hauteur de ce qu'il faudrait atteindre. Il y a, en face des enthousiastes et des messies, les cœurs brisés, les « enfants du siècle », les désespérés, un Sénancour, un Musset, un Vigny, dont la pensée, sans cesse frôlant la philosophie, devait lui être comme un avertissement continuel de la difficulté de sa tâche. Déjà Sénancour trouvait la cause de son perpétuel ennui dans « l'opposition entre ce qu'on imagine et ce qu'on éprouve, entre la faiblesse de ce qui s'offre habituellement et l'étendue de ce qu'on se sera proposé »[1] ; le vrai mal de Sénancour, c'est la faiblesse de la volonté, incapable d'adhésion ferme. « Croire a-t-il jamais dépendu de la volonté ? » objecte-t-il à l'argument du pari de

1. *Rêveries*, 3e éd., p. 110.

Pascal ; par nonchalance, il se laisse séduire par les systèmes opposés. « Il n'y a point là de contradiction, écrit-il en réponse à un reproche ; je ne vous les donne que comme des hypothèses ; non seulement je ne les admets pas tous les deux, mais je n'admets positivement ni l'un ni l'autre, et je ne prétends pas connaître ce que l'homme ne connaît point. » Il arrive à une sorte de stoïcisme, bien proche du désespoir, qui sauf l'accent est voisin de celui d'Alfred de Vigny.

Si les exigences de la pensée d'alors ont pour contrepartie le désespoir et le renoncement, elles permettent aussi le développement de l'illuminisme, du charlatanisme, de tout le faux enthousiasme : cette époque voit en foule vendeurs de panacée sociale, génies méconnus, convertis qui confessent très haut leur foi ; ce sont là des ombres qu'il ne convient pas de passer sous silence. Après Obermann, l'être à volonté faible, vient Julien Sorel, l'ambitieux hypocrite, le plébéien à la volonté forte, qui arrive à jouer la croyance en surveillant jusqu'aux moindres gestes de sa physionomie.

Tout ici se tient : l'orgueil messianique des inventeurs de systèmes, la ferveur du traditionaliste, le désespoir de l'homme incapable de croire, la réclame autour de fois nouvelles, la volonté d'être toujours au-dessus ou au-dessous de l'intelligence, dans la région de l'âme et de l'intuition ; c'est cet ensemble de sentiments violents et contrastants, à sincérité souvent suspecte, que l'on peut appeler le romantisme, mouvement d'ensemble qu'on aurait tort de prendre pour une théorie littéraire ; car il affecte toutes les directions de la pensée et du sentiment, et le mouvement philosophique du temps, avec son ardeur sombre et concentrée, avec le sentiment de son importance sociale foncière, avec la lourdeur de ses systèmes, serait bien inexplicable sans lui. Nous voyons, dans l'accès de romantisme qui sévit alors, non pas un phénomène morbide, mais un exemple particulièrement net de cette loi d'oscillation dans l'évolution de la pensée que M. Cazamian a signalée à propos de l'histoire de la littérature anglaise : quand la réflexion, l'analyse critique ont été les facultés dominantes d'une époque, l'époque suivante marque sa prédilection pour le sentiment, l'intuition immédiate, le goût de l'action et du rêve, l'aspiration à la synthèse universelle. Le sentiment, le rêve, l'action, ce sont les sources où Gœthe montre Faust rajeunissant son âme desséchée par le

savoir ; l'art magique qui se rend capable, en atteignant les puissances suprêmes de la nature, les Mères, d'opérer toutes les transmutations remplace, dans l'imagination du poète, un savoir mort qui reste à la surface ; l'on sait comment, dans ses deux drames successifs, apparaissent toutes les tendances de l'époque, stylisées et dépouillées de leur médiocrité.

À tendances nouvelles, formes littéraires nouvelles ; la légèreté ailée de Diderot, le style dépouillé de Voltaire, la recherche de la concision et de la clarté dans tant d'œuvres destinées à un large public, tout cela paraît signe d'esprit superficiel. Les bons écrivains, Chateaubriand ou Gœthe, ne se trouvent plus, à moins d'exception, chez les philosophes ; à ce moment, la philosophie perd ce ton de bonne compagnie, ce dédain de la technique apparente qu'elle avait acquis depuis le XVIe siècle, surtout sous l'influence française. La gêne, l'effort, le gourmé et le convenu ont remplacé l'aisance et le naturel ; que l'on considère la contrainte perpétuelle de Maine de Biran, à qui il semble que sa pensée va sans cesse échapper, la rhétorique de Victor Cousin issue, par l'enseignement de l'Université impériale, des déclamations révolutionnaires, et, par-dessus tout, le ton prophétique et apocalyptique si fréquent depuis Novalis jusqu'à Auguste Comte chez tous les auteurs de panacée sociale, de réforme morale ou de philosophie de l'histoire ; tandis que Voltaire, Diderot, Rousseau ont, par leurs œuvres, créé une atmosphère pour des événements qu'ils ne prévoyaient nullement, nos philosophes au contraire annoncent avec assurance des événements qui ne sont jamais arrivés, et ils n'exercent en général, avec leurs doctrines massives, qu'une influence immédiate assez faible ou du moins peu étendue. C'est que, partout, l'idée d'un fatum historique, d'une loi immanente qui se joue des résistances, a remplacé la foi dans l'initiative raisonnable et réfléchie des volontés humaines ; ce fatum, chacun, Bonald ou Maistre, comme Auguste Comte, Saint-Simon ou Fourier, croit l'avoir découvert ; il ne leur reste qu'à annoncer leur découverte : aussi, contrairement aux philosophes du XVIIIe siècle, sont-ils souvent des spéculatifs plus que les hommes d'action, des penseurs de cabinet plus que des publicistes ou des pamphlétaires.

Chapitre II
Le mouvement traditionaliste

I. – Traits généraux

L'expérience révolutionnaire, qui avait enchanté la vieillesse de Kant par l'exemple d'un grand peuple qui se choisissait lui-même sa constitution, apparaît au début du XIXe siècle comme une œuvre purement destructive, critique, incapable de rien créer ; l'essentiel de la Révolution, c'était, pour Kant, la Constituante, le peuple qui se créait librement des lois ; pour Auguste Comte, ce n'est pas la Constituante, avec son vain effort pour adapter en France la constitution anglaise qui ne correspondait pas à ses besoins, c'est la Convention, et non pas même celle de Robespierre qui a entrepris d'absurdes restaurations religieuses, mais celle de Danton, la dictature qui, en pleine conscience de son rôle provisoire, a détruit tout vestige du passé politique. Cette idée du caractère purement négatif de la révolution, suivant d'ailleurs toutes les négations de la philosophie du XVIIIe siècle, est le postulat commun de presque toutes les philosophies jusqu'en 1848 : toutes se donnent pour mission de chercher un principe positif, constructeur, capable de refaire une société solide. Pour toutes aussi, et par les conditions mêmes du problème, ce principe doit être une réalité indépendante de l'arbitraire humain et de la volonté réfléchie ; il ne s'agit donc pas de le créer et de le faire naître, mais de le découvrir et de l'annoncer. Toutes les erreurs imputées à la pensée du XVIIIe siècle et à la Révolution viennent d'une même source, de cette fausse croyance que les principes, soit intellectuels,

soit politiques, sont d'institution humaine et peuvent être construits à partir d'un fait élémentaire tel que la sensation ou les besoins : ces principes sont, au contraire, rebelles à l'analyse et transcendent le chétif pouvoir de la raison humaine.

II. – Joseph de Maistre

Le plus ardent ennemi de la Révolution est Joseph de Maistre (1753-1821), qui fut ambassadeur de Savoie à Pétersbourg de 1803 à 1817 ; ses écrits sont presque tous posthumes. La pensée de de Maistre se forme au milieu des groupes illuministes de Lyon que nous avons décrits précédemment ; la sympathie de ces groupes pour le catholicisme aboutit, chez lui, vers 1810, à la théocratie du livre *Du pape* ; mais ses premières ardeurs illuministes ne l'ont jamais complètement abandonné, et tandis que les deux autres représentants en France de la pensée chrétienne, Chateaubriand et Bonald, se montrent hostiles au mouvement martiniste, la doctrine de Maistre a pu être définie une transposition des croyances occultes en croyances chrétiennes[1].

« Ah ! que les sciences naturelles ont coûté cher à l'homme », s'écrie-t-il dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821)[2] ; elles lui ont coûté la négation du surnaturel, et, avec elle, celle de toute vie religieuse, qui n'est que la communication de l'homme avec la sphère supérieure à l'humanité.

Les auteurs de cette pensée du XVIIIe siècle, qui a fait tant de mal, c'est Bacon et Locke, et c'est à eux que s'en prend surtout Maistre, par-delà Voltaire et Diderot. Contre leur empirisme, il reprend, comme Bonald, l'innéisme cartésien : mais il convient de voir avec quelque détail la manière dont il le comprend et le réintroduit.

Il peut paraître paradoxal, mais il est vrai de dire que cet ardent adversaire des « philosophes » a, de la science et de l'univers physiques, une conception qui semble empruntée à Voltaire. Cette conception a deux traits essentiels : la fixité des espèces et le caractère inexplicable des faits ultimes, tels que

1. Cf. VIATTE, *Les Sources occultes du romantisme*, 1928, t. II, p. 92, 133, 138.
2. 6e édition des *Œuvres posthumes*, t. I, p. 310.

l'élasticité et la gravitation. Maistre les adopte et en tire habilement parti. Chaque espèce garde la place ou le domaine qu'elle occupe dans l'Univers ; « chaque être actif exerce son action dans le cercle qui lui est tracé sans pouvoir jamais en sortir » (*Soirées*, I, 286). Pareille vérité a comme conséquence nécessaire l'innéisme, à condition (et c'est une confusion que commet plus ou moins sciemment J. de Maistre) de confondre l'innéité des idées avec celle de l'instinct ; car la thèse de la fixité des espèces est liée à l'instinct également fixe ; si l'espèce humaine doit avoir, elle aussi, un « ordre relatif à une classe d'êtres », il faut que l'intelligence, qui est sa caractéristique, possède une sorte d'instinct dans les idées innées (*Soirées*, I, 40 *sq.*).

Mais cette fixité des espèces et cette notion des domaines séparés ont bien d'autres conséquences, qui se relient à celles de l'incompréhensibilité des causes. La bête a son domaine, et elle ne comprend rien à celui de l'homme ; tout au plus l'instinct est-il « asymptote de la raison ». Notre raison ne peut-elle pas être, à son tour, asymptote d'un esprit supérieur qui serait à nous comme nous sommes aux animaux ? Il y aurait ainsi inclusion d'un ordre dans un autre, qui reste mystérieux pour le précédent. Mais l'action de l'ordre supérieur dans l'ordre inférieur est possible, si bien que tels phénomènes de l'ordre inférieur, inexplicables par les lois qui lui sont propres, pourraient être dus à cette action ; Maistre songe ici non seulement aux miracles mais à ces faits ultimes, gravitation, élasticité, dont la cause nous échappe entièrement ; plus exactement, et selon un très vieux procédé d'apologétique que l'on trouve déjà chez Philon d'Alexandrie, il assimile ces forces à l'action miraculeuse ; c'est en un sens l'esprit de l'occasionnalisme malebranchien. « Il n'y a point de causes dans la matière, et il n'y a que les hommes religieux qui puissent et qui veulent en sortir » (*Soirées*, II, 228). Mais c'est le malebranchisme, moins la sévère idée de l'ordre, qui gouverne Dieu même ; et la doctrine nous laisse entrevoir non pas une action divine rationnelle, mais une action mystérieuse, complètement impénétrable à la raison humaine et tout à fait arbitraire pour elle ; tout Maistre est dans cette conséquence : la prière peut être aussi efficace contre la foudre que le paratonnerre ; grâce à la combinaison des causes secondes avec l'action supérieure, le champ du possible n'est pas limité par la considé-

ration des causes naturelles ; c'est la porte ouverte à toutes les fantaisies : songe prophétique, action mystérieuse des nombres. L'illuminisme ne trouve chez Maistre qu'un obstacle, qui n'est pas dans la raison mais dans la crainte d'atteindre, par le caractère individuel des inspirations, le principe de la hiérarchie sacerdotale ; l'illuminisme, utile en pays protestant, peut être dangereux en pays catholique.

On voit comment l'agnosticisme dérivé de Newton et dont nous avons déjà montré le caractère ambigu, rend possible la violente réaction de Maistre contre les philosophes ; en insistant sur le caractère rationnel de l'action divine, Leibniz ou Malebranche risquaient de conduire au déisme et au naturalisme, qui remplacent la personne de Dieu par des lois rationnelles ; c'est à tout ce mouvement que résiste Maistre ; la justice de Dieu n'a rien de la nôtre, ni sa providence de la prudence humaine. La justice de l'homme a pour principe la responsabilité du coupable, et celle de Dieu, inversement, la réversibilité des fautes du coupable sur l'innocent ; l'action typique de la justice divine est le sacrifice du Christ où l'on voit un innocent payer pour la coupable humanité ; ce rachat par le sang est le principe mystérieux de la pratique des sacrifices, qui est commune à tant de religions ; mais il explique aussi les guerres incessantes ; il donne enfin le véritable secret de la Révolution française, où tant de victimes innocentes ont péri pour des fautes qui ne sont pas les leurs ; le bourreau et le soldat sont les ministres de la divinité. Tous les faits que la théodicée rationaliste avait tant de peine à interpréter se trouvent être l'expression directe d'une justice à nos yeux déraisonnable.

Toute la philosophie politique du XVIIIe siècle est une œuvre de prudence humaine ; elle cherche, par le contrat social, une construction rationnelle de la société ; or, l'expérience montre que les constitutions qui réussissent, ce sont celles où le choix et la délibération ont le moins de part, celles qui, selon les vues humaines, prêtent le plus à l'arbitraire et au hasard, telles que la monarchie héréditaire, tandis que la démocratie, cette œuvre de la raison humaine, n'aboutit qu'à des échecs[3]. Les philosophes n'ont pas tenu compte de la perversion de l'homme : « L'homme, juste dans son intelligence et pervers

3. *Essai sur le principe générateur des constitutions*, Lyon, 1822.

dans sa volonté, doit être gouverné. [...] L'homme étant donc nécessairement associé et nécessairement gouverné, sa volonté n'est pour rien dans l'établissement d'un gouvernement. »[4]

III. Louis de Bonald

Louis de Bonald (1754-1840), qui fut pair sous la Restauration, a cherché à systématiser le traditionalisme. Pour attaquer l'esprit révolutionnaire, il en construit d'abord une notion cohérente ; il montre la logique interne de l'hérésie avant de la condamner ; il a cherché à faire saisir le lien entre le principe de la souveraineté populaire et les thèses favorites de la philosophie du XVIIIe siècle : athéisme, éternité de la matière, empirisme, théorie du langage comme convention arbitraire, négation de l'idée générale ; il y aurait là, d'après lui, un faisceau doctrinal parfaitement lié et dont on ne peut retirer une affirmation sans faire tomber toutes les autres.

Cette sorte de bloc révolutionnaire, dont l'idée a eu tant d'influence sur la pensée du XIXe siècle, paraît bien être une invention de Bonald. Le dogme de la souveraineté populaire, nous dit-il, implique l'athéisme ; car l'athéisme place le pouvoir suprême sur les hommes dans les hommes mêmes qu'il doit contenir et « veut que la digue naisse du torrent ». Les deux opinions de la souveraineté du peuple et de l'éternité de la matière naissent d'ailleurs d'une même source : la prévalence de l'imagination sur la raison, l'incapacité des hommes qui ne se figurent rien autre dans l'Univers que des images de mers, de volcans, d'astres, de feu, et dans la société que des images d'assemblées, d'orateurs « faibles esprits qui ne peuvent penser que des images, qui ne penseraient plus si ces représentations intérieures leur manquaient ». Les mêmes veulent que le langage ne soit qu'un signe de la pensée et que la valeur de ce signe, arbitrairement inventée, dépende d'une convention : car dire que l'homme est inventeur du langage, c'est dire qu'« il a fait sa pensée, il a fait sa loi, il a fait la société, il a tout fait, il peut tout détruire ».

Pour Bonald, cet ensemble philosophique se rattache à

4. *Du Pape*, Lyon, 1829, liv. II, chap. I.

l'hérésie protestante. Dire avec Luther que « la raison des hommes n'a pas besoin d'autorité visible pour régler sa croyance religieuse », cela revient à dire avec Jurieu que « l'autorité des hommes n'a pas besoin d'avoir raison pour valider leurs actes politiques ». Et, sous-jacente à ce qu'il serait bien près d'appeler l'hérésie révolutionnaire, il y a la corruption morale qui l'explique. L'idée de la souveraineté du peuple devait naître « dans un siècle d'agio, et chez des esprits que la cupidité a dirigés tous vers des spéculations mercantiles. On a joué sur les mots et comparé la société politique, société nécessaire, à une société de commerce qui n'est qu'une association contingente et volontaire ».

Voilà l'hérésie dûment construite : à la base, la concupiscence, au sommet, l'orgueil, qui déclare la nature et l'homme indépendants de Dieu ; hérésie qui a donné sa mesure, puisqu'elle explique la Révolution française, et que l'on peut juger à ses fruits ; « le tour du monde social est fait » [5] ; car, après l'expérience de la souveraineté populaire, on en revient (Bonald écrit en 1802) à l'autorité et à la religion. Cette épreuve aura appris aux hommes que « livrés à eux-mêmes, ils n'auraient jamais consenti à se placer dans un état qui exige le sacrifice de leurs passions personnelles » [6] ; le Contrat social, tel que l'a entendu Rousseau, est une impossibilité morale et les passions destructives ne peuvent être réformées que par une pouvoir social qui est extérieur et supérieur aux individus. Elle enseigne encore que la souveraineté populaire aboutit à l'obéissance passive (*Législation primitive*, 11, 110) ; la même école qui réclame, au nom du peuple, la résistance active au pouvoir social, exige l'obéissance absolue à ce qu'elle considère comme le souverain ; la dictature de Robespierre dérive du principe du protestant Jurieu : le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes politiques ; à quoi Bossuet répondait déjà que Dieu même a besoin d'avoir raison ! Nulle démocratie n'a jamais été stable ; le système électif a perdu la Pologne ; quant à la Suisse et à la Hollande, leurs gouvernements populaires « avaient en France et en Allemagne le pouvoir qui les conservait et la

---

5. *Législation primitive* (1802) ; éd. de 1829 ; t. II, p. 128.
6. *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, 4e éd., 1840, p. 62.

chute de ces gouvernements a entraîné leur dissolution » (*Essai analytique*, etc., p. 213).

La philosophie sociale de Bonald (d'où dépend sa philosophie tout entière) est une réflexion critique sur cette expérience ; en un sens elle continue la philosophie du siècle précédent ; Rousseau, ayant déterminé *a priori* les caractères de la souveraineté (indivisibilité, unité, fixité), a cru démontrer qu'ils se réunissaient dans le peuple considéré en corps ; de Bonald admet tous ces caractères ; c'est pour démontrer, il est vrai, qu'ils ne peuvent résider dans le peuple ; mais la nécessité d'un souverain lui est bien un postulat commun avec Rousseau ; ce qu'on a appelé le réalisme social de Bonald n'est que cela : l'exigence d'un principe de la société qui existe en dehors des individus et leur survit. Et la question se pose à lui comme à Rousseau : où réside la souveraineté ? Au peuple, il substitue Dieu : « La loi est la volonté de Dieu selon les uns, la volonté des hommes selon les autres » (*Essai analytique*, p. 115). La théocratie remplace la démocratie, parce que le theos a en effet les caractères que paraît avoir le demos : une volonté constante, raisonnable et fixe.

D'une manière générale, la philosophie de Bonald consiste à réaliser, comme transcendante, chacune des puissances immanentes qu'admettait en général le siècle passé : « La philosophie moderne, écrit-il, confond dans l'homme l'esprit avec les organes ; dans la société le souverain avec les sujets ; dans l'Univers Dieu même avec la nature, et elle détruit tout ordre général et particulier, en ôtant tout pouvoir réel à l'homme sur lui-même, aux chefs des États sur les peuples, à Dieu même sur l'Univers » (*Législation primitive*, II, 35) ; l'intelligence réduite aux signes conventionnels du langage, la souveraineté attribuée au peuple, la réalité ultime placée dans la matière, voilà les trois dogmes auxquels de Bonald oppose une intelligence supérieure au langage, un souverain au-dessus du peuple, un Dieu créateur de la nature. Sa doctrine met les idées intellectuelles autant au-dessus de la pensée, et le souverain autant au-dessus du peuple que le christianisme met Dieu au-dessus de l'Univers.

Mais comme Dieu a créé la nature par l'intermédiaire de son Verbe, la transcendance des idées exige un intermédiaire qui les exprime à l'esprit ; et de même, la transcendance du souverain qui est Dieu suppose entre lui et le peuple un inter-

prête qui est le pouvoir politique, tenant de Dieu son autorité, comme le langage ne peut avoir que d'un auteur divin sa puissance d'expression. Une théorie des intermédiaires, dont le christianisme est la plus haute forme, revient donc dès que l'on substitue transcendance à immanence, et c'est elle qui fait l'unité et le principe des deux thèses maîtresses de la doctrine, la théorie du langage et la théorie du pouvoir politique.

Le langage est l'instrument par lequel Dieu révèle les idées éternelles et se révèle lui-même à l'esprit humain ; le langage est donc d'origine divine. Pour bien saisir le sens de cette célèbre thèse, il faut se souvenir que la théorie bonaldienne de l'intelligence se rattache, par l'intermédiaire de Gerdil, à Malebranche, le philosophe de prédilection de Bonald qui le cite souvent : il y a entre les êtres des rapports nécessaires, rapports mathématiques et rapports de perfection, qui constituent un ordre immuable, fondé sur la nature de Dieu ; la loi exprime ces rapports. D'autre part, Bonald est au fond resté très attaché à cette thèse condillacienne que l'esprit ne peut pas connaître l'idée autrement que par sa formule verbale ; ce qu'il reproche à Condillac, c'est d'avoir fait du mot seulement le *signe* de la pensée ; le *signe* est quelque chose de facultatif, d'arbitraire, qui peut être le même pour des états mentaux opposés l'un à l'autre, et qui par conséquent ne réveillera l'idée chez le témoin que moyennant une convention ; le mot est non pas le signe, mais l'*expression* de l'idée, et c'est pourquoi il suggère la même pensée à tous les témoins et ne peut lui-même rendre qu'une seule pensée. De plus le signe, chez Condillac, crée l'idée elle-même, parce que Condillac n'a pas admis d'autres idées que des idées abstraites, c'est-à-dire des idées collectives, telles que celle de blancheur qui exprime la collection des corps blancs, considérés sous l'aspect d'un certain accident ; supprimez le signe ; cette collection qui n'existait que dans l'esprit et par la vertu du signe disparaît ; Condillac n'a pas connu les idées générales, celle de l'ordre par exemple, qui expriment une essence simple et une, et qui sont à la collection « comme le général d'armée est à l'armée » ; à ces idées, il faut non pas un signe, mais une expression. Le langage est à l'intelligence comme la lumière aux objets qui sont dans un endroit obscur mais qui nous restent inconnus tant qu'ils ne sont pas éclairés. « La parole,

écrit-il en se souvenant des premiers versets de la Genèse, porte la lumière dans les ténèbres et appelle, pour ainsi dire, chaque idée qui répond, comme les étoiles dans Job, me voilà » (*Législation primitive*, III, p. 163).

Ainsi toute notre intelligence dépend d'une tradition sociale qui s'exprime par le langage. Du malebranchien Gerdil, Bonald admet cette thèse que l'instruction ne fait qu'éclairer les idées que l'esprit possédait déjà ; ces idées lui restent donc inconnues « jusqu'à ce qu'il ait reçu de la société avec l'être semblable à lui cette expression qu'une tradition ou parole héréditaire conserve dans les familles et qu'une écriture impérissable conserve chez les nations » (*Législation*, III, 198) : tradition qui remonte à une révélation primitive de Dieu ; comment en effet le langage aurait-il été inventé, puisque l'inventeur ne se serait pas entendu ? Il est donc nécessaire que « l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée » ; l'esprit va des mots aux idées, des mots qui lui sont transmis par la société aux idées qu'il a en lui-même ; le langage, donné par Dieu et gardé par la société s'interpose, comme une condition d'accès à la vie intellectuelle, entre l'homme et les idées.

Le système de Bonald est une synthèse entre Malebranche qui lui enseigne l'universalité et la nécessité des idées, et Condillac qui fait du langage une condition *sine qua non* de l'acte d'intelligence ; synthèse étrange, puisque ses éléments sont contradictoires ; le premier élément suppose, de l'idée, une connaissance directe et intuitive que le second exclut : synthèse très caractéristique de la doctrine, qui consiste toujours à insérer entre les réalités primordiales et l'individu un Verbe, dont l'indispensable fonction est de conduire l'esprit jusqu'à ces réalités.

Comme le langage est l'intermédiaire entre les idées et l'esprit, le pouvoir légitime est l'intermédiaire entre le souverain, qui est Dieu, et le peuple. L'homme-dieu de la religion est comme le modèle du pouvoir politique, médiateur entre Dieu et les hommes : dans toute société qui ne rend point un culte à l'homme-dieu, existent oppression légale, esclavage, condition inférieure des femmes, exposition des enfants (*Essai*, p. 102) ; dans tout pays qui n'a pas de pouvoir légitime, en particulier dans les démocraties d'origine protestante, c'est la dictature, l'absolutisme d'une autorité qui demeure maî-

tresse des actes qu'elle impose et qui, comme le dit Jurieu, n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes politiques (*Législation*, p. 110).

L'autorité sociale légitime est plus humaine. Il faut se souvenir que, avant la Révolution, la royauté française était considérée traditionnellement (notamment par Voltaire) comme le soutien du peuple contre l'oppression ou l'arbitraire ; cette tradition passe tout entière chez Bonald ; la fixation du pouvoir dans une famille lui paraît être la condition d'un progrès continu et invariable, tel que celui de la monarchie de France qu'il oppose à « l'extravagance et à la faiblesse de la démocratie de Danton et de Marat ». La famille est d'ailleurs la « société naturelle » dont la constitution, fixe et inaltérable, est le modèle de la société civile ; elle comprend essentiellement trois personnes, dont la première, le père, correspond à la cause ou au pouvoir ; la seconde, la mère, au moyen ou au ministre ; la troisième, l'enfant, à l'effet ou au sujet. C'est cette trinité (dont il faut chercher l'archétype en Dieu) qui se reproduit dans l'État bien constitué, où le ministère politique, émané de Dieu, est héréditaire dans une famille.

Ainsi, selon la tradition augustinienne reprise par les illuministes, Bonald poursuit le symbolisme trinitaire à travers la vie sociale comme à travers la vie intellectuelle. À la faveur de ce symbolisme s'introduisent les thèses maîtresses de Rousseau et de Condillac, un pouvoir fixe comme base de la société, le langage comme condition de la pensée ; mais elles sont transposées par son supranaturalisme qui fait du langage et du pouvoir l'organe d'une réalité transcendante.

IV. – Benjamin Constant

Benjamin Constant est, lui aussi, un ennemi du XVIIIe siècle, de ces philosophes qui trouvaient du plaisir à ne rien laisser qui fût exempt de ridicule, à tout avilir, qui « n'écrivaient que pour encourager à l'égoïsme et à l'avilissement la génération qui devait les suivre » (*Journal intime*, p. 87). Il a aussi quelque mépris du public qui a fait leur succès : « La nation française est assurément la moins faite pour recevoir des idées nouvelles ; elle veut des choses reçues qu'elle puisse commodément affirmer sans les avoir examinées » (p. 98). C'est le jugement d'un

homme qui a connu, avec Mme de Staël, la profondeur de l'âme allemande. L'attitude irréligieuse blesse moins son intelligence que sa sensibilité : « Il y a dans l'irréligion, écrit-il, quelque chose de grossier et d'usé qui me répugne » (p. 103). Cette protestation du sentiment est si forte qu'elle le fait renoncer à pousser jusqu'au bout ses considérations sur le développement historique du théisme, « ce qu'il n'aurait pu sans faire de son livre un ouvrage directement irréligieux ».

B. Constant a cherché pourtant, sans nul esprit de système, une sorte de conciliation entre les résultats de ses recherches et les besoins de son âme. C'est dans son ouvrage *Du polythéisme romain* (liv. XVIII, ch. IV), où il a exposé une loi de développement de la religion qui est passée tout entière dans la doctrine d'Auguste Comte ; ce développement se fait en trois moments : fétichisme, polythéisme, théisme. Mais le développement du polythéisme comprend lui-même trois moments : un polythéisme grossier sans rapport avec le sens moral ; un polythéisme raffiné et spirituel, celui des mystères grecs ; enfin le polythéisme des philosophes, celui des stoïciens par exemple qui, par son développement même, prépare la chute de la doctrine et son aboutissement au théisme : donc l'établissement d'une doctrine qui, en se raffinant, finit par se détruire elle-même. Dans le théisme, qui naît ensuite, on voit une marche analogue et en quelque sorte fatale vers une critique destructive. Il n'y a point de théisme grossier, parce que la doctrine est née au milieu du raffinement de la pensée grecque ; mais il y a un théisme spirituel, celui du sacerdoce chrétien ; puis la philosophie, pénétrant dans le théisme, y fait un travail à peu près analogue à celui de la philosophie grecque sur le polythéisme, travail qui aboutit à remplacer Dieu par la Nature et par les lois naturelles : telle est la marche fatale contre laquelle les efforts des prêtres ne peuvent rien ; mais tel n'est pas le dernier mot de la religion : « J'ai ma religion, écrit B. Constant en son *Journal intime*, mais elle est toute en sentiments et en émotions vagues que l'on ne peut traduire en système » (p. 103). Or la loi qu'il pense avoir découverte s'applique à la pensée religieuse systématique et non pas au sentiment. « La religion paraît de nouveau être détruite ; mais, pendant la lutte même, le sentiment religieux essaye diverses formes », dont le théisme mystique qui réclame une sorte d'*indépendance du sentiment* : c'est l'attitude de Rousseau, pous-

sée à l'extrême, puisqu'il ne veut rien savoir du soutien rationnel que gardaient, chez Rousseau, les vérités religieuses.

V. – Lamennais

Félicité de Lamennais, né à Saint-Malo en 1782, appartient à une famille de la bourgeoisie bretonne ; c'est surtout dans la retraite de la Chênaie, de 1805 à 1808 auprès de son frère Jean, prêtre comme lui, que se forment les idées qu'il devait développer dans l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817-1823) ; royaliste et ultramontain, il fonde en 1830 le journal *L'Avenir* pour soutenir les intérêts des catholiques ; mais il élargit le sens du traditionalisme à tel point qu'il fait dépendre les vérités chrétiennes non plus d'une révélation ayant eu lieu à un moment précis de l'histoire et réservée à l'Église, mais des croyances générales du genre humain ; condamné par deux encycliques en 1832 et en 1834, il se sépare de l'Église (*Affaires de Rome*, 1836-1837) : il devient à ce moment le démocrate des *Paroles d'un croyant* (1834) ; député à l'Assemblée constituante en 1848, il meurt en 1854.

Dans l'*Essai*, Lamennais considère l'indifférence en matière de religion comme un véritable suicide moral et intellectuel ; il en trouve la cause dans la confiance en l'infaillibilité de la raison individuelle : on commence par l'hérésie, qui affirme cette confiance ; on continue par le déisme, qui fonde sur des arguments rationnels et personnels notre croyance en Dieu ; leur insuffisance conduit à l'athéisme, et enfin le spectacle des contradictions de la raison à l'indifférence : on ne croit plus à la raison pour y avoir d'abord trop cru.

Pour attaquer le mal en lui-même, il faut chercher si la raison individuelle est jamais capable de nous donner quelque certitude, et, d'une manière plus générale, quelles sont les conditions de la certitude ; c'est le problème, purement philosophique, du fondement de la certitude, qu'il traite au XIIIe chapitre de l'*Essai*. Il attaque surtout l'évidence cartésienne, cette évidence qui apparaît à l'individu qui s'est entièrement isolé du monde et de ses semblables ; la folie n'est-elle pas une conviction individuelle invincible et pourtant erronée ? Un correspondant lui objecte la certitude de l'existence démontrée par le *cogito*, à quoi il répond par une critique, qu'il

trouve chez beaucoup d'écrivains catholiques : « Descartes ne démontre rien ; dire : *je pense,* c'est dire *je suis pensant,* c'est poser comme certain ce qu'on veut prouver » (*Œuvres inédites,* éd. Blaize, I, 403). Il faut chercher la certitude dans la raison commune ; « j'appelle autorité cette raison commune » ; la certitude naît de l'accord de fait et de la conviction commune ; les axiomes eux-mêmes sont reconnus vrais parce qu'ils frappent également la raison de tous les hommes. L'*Essai* applique à la connaissance en général la règle par laquelle l'Église fixe les croyances : *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est* ; « la foi catholique et la raison humaine reposent sur le même fondement et sont soumises à la même règle, de sorte qu'à moins de tomber dans les plus absurdes inconséquences, il faut ou être catholique ou renoncer à toute raison » (*ibid.*, 411).

L'*Essai,* accompagné de sa *Défense* (1821), eut un immense retentissement. Sa thèse, qui poussait à l'extrême les idées de Bonald, est très loin de la philosophie du sens commun, telle qu'on l'entendait de Buffier à Reid ; comme Lamennais le remarque lui-même (*ibid.*, I, 417), Buffier appuie la certitude résultant du consentement ou sens commun sur la foi individuelle qu'il appelle certitude interne ; chez Lamennais, le sens commun est par lui-même critère et n'a pas besoin de soutien. L'*Essai* trouve des ennemis chez les gallicans qui font condamner par les tribunaux civils, en 1826, sa *Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil,* pour s'être attaqué au fameux édit de 1682, qui établissait les libertés gallicanes. Mais il inquiète aussi l'orthodoxie par l'assimilation qu'il établit entre la certitude vulgaire et celle de la religion. Les *Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829), où il soutenait que l'Église seule est capable d'enseigner et niait toute indépendance du pouvoir civil, trouve comme adversaires beaucoup de prélats français.

La Révolution de 1830 amena un changement non pas dans la pensée de Lamennais, mais dans sa politique ; le journal *L'Avenir,* qu'il fonde et rédige avec Gerbet, Lacordaire et Montalembert, instaure une sorte de christianisme libéral, dont le programme est l'entière liberté des cultes ; cette libération de l'État devait, dans l'intention de Lamennais, dégager, dans sa pureté, l'esprit chrétien, identique à l'esprit universel : « L'Église affranchie par des événements extraor-

dinaires se régénérera » ; sa cause n'est pas différente de celle de la liberté. C'est cette confusion entre l'affranchissement politique et les buts propres de la religion qui amena la condamnation de Rome : « Le but des novateurs, disait l'Encyclique de 1832, est de jeter les fondements d'une institution humaine récente et de faire que l'Église, qui est divine, devienne tout humaine » ; elle rejette la liberté de la presse et toute thèse capable d'ébranler la soumission aux princes. Les *Paroles d'un croyant* (1834), que Lamennais publia alors, sont écrites dans le style prophétique et apocalyptique que le poète Mickiewicz avait employé dans les *Pèlerins polonais* : les monarques conspirant contre les peuples, la méchanceté et la cupidité des possédants empêchant les hommes de partager fraternellement les biens de la terre, l'annonce d'une bataille décisive entre les bons et les méchants, tels sont les thèmes de ce livre ardent et sombre, que l'Encyclique de 1834 dénonce comme conduisant à l'anarchie.

Lamennais était ainsi rejeté du côté du peuple ; tous ses amis ecclésiastiques l'abandonnaient. Mais il n'est pas devenu démocrate au sens ordinaire du terme ; il attend peu des lois et des constitutions, tout d'« une puissante foi religieuse qui naîtra sans doute, mais dont à peine apercevons-nous les germes » (Lettres à Cabet, de 1838, *Œuvres inédites*, éd. Blaize, II, p. 155). C'est d'ailleurs une idée familière à l'époque que la religion constitue la substructure de la société ; on la trouve dans Schelling qui identifie la conscience religieuse à la conscience sociale, et dans *Le Catholique*, le périodique publié à partir de 1826 par le baron d'Eckstein. Le peuple seul peut être l'instrument de sa propre libération, mais à condition de changer ses idées fausses ; « tout l'avenir de l'humanité dépend de sa conception future de Dieu » (Lettre à Mazzini, de 1841, *ibid.*, II, 170-172). La contradiction du pouvoir, qui est partout despotique, avec la « conscience sociale » (*ibid.*, p. 178), qui est partout démocratique, doit amener une révolution. Mais Lamennais reste toujours hostile au communisme, où il ne voit qu'un matérialisme abject qui aurait pour résultat de condamner le peuple aux travaux forcés.

C'est dans l'*Esquisse d'une philosophie* (1841-1846) que Lamennais a exposé cette conception de Dieu qui doit dominer la réforme sociale : cet ouvrage a été médité bien avant sa scission avec Rome ; dès 1827, il avait commencé un *Essai*

d'un système de philosophie catholique, resté inédit jusqu'en 1906. À la manière d'un illuministe, il retrouve la pensée chrétienne adultérée et déformée dans toutes les religions non chrétiennes. Dans le premier *Essai* de 1827, il en voyait le dogme essentiel dans la théorie du Médiateur par qui les hommes déchus sont ramenés à la vie divine : dans l'*Esquisse*, c'est le dogme de la Trinité divine qui joue ce rôle. Il se montre résolument hostile à l'idée d'un péché originel transmis à l'homme, de la rédemption par le Christ, de la grâce, et d'une manière générale à toute idée d'une intervention surnaturelle dans la nature et dans l'homme : seul reste, comme point de départ, le Dieu infini en trois personnes ; mais toute la philosophie en dépend : « Si la doctrine trinitaire est fausse, écrit-il à Mazzini, l'ouvrage tout entier *(L'Esquisse)* est également faux ; car il n'en est qu'une déduction. » En effet (et ici il généralise, semble-t-il, une idée augustinienne), toutes les créatures, quelles qu'elles soient, sont une image ou trace de la Trinité divine, et la philosophie consiste, après avoir posé leur modèle, à déceler cette image. De là son plan ; la théologie qui nous montre le Dieu trine, Dieu comme être se posant par sa puissance infinie, comme force (le Père), Dieu se connaissant lui-même (le Fils), Dieu s'aimant et jouissant de lui-même (l'Esprit). Puis la théorie de la création : elle est la manifestation de la nature divine, et non, comme l'a cru Leibniz, le résultat d'un choix entre des mondes possibles ; l'Univers manifeste tout ce qu'un être fini peut avoir de l'être infini. Enfin vient la théorie des espèces d'êtres, depuis le corps brut jusqu'à l'homme : on trouve en chacune une image de plus en plus claire de la Trinité depuis le plus simple des corps qui suppose une force ou puissance qui le pose, une forme qui en dessine les contours et en détermine les propriétés, une vie qui relie d'une manière permanente la force à la forme, jusqu'à l'homme qui est un être actif, intelligent et aimant.

La philosophie de Lamennais reste en somme celle d'un théologien, de caractère assez technique et parfois artificiel ; et l'on ne peut dire qu'elle justifie son ambition d'être une philosophie populaire ; elle garde sa valeur par nombre de très belles pages, notamment dans le tome III sur l'Art, dont il fait une fonction essentielle de la vie humaine et non le résultat des fantaisies capricieuses d'une pensée sans règles.

Bien que Lacordaire et Montalembert se soient séparés de Lamennais après la condamnation de 1832, on peut dire que le libéralisme qu'ils introduisirent dans le catholicisme est un fruit de leur collaboration à l'*Avenir*. Lacordaire critique Lamennais dans ses *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais* ; il le blâme d'avoir voulu représenter le sens commun de l'humanité en se passant de l'autorité de l'Église et en usant de son sens propre ; son système se trouve par là être « le plus vaste protestantisme qui ait encore paru » ; lui-même, il revient à la thèse thomiste traditionnelle, admettant la liberté complète du philosophe, dans les limites où il reste d'accord avec la foi. Mais il siège à la gauche de l'Assemblée nationale et reste un adversaire irréductible de l'Empire. Montalembert, pendant le gouvernement de juillet, fait campagne contre Cousin en faveur de la liberté de l'enseignement, qui fut enfin votée en 1850 (loi Falloux).

BIBLIOGRAPHIE

I. M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle* (Traditionalisme et ultramontanisme), Paris, 1880, p. 1-268.
Ch. ADAM, *La Philosophie en France*, 1894, p. 11-106.

II. – J. de MAISTRE, *Œuvres complètes*, Lyon, 1884-1887.
F. PAULHAN, *Joseph de Maistre et sa philosophie*, 1893.
G. GOYAU, *La Pensée religieuse de Joseph de Maistre*, 1921.
F. BAYLE, *Les Idées politiques de Joseph de Maistre*, 1945.

III. – L. de BONALD, *Œuvres complètes*, 1817-30 ; 1857-75.
V. de BONALD, *De la vie et des écrits de M. le vicomte de Bonald*, 1853.

IV. – B. CONSTANT, *Œuvres*, éd. Roulin, 1957.
A. FABRE-LUCE, *Benjamin Constant*, 1939.
Paul BASTID, *Benjamin Constant et sa doctrine*, 2 vol., Paris, 1966.
Henri GOUHIER, *Benjamin Constant*, 1967.

V. – LAMENNAIS, *Œuvres complètes*, 1836-37 ; *Œuvres inédites et correspondance*, éd. A. Blaise, 1866 ; *Correspondance avec Montalembert*, éd. FORGUES, 1898 ; « Essai d'un système de philosophie catholique », éd. MARÉCHAL, *Rev. métaphys. morale*, 1898.
Cl. CARCOPINO, *Les Doctrines sociales de Lamennais*, 1942 ; *Centenaire de la mort de Lamennais*, Europe, 32e année, n°s 98-99, 1954.

Chapitre III
L'idéologie

L'idéologie désigne le mouvement philosophique issu de Condillac, qui se maintint longtemps en France malgré des adversaires puissants. L'âge d'or de l'idéologie commence en 1795, avec la création de l'Institut, dont la deuxième classe est l'Académie des Sciences morales et politiques ; l'Académie comprend tout le groupe des condillaciens : Volney, Garat, Sieyès, Guinguené, Cabanis, tandis que Laromiguière, Destutt de Tracy et Degérando sont membres associés ; beaucoup sont alors partisans de Bonaparte et favorables au coup d'État du 18 brumaire ; le consul nomme plusieurs d'entre eux au Sénat ou au Tribunal. Les réunions d'Auteuil, dans le Salon de Mme Helvétius, dont parle si souvent Maine de Biran, fortifient encore le parti[1]. Tout changea dès que les idéologues s'aperçurent que Bonaparte n'était pas le libéral et le continuateur de la révolution qu'ils rêvaient ; celui-ci les trouve hostiles à son projet de loi sur les crimes contre la sûreté de l'État ; il fait exclure du Tribunal les « boudeurs d'Auteuil » et il supprime en 1803 l'Académie des Sciences morales. Les décrets qui fondent l'Université impériale sont préparés par des ennemis des idéologues : Fontanes, ami de Chateaubriand, le cardinal de Bausset, Bonald. Le parti idéologiste est tout entier dans l'opposition ; il se réunit dans les millieux où l'on conserve, contre l'envahissant *Génie du christianisme*, l'esprit du XVIIIe siècle, dans les salons de Mme de Condorcet

1. Cf. sur tous ces points l'excellent livre de P. ALFARIC, *Laromiguière et son école*, 1929.

ou de Mme Lebreton ; il soutient la conspiration de Moreau en 1804, et, dans une apostrophe au Conseil d'État en 1812, Napoléon l'accuse d'être l'auteur responsable de la conspiration de Mallet : « C'est à l'idéologie, dit-il, à cette ténébreuse métaphysique qui, en recherchant avec subtilité les causes premières, veut sur ces bases fonder la législation des peuples, au lieu d'approprier les lois à la connaissance du cœur humain et aux leçons de l'histoire, qu'il faut attribuer tous les malheurs qui éprouvent notre belle France » ; c'est l'analyse raisonnée, opposée à l'intuition romantique ; c'est, contre l'esprit de Chateaubriand, l'esprit de Stendhal, dont un fragment de comédie, publié récemment[2], met en scène les antivoltairiens et les ennemis de la philosophie.

L'idéologie était tout particulièrement hostile à la restauration religieuse : « La théologie, écrivait Destutt de Tracy dans son *Analyse* de l'ouvrage de Dupuis, *L'origine de tous les cultes*, est la philosophie de l'enfance du monde ; il est temps qu'elle fasse place à celle de son âge de raison ; elle est l'ouvrage de l'imagination, comme la mauvaise physique et la mauvaise métaphysique, qui sont nées avec elle dans des temps d'ignorance et qui lui servent de base, tandis que l'autre philosophie est fondée sur l'observation et l'expérience. »[3] L'idéologie, on le voit, fait lien entre la philosophie du XVIIIe siècle et le positivisme.

I. – Destutt de Tracy

Les idéologues, pendant leur période de triomphe, sentaient, après la tourmente révolutionnaire, le besoin de réorganiser l'éducation nationale ; ils s'intéressent à la création des écoles centrales pour lesquelles Destutt de Tracy (1754-1836) a écrit ses *Éléments d'idéologie*, composés de l'*Idéologie* (1801), de la *Grammaire générale* (1803), de la *Logique* (1805), du *Traité sur la volonté* (1815). Dans le *Commentaire de l'esprit des lois* que Tracy écrivit en 1806, mais qu'il ne put publier en France qu'en 1819 et qui parut en Amérique en 1811, il s'élève contre une éducation qui ne vise qu'à assurer le pouvoir poli-

2. *Mercure de France*, 1er août 1931.
3. Cité par CHINARD, *Jefferson et les idéologues*, 1925, p. 239.

tique d'un souverain, en se servant de la religion, en payant écrivains et professeurs, en bornant l'enseignement le plus élevé à l'érudition et aux sciences exactes, en excluant les recherches philosophiques. Tracy n'est nullement impressionné par la prétendue valeur éducative de la religion ni des mathématiques. « Il me paraît assez inutile, écrit-il à propos de Montesquieu, d'aller chercher ce que l'auteur d'une religion devrait faire pour la faire goûter et pour qu'elle puisse se répandre. J'ose croire qu'il ne s'en fera plus de nouvelles, du moins chez les nations policées. »[4] Quant à l'étude des mathématiques, elle n'est pas plus propre qu'une autre à rendre l'esprit juste ; elles ne fournissent pas plus d'occasions d'apprendre à se garantir de l'erreur, il faut même dire qu'elles en fournissent moins, d'autant qu'on y raisonne sur des idées plus abstraites et moins sujettes à l'erreur ; et Tracy voit plutôt dans les sciences physiques et naturelles, et surtout dans la chimie, le moyen de former un bon esprit[5].

Le mal de l'éducation qu'il critique, c'est surtout l'éparpillement : les branches des sciences « semblent étrangères les unes aux autres ; chacune paraît avoir une cause de certitude particulière [...] ; toutes laissent plusieurs inconnues en arrière de leurs premiers principes ». L'idéologie, au sens large, a pour fonction de retrouver l'unité ; elle est identique, dans l'intention de Tracy, à la philosophie première, qui s'applique au réel en général et non à un objet particulier, à la vraie logique, qui est non pas l'art pratique de raisonner mais l'étude spéculative des moyens de connaître, à l'analyse condillacienne, identique à la partie scientifique de la logique ; elle est au contraire très distincte de la métaphysique, « cet art d'imagination destiné à nous satisfaire, non à nous instruire » ; car, si elle cherche l'unité, c'est l'unité du point de vue humain, ce sont les sources communes des trois opérations de juger, de parler, de vouloir, dont les arts de la logique, de la grammaire, de la morale donnent déjà les règles pratiques, et qui ne laissent hors d'eux aucune activité humaine (*Œuvres*, éd. 1825, t. III, p. 338-348).

De là les cinq parties des *Éléments d'idéologie* : l'Idéologie proprement dite étudie les facultés humaines et leur distinc-

4. Cité par PICAVET, *Les Idéologues*, p. 382, n. 3.
5. *Principes logiques*, Œuvres, éd. 1825, t. IV, p. 252.

tion ; la Grammaire ou étude des signes a pour objet le discours ; la Logique s'occupe des moyens de certitude dans le jugement ; le Traité de la volonté et de ses effets contient la morale et l'économie ; enfin la cinquième partie étudie les éléments de toutes les sciences physiques et abstraites (*Œuvres*, t. III, p. 350 *sq.*).

L'Idéologie proprement dite est une analyse des facultés humaines, de même contenu, mais d'une inspiration bien différente de celle de Condillac, avec qui il ne faut pas confondre les idéologues, si souvent qu'ils s'en réclament. Tracy n'est pas un « généalogiste » qui cherche la genèse des facultés, et l'on ne trouve rien chez lui de l'analyse réductrice du *Traité des sensations* ; il fait à Condillac les deux reproches, inverses l'un de l'autre, d'avoir distingué quand il fallait unir, et d'avoir uni quand il ne le fallait pas : il a abusé de la division des facultés, en séparant de la volonté l'attention, qui n'en est qu'un effet, et de la comparaison le jugement, auquel elle se ramène ; et l'imagination ou la réflexion ne sont que l'usage de nos facultés et non, comme il le croit, des facultés spéciales. Condillac n'a pas moins tort de réunir, sous le nom d'entendement, la sensibilité, la mémoire et le jugement, qu'il oppose en bloc à la volonté (*Œuvres*, I, 146).

Enfin et surtout Condillac voit une série de facultés s'engendrant l'une l'autre, là où il convient de parler de facultés primitives et indépendantes (*Œuvres*, I, 97) ; pour lui, par exemple, la sensation vient avant le jugement, et le jugement conditionne le désir ; c'est qu'il croyait que le seul point de départ était la sensation pure et simple qui ne nous apprend rien que notre propre état et ne contient aucun rapport ; d'où la nécessité de construire ces rapports que sont les jugements. Or, il s'en faut de beaucoup qu'il en soit ainsi ; d'abord des sensations peuvent être simultanées sans se confondre, et la simultanéité est un rapport immédiatement perçu ; de plus, le sentiment immédiat de l'agréable ou du désagréable contient le sentiment d'un rapport entre la sensation et notre faculté sentante, et il peut provoquer un désir antérieur au jugement ; sensation, jugement et désir sont donc également primitifs.

Il y a, dans ces vues, une tendance à opposer l'observation immédiate et concrète aux résultats plus ou moins arbitraires de l'analyse réductrice : il est remarquable que Tracy

rapproche lui-même cette tendance de celle de son ami Cabanis qui, montrant l'influence immédiate du physique sur nos jugements et sur nos penchants, devait être assez peu satisfait de cette genèse purement idéale et intérieure que donnait l'analyse condillacienne. L'attitude de Tracy se révèle particulièrement claire dans des problèmes qui, nous l'avons vu, offraient à Condillac les plus graves difficultés ; l'instinct, par exemple, dont la genèse selon Condillac avait paru si absurde à Rousseau, n'est, pour Cabanis et Tracy, qu'un résultat immédiat de l'organisation, tout autant que les mouvements de digestion. Surtout, il résout le problème de la perception extérieure, si compliqué chez Condillac, d'une manière qui avait frappé Maine de Biran, par le sentiment de résistance que notre mouvement volontaire rencontre lorsqu'il s'applique à la matière. « Notre volonté, écrit-il, fait contracter nos muscles, [...] et nous en sommes avertis par un sentiment. [...] Bientôt de nombreuses expériences nous apprennent que l'existence de ce sentiment est due à la résistance de ce qu'on appelle la matière, et nous reconnaissons certainement que ce qui résiste à notre volonté est autre chose que notre vertu sentante qui veut et que, par conséquent, il existe autre chose que cette vertu sentante qui constitue notre moi. [...] Si notre volonté n'avait jamais agi directement et immédiatement sur aucun corps, nous ne nous serions jamais douté de l'existence des corps » (t. IV, p. 212-220).

On voit bien ici l'envers et la raison profonde de cette critique de Condillac : la recherche des faits primitifs rebelles à l'analyse qui sont un peu en philosophie ce que les corps simples sont en chimie ; on verra des exemples du même esprit dans la psychologie anglaise. Mais on trouve chez des idéologues contemporains, comme chez Daube (*Essai d'idéologie servant d'introduction à la grammaire générale*, 1803), des réfutations de la thèse condillacienne de la sensation transformée ; il y oppose, lui aussi, le caractère original des facultés ; par exemple l'attention, qui est activité et préférence, ne peut se réduire à la sensation, qui est passive ; la mémoire, avec le sentiment particulier de passé qui l'accompagne, ne peut être une forme de la sensation, qui est toujours présente ; enfin, l'on ne peut construire le monde extérieur avec des propriétés telles que l'étendue et la solidité, si elles ont ce caractère contradictoire d'être à la fois des sensations et des

propriétés des corps. C'est toujours le même arrêt de l'analyse devant les différences.

Tracy a reconnu, pour ces raisons, quatre modes irréductibles de la sensibilité : vouloir, juger, sentir, se souvenir.

Au deuxième mode, le jugement, se rattachent la grammaire et la logique. Dans le sens idéologique, la grammaire est l'étude des signes dans leur signification. Le XVII[e] et le XVIII[e] siècles avaient considéré le mot comme signe de l'idée, et l'on avait fait par suite (Locke par exemple) du jugement une relation entre des idées parce qu'il s'exprime en une proposition qui est une synthèse de mots. Un des grands mérites de Tracy a été de voir que le mot est primitivement un discours ; le premier signe est l'interjection qui énonce déjà un jugement ; c'est ensuite que l'attribut est séparé du sujet et que l'interjection devient verbe ; les éléments essentiels du langage restent (comme dans la théorie stoïcienne de la proposition) le nom et le verbe.

L'échafaudage de la logique aristotélicienne repose, selon Destutt de Tracy, sur des distinctions illusoires ; s'il y a plusieurs figures et modes de syllogisme, avec leurs règles compliquées, c'est en effet qu'on distingue les propositions affirmatives des négatives, les universelles des particulières ; or, selon Tracy, les négatives n'existent pas, parce que toute proposition énonce un rapport et que la négation est une absence de rapport ; les particulières pas davantage, parce que l'extension de l'attribut est toujours égale à celle du sujet ; dans une proposition telle que : l'homme est un animal, on sous-entend qu'*un animal* se restreint à un animal de l'espèce homme. Tracy exclut, par ces considérations, avec le mécanisme du syllogisme, toute conclusion *vi formae,* autre que celle des raisonnements faits de propositions identiques. Mais c'est pour montrer que le raisonnement réel se réfère non à des rapports d'extension que l'on peut classer en un petit nombre de types préparés d'avance, mais à des rapports de contenance entre les idées, rapports que l'on ne peut découvrir en chaque cas que par un examen direct des idées que l'on emploie. Tout raisonnement exprime qu'une idée en contient une deuxième, qui en contient une troisième, qui en contient une quatrième, etc. ; le seul moyen de s'assurer que le raisonnement est juste est, non pas de recourir à des règles, mais de faire une revue de chaque idée. Or il se présente une difficulté

presque invincible, s'il est vrai que l'*idée* dont parle Tracy n'est pas une construction arbitraire de l'esprit mais que sa certitude dépend à la fois de son enchaînement avec les autres idées et du fait primitif auquel est suspendue la chaîne : « On sent bien alors que cette revue, cette exposition ne peuvent jamais être complètes. Pour que cela fût, il faudrait peut-être, à propos d'une seule de nos idées, faire repasser sous nos yeux presque toutes celles que nous avons déjà formées, tant elles sont toutes étroitement enchaînées et liées entre elles. » La logique de Tracy repose sur une idée favorite du XVIIIe siècle, celle de la série et de la classification naturelles ; elle attribue toute erreur à « la perpétuelle et imperceptible variété de nos idées », à des variations individuelles en sens divers, qui introduisent l'artificiel et l'arbitraire dans une série d'idées qui devrait reproduire les articulations du réel ; en logique, Tracy se réfère, non plus comme Condillac aux transformations algébriques, mais aux classifications chimiques ou naturelles.

La quatrième section des *Éléments d'idéologie* est constituée par un traité de la volonté et de ses effets, dont Tracy a esquissé la première partie et écrit l'autre. La première partie, le Traité de la volonté, c'est la morale, consistant non pas dans des règles d'actions, mais dans l'étude de l'origine de nos désirs, de leur conformité ou opposition avec les vraies conditions de notre être, « sans permettre d'ailleurs de dicter aucune loi » (*Œuvres*, III, 372) ; dans cette partie, Tracy a notamment rédigé un chapitre sur l'amour, qui n'a pas été indifférent à Stendhal, écrivant sur le même sujet. La seconde partie, concernant les effets de la volonté, est l'économie, c'est-à-dire l'examen des conséquences de nos actions considérées dans leur aptitude à pourvoir à nos besoins de tout genre ; il s'agit de la manière dont agissent sur l'individu et sur la masse non seulement le travail, mais les différents états de la société, association, corporation ou famille ; Tracy pense que l'on pourra ainsi mieux mesurer le mérite et le démérite de chacun. En réalité, il ne remplit pas ce vaste programme, mais il se borne à des considérations, empruntées surtout à l'économiste Say, sur l'échange, la production, la valeur, l'industrie, la monnaie, la distribution et la consommation des richesses.

Enfin la cinquième partie des *Éléments* devait porter sur les notions fondamentales de toutes les sciences physiques et abstraites.

II. – Cabanis

Avec Destutt de Tracy était intimement lié le médecin Pierre Cabanis (1757-1808). Les six premiers mémoires des douze qui constituent les *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) ont été lus à l'Institut en 1795 et 1796 ; ils répondent à un espoir très vif à cette époque, celui de constituer des sciences morales qui, égalant en certitude les sciences physiques, pussent fournir une base suffisante à une morale indépendante du dogme et ramenée à la recherche raisonnée du bonheur individuel que l'on considérait d'ailleurs comme indissolublement lié au bonheur de tous. Or, selon Cabanis, l'habitude que l'on a prise au XVIIIᵉ siècle (avec Helvétius et Condillac surtout, l'un et l'autre trop ignorants de physiologie) de détacher l'étude des facultés humaines de leurs liens avec le corps vivant, interdit tout espoir d'atteindre la certitude en cette matière ; « le vague des hypothèses hasardées pour l'explication de certains phénomènes qui paraissent, au premier coup d'œil, étrangers à l'ordre physique, ne pouvait manquer d'imprimer à ces sciences un caractère d'incertitude ; et l'on ne doit pas s'étonner que leur existence même, comme véritable corps de doctrine, ait été révoquée en doute par des esprits d'ailleurs judicieux ». Le rattachement de l'analyse à la physiologie doit donc, pour Cabanis, conférer à la première la certitude qui lui manque ; il n'est en aucune façon la solution du problème métaphysique en faveur du matérialisme ; « quelques personnes, dit-il dans la Préface, ont paru craindre que cet ouvrage n'eût pour but ou pour effet de renverser certaines doctrines et d'en établir d'autres relativement à la nature des causes premières. [...] Le lecteur verra souvent, dans le cours de l'ouvrage, que nous regardons ces causes comme placées hors de la sphère de nos recherches, et comme dérobées pour toujours aux moyens d'investigation que l'homme a reçus avec la vie » (éd. 1830, p. 18) : c'est l'agnosticisme dans le ton du XVIIIᵉ siècle qui, par les idéologues, se transmettra à Comte qui, lui aussi, fera de l'analyse des facultés humaines un chapitre de la physiologie.

Il y a, dans l'œuvre de Cabanis, une partie positive très importante, ce sont les six mémoires (du quatrième au dixième) sur l'influence intellectuelle et morale des âges, des sexes, des tempéraments, des maladies, du régime des climats ; je laisse de côté cette partie qui vaut surtout par la richesse de détail pour retenir l'idée essentielle. Cette idée, c'est l'importance du rôle joué, dans le fonctionnement de nos facultés, par les impressions internes ; Cabanis (comme Maine de Biran) est un malade qui a cruellement éprouvé l'invasion, dans la pensée, de ces sensations organiques que Condillac ignorait totalement. À cette méconnaissance se relie, chez les condillaciens, l'insuffisance de leur théorie sur l'instinct où ils voient un jugement réfléchi ; l'instinct qui désigne chez Cabanis toutes les impulsions intérieures, indépendantes de l'impression externe, telles que le mouvement de succion du nouveau-né et surtout les actes spontanés qui se rattachent à la reproduction de l'espèce, est pour lui, le fait crucial qui décèle l'existence de la sensibilité organique ; l'instinct est le résultat des impressions reçues par les organes internes, tout comme les idées et déterminations morales sont, selon les analystes, le résultat des impressions externes.

Cette distinction transforme la notion de sensibilité (*Mémoire* X, 2e section, § IV, note) ; on séparait alors l'irritabilité (la propriété inconsciente que le tissu musculaire a de répondre à une excitation par une contraction) de la sensibilité, qui était liée elle-même à la conscience ; mais si l'irritabilité peut rendre compte du mouvement en lui-même, elle ne peut expliquer l'organisation des mouvements, telle qu'elle a lieu dans l'instinct, et même en tout fonctionnement d'un organe, dans la digestion par exemple ; ces mouvements, comparables par leur systématisation à ceux de l'acte réfléchi, ont pour occasion une impression interne sentie, comme l'impression externe qui précède les actes.

Mais ce parallélisme (la seule preuve que Cabanis donne de sa thèse) suppose à son tour que la conscience n'est pas, comme on le croit souvent, le caractère exclusif et distinctif de la sensibilité ; pour que la conscience naisse, il faut encore que l'impression soit aperçue par le moi ; or la sensibilité détermine nombre de fonctions importantes et régulières sans que le moi reçoive aucun avertissement ; Cabanis songe aux expériences qui montrent que, après amputation du nerf

innervant un muscle, l'excitation de ce muscle y produit le même mouvement qu'auparavant : il songe aussi à l'influence inaperçue qu'ont, sur notre conscience, des changements organiques dans la circulation ou la digestion ; il est prêt à admettre, selon Van Helmont, plusieurs centres de sensibilité qui ont chacun une espèce de moi partiel.

La dualité introduite par Cabanis entre la conscience du moi et la sensibilité inconsciente et privée de moi a été un des points de départ de Maine de Biran ; et la manière dont il présente cette opposition (*Mémoire* III, § IV), la continuité de l'activité des organes internes en face de la discontinuité des impressions externes fait songer à la dualité des deux vies chez Bichat. Seulement, pour Maine de Biran comme pour Bichat, cette dualité est une donnée irréductible ; mais il y a chez Cabanis une sorte de monisme qui lui fait considérer la pensée comme fonction cérébrale au même titre que la digestion est fonction de l'estomac : « Si la pensée diffère essentiellement de la chaleur animale, comme la chaleur animale diffère du chyle et de la semence, faudra-t-il avoir recours à des forces inconnues et particulières pour mettre en jeu les organes pensants et pour expliquer leur influence sur les autres parties du système animal ? » (*Mémoire* XI, § I). Son postulat plus ou moins exprimé est celui de l'unité de la nature ; les divers corps, inorganiques ou vivants, sont composés d'une même matière, et leurs diverses manifestations, physiques, vitales ou conscientes, sont dues à la manière différente dont se combinent leurs éléments ; le physique et le moral sont donc choses tout à fait homogènes, et l'influence du premier sur le second est un cas particulier de celle des organes les uns sur les autres : c'est pourquoi le onzième mémoire, intitulé *L'influence du moral sur le physique*, qui traite de l'influence du fonctionnement du cerveau sur le reste de l'organisme, se maintient comme tout le reste de l'ouvrage, dans le cadre de la pure physiologie. Non seulement Cabanis est un moniste, mais il partage l'optimisme naturaliste du XVIIIe siècle ; la nature a en elle-même les conditions nécessaires et suffisantes de son progrès ; le « physique » n'est pas, comme il apparaît chez les cartésiens, une cause de trouble que l'idéal serait d'éliminer, il contient les principes sans lesquels nos penchants et notre intelligence n'auraient pas de direction ; le grand tort des analystes, selon lui, est d'avoir

isolé le moral par une abstraction artificielle ; si Condillac a eu raison de faire de toute opération mentale une sensation transformée, il n'a pas vu qu'il était impossible de considérer la sensation comme une donnée isolée qu'on pouvait conférer à son gré à une statue (*Mémoire* X, 2e sect., § XI) ; les sensations ne sauraient se concevoir que dépendantes les unes des autres et liées à toutes les autres fonctions organiques.

III. – L'influence de l'idéologie

Il n'y a pas eu de grands penseurs parmi les idéologues ; ce sont de médiocres écrivains, usant de ce style terne et parfois emphatique qui n'a pas été touché du souffle romantique et conserve les plus mauvaises traditions du XVIIIe siècle finissant. Mais l'idéologie, plus qu'une doctrine est un esprit, et cet esprit anime l'œuvre entière de Stendhal ; il consiste en une vision des hommes qui se préserve d'interposer aucun principe universel entre l'observateur et la réalité ; que l'on songe, pour juger à son prix la froideur de son regard en face des choses, à l'illuminisme et au romantisme montant qui, dans l'histoire, dans le drame, dans le roman tout autant que dans la philosophie, ne jugent plus individus et événements que comme les moments et les signes d'une réalité universelle qui se manifeste et se réalise par eux, comme si chacun se considérait comme un petit Messie ; l'« égotisme » stendhalien ne se laisse pas plus surprendre par ces enthousiasmes plus ou moins sincères que l'analyse idéologique n'use, en logique ou en morale, de principes à tout faire qui ne serrent pas la réalité ; la religion qui, ailleurs, est le substrat d'une doctrine universelle d'où l'individu devait sortir transfiguré, est, chez l'individu vrai, chez Julien Sorel, un moyen de domination ; et si le Fabrice de la *Chartreuse de Parme*, après l'avoir fait servir à son plaisir et à ses intérêts, lui demande une consolation dernière, même alors il se sert d'elle plus qu'il ne la sert. Stendhal ne croit pas plus à une entité que l'on appellerait religion que son Fabrice ne croit à la bataille de Waterloo, à laquelle il a pourtant assisté ; mais il n'a pas reconnu dans ses piétinements sur place, dans ses galopades à la suite des généraux, dans son besoin de boire et de manger, ce que les historiens racontent sous le nom de bataille ; ainsi Julien

Sorel, dans les ambitions médiocres des séminaristes ou les jeux brillants de la politique parisienne, n'a jamais rencontré la religion comme une chose en soi : et comme Condillac cherchait dans la sensation une sorte de différentielle dont l'intégration produit toutes les facultés humaines, le roman stendhalien cherche dans les passions et les sentiments de l'individu tout ce qu'il y a de réel dans ces grands ensembles que sont une société ou une religion.

L'idéologie française, que la France accueillait si mal, eut un certain rayonnement à l'étranger, surtout dans les pays ou dans les partis libéraux. Le président des États-Unis, Jefferson, a été l'ami de plusieurs idéologues, et surtout de Destutt de Tracy, avec qui il entretient une correspondance de près de vingt années (1806-1826) publiée par Chinard (*Jefferson et les idéologues*, 1925) ; il traduit lui-même et publie le *Commentaire* de Tracy sur l'*Esprit des lois*, et il lui écrit en 1818 (Chinard, p. 184) : « J'espère que ce livre *(Éléments d'idéologie)* deviendra le manuel de nos étudiants, de nos hommes d'État, et fera faire chez nous des progrès à une science sur laquelle nous avons commis bien des erreurs. »

En Italie, Condillac avait trouvé un disciple en Soave (1743-1806), qui le connut à Parme ; ses *Istituzioni di logica, metaphisica ed Etica* (1791) modifient sur quelques points l'enseignement de Condillac : il admet la réflexion comme une source de connaissance distincte de la sensation, et, avant Destutt de Tracy, il note que la sensation de résistance, et non le tact, est la source de la croyance à l'existence du monde extérieur. M. Gioia (1767-1829), un économiste, plusieurs fois exilé ou emprisonné pour ses idées libérales, introduisit dans ses *Elementi di filosofia* (1818) les thèses de Tracy et de Cabanis sur l'instinct ; et il abandonna le simplisme de la doctrine condillacienne en faisant voir la place du jugement et de la réflexion, comme facultés distinctes de la sensation dans la formation des idées. Romagnosi (1761-1835), un jurisconsulte, publie, en 1827, *Che cos'é la mente sana ?* qui s'éloigne quelque peu de l'idéologie ; il admet à côté de la sensation proprement dite un sens logique ou sens des rapports, qui ne se confond pas avec le jugement ou la réflexion ; devançant le pragmatisme, il définit la vérité d'une idée non par sa ressemblance avec son objet, mais par une loi de correspondance nécessaire entre l'idée et l'objet. Delfico (1744-1835), un libéral qui

accueillit l'invasion française, en 1796, comme une libération, écrivit des *Ricerche sulla sensibilita imitativa* (1813), et deux mémoires sur la perfectibilité organique (1814-1818), où il définit l'homme un « animal imitateur » et fait voir dans l'imitation la cause du progrès intellectuel et moral. P. Borrelli (1782-1849) publie, en 1824, l'*Introduzione alla filosofia naturale del pensiero* et, en 1825, les *Principii della genealogia del pensiero ;* il défend, contre Condillac, l'irréductibilité des trois facultés : la sensation, simple cause occasionnelle de la pensée, le jugement, qui est la perception d'une différence, et la volonté, qui est une cause efficiente distincte du jugement qui en est le stimulus.

La parenté de pensée du poète pessimiste Leopardi avec l'idéologie met en lumière la curieuse affinité de cette doctrine pour le pessimisme. C'est dans *Zibaldone* que Leopardi affirme son attachement aux idéologues, et il fait dans *I nuovi credenti* et *Palinodia,* une vive satire des « nouveaux croyants », c'est-à-dire des traditionalistes. Or, les idéologues italiens (surtout Verri [*Discorso sull' indole del piacere e del dolore,* 1818] et Gioia) admettent à la fois que le plaisir est le seul bien de l'homme et qu'il consiste seulement dans la cessation de la douleur. De là tout le thème pessimiste de Leopardi sur la rareté des plaisirs, sur leur caractère illusoire, et en même temps sur les dangers de l'analyse philosophique, qui, en découvrant à l'homme la vérité, le rend égoïste, inactif et sans enthousiasme, et sur la nécessité d'un retour aux illusions d'une vie spontanée et instinctive.

BIBLIOGRAPHIE

F. Picavet, *Les Idéologues,* 1891.
G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines,* 1960, p. 271-331.

I. – Destutt de Tracy, *Œuvres complètes* 1824-25.
Ch. Chabot, *Destutt de Tracy,* Moulins, 1895.

II. – *Œuvres philosophiques de Cabanis,* prés. par Cl. Lehec et J. Cazeneuve, 2 vol., Paris, 1956.
Dr C. A. Pierson, *Un précurseur de la réforme des études médicales au lendemain de la Révolution française,* 1946.

Chapitre IV
La philosophie de Maine de Biran et la décadence de l'idéologie

I. – Bichat

Le physiologiste Xavier Bichat, dans ses *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), introduisit dans les phénomènes de la vie une dualité qui rompait complètement avec l'esprit moniste qui animait l'idéologie ; il distinguait en effet la vie organique (fonctions de digestion, circulation, etc.) et la vie animale (fonctions sensorielles et motrices) ; l'une s'exerce par des organes non symétriques et d'une manière continue ; elle est soustraite à l'influence de l'habitude et elle est l'origine des passions, comme la colère ou la crainte ; l'autre a pour siège des organes symétriquement placés ; elle est intermittente et interrompue par des périodes de sommeil ; elle est enfin l'origine de l'entendement et de la volonté. Cette importante distinction, méditée par Maine de Biran, Auguste Comte et Ravaisson, a eu sur les destinées de la psychologie, pour la soustraire au monisme des idéologues, une influence sans doute bien plus grande que celle du spiritualisme éclectique.

II. – Maine de Biran : l'homme

La doctrine de Maine de Biran est un des exemples les plus nets de cette sorte d'inversion que la pensée du XVIII[e] siècle a subie au XIX[e] : l'idéologie condillacienne ne saisissait la pensée humaine que complètement extériorisée dans les sensations

et dans leurs signes ; Maine de Biran retourne au foyer intérieur unique ; les idéologues pratiquaient une seule méthode, l'analyse, pour résoudre des problèmes très multiples : Maine de Biran utilise de multiples méthodes, observation intérieure, physiologie, pathologie, pour résoudre un problème unique, celui de la nature de la conscience.

Pareille inversion est sans doute une tendance générale de l'époque ; mais il a fallu, pour la rendre aussi palpable, un homme du tempérament de Maine de Biran, sans cesse rappelé, par une sorte d'inquiétude et de faiblesse organique, vers le paysage intérieur. Ce n'est pas du tout un philosophe de profession, et sa vie extérieure est celle d'un homme politique et d'un fonctionnaire. Né à Bergerac en 1766, on le voit administrateur de la Dordogne (1795-1797), membre du Conseil des Cinq-Cents (1797-1798), sous-préfet de Bergerac de 1806 à 1812, questeur à la Chambre (1815), conseiller d'État (1816), député de Bergerac (1818-1824).

C'est l'occasion des concours ouverts par les Académies de Paris, de Berlin, de Copenhague qui l'a conduit à écrire des ouvrages de caractère technique. Il fut amené par ces travaux à fréquenter les idéologues, particulièrement Destutt de Tracy et Cabanis ; c'était un assidu du salon de Mme Helvétius à Auteuil, surtout de 1802 à 1809 ; il fut aussi l'ami et le correspondant d'Ampère. Mais c'est par une sorte de nécessité interne qu'il a été porté à la philosophie : son *Journal intime* est fait presque tout entier de plaintes sur ses distractions, sa « faiblesse naturelle d'esprit », qui lui interdisent tout effort continu, sur la mobilité et l'agitation sans trêve de ses impressions organiques, qui l'enlèvent sans cesse à lui-même ; tous ces inconvénients sont accrus par la vie en société : « Il m'est bien prouvé, écrit-il, que je ne suis pas propre aux affaires de ce monde ; elles m'agitent et me troublent sans utilité. Je ne vaux que par la réflexion et dans la solitude : puissé-je retrouver cette valeur ! » (*Journal intime*, novembre 1815, éd. La Valette-Monbrun, p. 193). Il sait pourtant que cette agitation n'est due à rien d'extérieur : « Lorsqu'on porte le calme au-dedans de soi-même, on peut méditer et faire des expériences réfléchies, même au milieu du monde, dont on ne partage pas l'agitation ; mais lorsqu'on est agité intérieurement, tout fait distraction et la plus profonde solitude ne saurait nous calmer. » D'où sa définition du philosophe : « *Philosopher*, c'est

réfléchir, faire usage de sa raison, en tout et partout, dans le tourbillon du monde comme dans la solitude et le cabinet » (*Journal*, juin 1816, p. 233).

III. – La formation de la doctrine : l'habitude

Buffon et Rousseau sont ses premiers maîtres. Dans les *Réflexions sur les forces générales qui animent la nature* (1745, éd. Tisserand, I, p. 31-43), il emprunte à Buffon son image de la nature ; un système de Newton généralisé, qui considère l'attraction comme une force primitive appartenant à la matière et y trouve non seulement l'explication des phénomènes de la mécanique céleste, mais celle de tous les phénomènes physiques et chimiques, et même de l'impulsion.

Avec Buffon, c'est Rousseau, le Rousseau des *Rêveries d'un promeneur solitaire*, qui fut à ses débuts le vrai maître de Maine de Biran ; toutes les descriptions qu'il donne de sa mobilité inquiète, de son peu de maîtrise de soi, de son impuissance à retenir les états de calme et de sérénité où il s'est passagèrement trouvé, de sa timidité en société, marquent fortement cette empreinte (I. 37). Il doute des moralistes et de leurs belles prescriptions : « Avant de chercher à diriger nos affections, il faudrait sans doute connaître ce que nous pouvons sur elles. Je n'ai vu cela traité nulle part. Les moralistes supposent que l'homme peut toujours se donner des affections, changer ses penchants, détourner ses passions ; à les entendre, l'âme est souveraine ; elle commande aux sens en maîtresse. Cela est-il bien vrai ? ou jusqu'à quel point cela l'est-il ? » (I, 60). Et, pour lui, il se résout à se laisser aller au flot qui l'entraîne : « Ma volonté n'exerce aucun pouvoir sur mon état moral. [...] Qu'est-ce donc que cette activité prétendue de l'âme ? Toujours remuée au gré des impressions du dehors, elle est affaissée, ou élevée, triste ou joyeuse, calme ou agitée, selon la température de l'air, selon une bonne ou mauvaise digestion. [...] Si je jouis quelquefois du contentement d'esprit que me laissent l'absence des passions et une conscience pure, je ne chercherai plus à enchaîner ce contentement. [...] J'en jouirai quand il viendra, je me tiendrai toujours en état de le goûter, je ne l'éloignerai pas par ma faute, mais puisque mon activité est nulle pour me le donner ou

pour me le retenir, je ne me consumerai plus en vains efforts, comme je faisais il y a quelque temps, pour me donner des passions, du mouvement et m'arracher à ce calme plat » (I, 59, 61). Alternative irrémédiable de confiance et de découragement ; illusion, bientôt disparue, que notre activité est à nous : « Le plaisir que j'éprouve lorsque les fibres de mon cerveau cèdent à l'impulsion de ma volonté, le découragement où je tombe lorsque je sens ces fibres comme paralysées, et que mon âme agissant sur elles se trouve dans le cas du musicien, qui, voulant jouer de son instrument sentirait les cordes se relâcher sous ses doigts, sans qu'il fût en son pouvoir de les remonter, la persuasion où je suis tenté d'être, dans mes bons moments, que c'est moi qui me les donne, tandis qu'il est évident par la comparaison, que cet état tient à la disposition actuelle de mes organes sur lesquels je ne puis rien. »

Parfois la conscience de cette nécessité l'amène à un calme tout stoïcien : si notre état dépend de la manière dont est remontée notre machine, « la source des maux de notre condition est bien plus en nous-mêmes que dans les choses extérieures auxquelles nous les rapportons. Si nous étions bien convaincus de cette vérité, nous murmurerions beaucoup moins contre le sort, nous ne nous agiterions pas pour nous délivrer dans ces états d'anxiété, nous aurions plus de résignation » (I, 84). Ainsi l'étude de soi-même, à laquelle les fluctuations de son état organique prédisposaient Maine de Biran, lui laisse éviter pourtant ce goût morbide de l'analyse qui finit par se satisfaire dans le jeu mobile des sentiments intérieurs ; à défaut de l'état physique de bonheur que nous ne pouvons retenir, « l'éloignement des plaisirs bruyants, surtout la bienfaisance et le soulagement de l'infortune d'autrui, en un mot, les plaisirs attachés à une conscience pure et à une santé ferme pourraient seuls nous en rapprocher ».

Cependant l'idéal stoïcien d'accord avec soi-même et de conformité à la nature, idéal sur lequel ses lectures de Cicéron et de Sénèque l'ont fait réfléchir, lui paraît difficile à atteindre. Heureux l'homme qui, connaissant par une étude attentive de lui-même ses goûts et ses facultés, a réussi à harmoniser avec eux sa vie et sa conduite ; mais « ce qui me semble pire dans la condition ordinaire des hommes, c'est qu'ils soient, à peu d'exceptions près, condamnés à s'ignorer eux-mêmes.

Leurs facultés virtuelles peuvent rester enveloppées, sans être connues de ceux qui les possèdent, jusqu'à ce que des circonstances fortuites leur donnent lieu de s'exercer ». Aussi « ce signe caractéristique de la sagesse », l'accord avec soi-même, « est plus aisé à concevoir qu'à atteindre ; il est pour le plus grand philosophe pratique ce qu'est l'hyperbole à ses asymptotes » (I, 91). D'ailleurs, notre nature n'est pas une réalité assez fixe pour nous servir de règle : lorsque Rousseau nous conseille, pour atteindre le bonheur, de diminuer l'excès des désirs sur les facultés et de mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté, il oublie que, comme l'a vu Helvétius, la mort de nos désirs serait la mort de nos facultés et qu'il est impossible de diminuer les uns sans diminuer aussi les autres. Enfin, il ne faut pas, comme Sénèque, condamner la vie active et prêcher le retrait intérieur : « Tout l'art du bonheur ne consiste qu'à se procurer le meilleur sentiment possible de l'existence ; pour cela nous avons besoin du secours des objets qui nous entourent, et la sagesse ne consiste pas à rompre les liens qui nous unissent à ces objets, mais à choisir ceux qui vont le mieux à la fin que nous devons nous proposer » (I, 104).

Ce qui donne finalement tort aux stoïciens, c'est qu'il y a, entre les choses et nous, le sentiment dont l'influence ne peut être éliminée. Montesquieu parle, au début de l'*Esprit des lois*, de lois naturelles fixes résultant des rapports que les hommes soutiennent entre eux ; il oublie que ces rapports sont instables. « Un homme fort ne sent pas ces rapports de la même manière qu'un homme faible, et le tempérament ne peut changer sans que ce changement n'entraîne une manière différente de se considérer à l'égard des êtres environnants. [...] Telle est la cause qui empêche de fixer les idées sur cette malheureuse nature humaine » (I, 112). Le stoïcien se glorifie de son indépendance et de sa liberté à l'égard des choses, sans savoir que cette confiance en soi dépend sans doute d'un état du centre sensible. L'on croit que la connaissance des causes nous met à l'abri de la crainte ; mais « l'homme qui connaît le mieux l'utilité de la tempérance sera très intempérant, si ses sucs gastriques ont beaucoup d'activité » (I, 118).

Maine de Biran reste pourtant constamment tenté par l'idéal stoïcien ; il commente avec sympathie les *Tusculanes* ; et il donne raison à Épictète à la fois contre Montaigne et

contre Pascal (I, 130-136 ; 139). Il médite longuement, en lisant Bonnet, sur le problème de la liberté ; et c'est à la suite de cette lecture qu'une lumière nouvelle paraît se faire dans son esprit ; il se décide à laisser tomber complètement la question métaphysique de la liberté : question insoluble, dit-il alors, « parce qu'elle est liée immédiatement à la connaissance du principe moteur de la volonté, à celle de l'union des deux substances qui composent l'homme, à leur influence réciproque ; mystères impénétrables et sur lesquels les plus grands philosophes [...] ne sont pas plus avancés que l'homme grossier » (I, 142) ; question oiseuse aussi puisqu'elle n'a aucun intérêt pour la morale. En revanche le sens intime nous fait connaître directement le pouvoir que nous avons d'arrêter et de fixer notre attention sur un objet ; il nous montre la différence entre les états où nous laissons aller notre âme à la dérive, et les états où, comparant, calculant, nous ordonnons nos idées et cherchons leurs rapports : « N'y a-t-il pas une vraie action de l'âme ? ne sens-je pas, par l'effort qu'elle me coûte, la lassitude qui la nuit ? » (I, 145). La réalité de cette action est une donnée du sens intime, indépendante de toute spéculation métaphysique ; et elle rend possible cette vigilance qui permet de garder, contre les troubles du sentiment, « cet ordre que je me suis complu à mettre dans mes idées, ordre duquel je fais dépendre ma félicité ».

Ainsi, dès ce moment, en 1795, se font jour, au milieu de toutes ces oscillations, la méthode et la doctrine de Maine de Biran : la méthode qui consiste à dégager les données du sens intime ; la doctrine, isolant dans l'esprit deux séries de faits, toujours combinés, ceux où l'esprit est actif, et ceux où il est passif. Mais nous voyons aussi à quelles préoccupations morales et même à quel besoin vital se rattachait pour lui cette doctrine.

De là naît l'attitude critique de Maine de Biran à l'égard de la philosophie du XVIII[e] siècle, à laquelle il rattache, comme une conséquence à son principe, le dogme de la souveraineté populaire et l'ébranlement révolutionnaire qui en est né. Ce dogme est en contact étroit avec le principe d'Helvétius sur l'égalité des esprits, comme avec sa philosophie raisonneuse, qui exige que la raison seule conduise le peuple (I, 166 ; 303). Or, cette philosophie elle-même se rattache indissolublement à la doctrine de Condillac sur l'origine et le développement

des facultés de l'esprit humain, Condillac, faisant dépendre toute idée de l'institution des signes, et affirmant que l'analyse, sous sa forme la plus élevée, est un retour à l'analyse telle que nous la pratiquons spontanément, doit en effet conclure qu'il n'est pas d'idée qui ne puisse être mise à la portée d'un esprit quelconque. Mais il est faux d'abord que, sans l'emploi des signes, il n'y ait nulle capacité de penser : comment les signes auraient-ils pu être créés sans une opération ? (I, 283 ; 289). Et puisque l'esprit saisit mentalement les ressemblances et les différences entre les objets, on peut imaginer une pensée sans signe : « Il y aurait alors moins de subtilité, mais plus de réalité, moins de surface, mais plus de profondeur et de solidité dans nos connaissances qui seraient toutes affectives et influeraient plus sur notre conduite. » Il est faux, ensuite, que la simple connaissance de l'origine de nos idées nous apprenne à conduire et à maîtriser notre esprit, dont le fonctionnement dépend en outre de bien des conditions physiques imprévisibles et inattendues (I, 214).

Le tort d'ensemble de la philosophie du XVIIIe siècle, c'est de confondre les deux domaines, si fortement distingués déjà, de l'activité réfléchie et de la spontanéité. Condillac met l'activité réfléchie partout, jusque dans l'instinct des animaux qui, selon lui, est intelligemment acquis, et il laisse délibérément de côté toute dépendance du corps (I, 219). Inversement, Rousseau, dans le *Vicaire savoyard*, laisse à l'instinct, au sentiment, à l'innéité, ce qui ressortit à la réflexion ; car « si les sens intime nous éclairait sur nos devoirs, tous les livres de morale seraient inutiles ; mais, comme la manière de sentir est très différente, [...] on ne peut établir rien de certain sur une base aussi variable » (I, 191).

Ainsi s'annonce le thème qui va dominer la pensée du philosophe : le sentiment variable et flottant opposé à la réflexion stable, la passivité à l'activité. Ses recherches sur l'habitude, dans son mémoire sur l'*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, n'ont pas d'autre but que de manifester et de préciser cette opposition : l'habitude, en effet, ayant des effets très différents sur nos facultés passives et sur nos faculté actives, est un réactif qui permettra de les distinguer avec sûreté ; il y a des facultés comme les sensations et les sentiments qui, sous l'influence de l'habitude, s'altèrent et se dégradent ; d'autres au contraire se perfectionnent, acquièrent plus de précision,

de rapidité et de facilité, comme la perception ; « l'influence de l'habitude est une épreuve certaine à laquelle nous pouvons soumettre ces facultés pour reconnaître l'identité ou la diversité de leur origine ; toutes celles qui seront modifiées de la même manière, en passant par espèce de creuset, devront être rangées dans la même classe, et réciproquement » (II, 301). Ce n'est pas l'habitude même qui intéresse Maine de Biran, mais l'usage qu'il en fait pour la recherche passionnée d'un centre d'activité au milieu du flottement des états. Que l'on considère seulement le plan du mémoire définitif, tel qu'il a été imprimé en 1802 ; une introduction destinée à montrer la présence d'une faculté active dans toutes nos connaissances : dès la plus humble des perceptions, si nous recevons passivement les impressions du dehors, nous y ajoutons du nôtre, parce que nous disposons de mouvements qui modifient à notre gré les conditions de la réceptivité ; nous ne voyons pas, nous regardons ; et si les perceptions de la vue et de l'ouïe sont plus claires que celles de l'odorat ou du goût, c'est à cause des systèmes moteurs plus compliqués auxquels elles sont liées, les muscles de l'œil pour l'une, et, pour l'autre, le système vocal d'émission des sons. La mémoire, à plus forte raison, n'est pas assimilable à la simple répétition des impressions passives déjà éprouvées ; car comment parviendrions-nous à les distinguer et à les reconnaître quand elles se renouvellent ? « Supposer que le moi est identifié avec toutes ses modifications, et cependant qu'il les compare, qu'il les distingue, c'est faire une supposition contradictoire » (II, 49). Ainsi toute cette introduction oppose avec force à la thèse condillacienne des facultés comme sensations transformées, la dualité originaire de la connaissance. Mais, ajoute Maine de Biran, vers la fin de l'introduction, « tout ce mémoire ne sera que la continuation des analyses qui précèdent ; il doit servir en même temps à les confirmer, si elles sont exactes » (II, 66).

Dans la premières section, *Des habitudes passives*, Maine de Biran vise surtout à montrer que l'habitude masque peu à peu la part active que nous prenons à la connaissance, si bien que, en fin de compte, nous sommes amenés par elle à confondre sensation et perception, passivité et activité. Les recherches sur la formation de l'habitude nous dégageront de cette illusion, en montrant comment elle s'est produite ; elles feront

voir « comment l'individu s'aveugle complètement sur la part qu'il prend à la perception [...], comment la fonction composée de percevoir tend toujours à se rapprocher, par la promptitude, l'aisance et la *passivité apparente*, de la sensation proprement dite. [...] L'habitude efface la ligne de démarcation entre les actes volontaires et involontaires » (II, 103). Le rôle du savant est de retracer cette ligne en réfléchissant l'habitude et en défaisant ce qu'elle a fait. L'habitude, en émoussant la sensation, en facilitant et en précisant les mouvements relatifs aux organes des sens, en associant plus fortement les impressions aux mouvements qui les préparent ou les facilitent, a fait graduellement cesser, avec tout effort, le sentiment de la part active que nous prenons à notre connaissance ; un de ses plus singuliers effets a lieu dans la perception tactile : « L'effort musculaire disparaît ou n'est plus senti que dans son produit. [...] L'individu, méconnaissant sa force propre, la transportera tout entière à l'objet ou terme résistant, lui attribuera les qualités absolues d'inertie, de solidité, de pesanteur » (II, 106). Donc, en dépit des mouvements actifs qui sont les conditions de la connaissance, « lorsque la faculté perceptive est parvenue au degré de perfectionnement d'un côté, au degré d'aveuglement de l'autre », où la fait parvenir l'habitude, « l'individu demeure passivement livré à l'impulsion des causes externes qui le meuvent souvent sans qu'il s'en aperçoive, ou aux dispositions organiques » (II, 120).

L'étude des habitudes actives, dans la deuxième section, doit nous montrer comment nous reprenons le contrôle et la maîtrise de ces mouvements, comment, selon l'expression constante de Maine de Biran, ils deviennent à nouveau « disponibles ». Pour en saisir la portée, il faut bien marquer l'usage qu'il fait de la notion de *signe*. On sait comment et pourquoi, dans la tradition condillacienne, l'exercice de la pensée était considérée comme inséparable du langage, indispensable instrument d'analyse ; Maine de Biran est, ici, tout à fait fidèle à cette tradition ; mais il fait ressortir dans le signe un caractère, selon lui primordial, c'est qu'il est un mouvement, et un mouvement qui, pour remplir son rôle de signe, doit rester « disponible » ; il est à notre disposition pour évoquer une idée et, ainsi, indirectement, il nous rend maîtres de nos idées. En ce sens, les mouvements qui sont liés à nos impressions dans la perception sont des signes naturels de ces

impressions tant qu'ils sont disponibles, et ils cessent de l'être lorsque l'habitude les soustrait à la volonté ; « leurs fonctions naturelles de signes sont absolument oubliées ou méconnues ; il n'y a plus de rappel disponible » (II, 305). C'est alors que « les signes secondaires du langage viennent heureusement enrayer cette mobilité de l'habitude, révéler à l'individu l'espèce d'empire qu'il peut exercer sur plusieurs de ses modifications, lui créer une seconde mémoire ».

Les signes d'institution reprennent donc à pied d'œuvre le travail dont l'habitude avait enrayé les résultats. Mais l'habitude guette ces signes comme les précédents, et l'histoire de la pensée humaine est l'histoire des échecs qu'elle subit quand elle veut maintenir la « disponibilité » de ces signes (et, avec elle, la maîtrise de soi), et la description des efforts qu'elle a à faire contre la routine.

IV. – La doctrine du Moi : le fait primitif

La question mise au concours par l'Académie des Sciences morales en 1805, « Comment peut-on décomposer la faculté de penser et quelles sont les facultés élémentaires qu'il y faut reconnaître ? », était posée par les idéologues qui formaient l'Institut, dans le sens de la doctrine de Condillac ; décomposer la pensée en ce sens, c'était, comme le sentit bien Maine de Biran, énumérer les diverses formes, les divers caractères que prend la sensation en se transformant et qu'exprime le terme générique *pensée.* Maine de Biran lui donne volontairement un tout autre sens, qui s'accorde avec sa préoccupation fondamentale, la distinction de la passivité et de l'activité en nous, de ce que nous subissons et de ce que nous faisons ; ce qu'il introduisait ainsi, c'était une grande nouveauté non seulement dans les résultats, mais surtout dans la forme de l'analyse ; il s'agit non pas d'un nouveau classement, mais d'un nouveau plan de clivage, comme si encore, à la décomposition mécanique par division, on substituait une décomposition chimique qui décèle, en des réalités uniformes en apparence, des éléments hétérogènes.

La vie intérieure de Maine de Biran était faite de l'alternance de domination du corps et de maîtrise de soi, d'états où l'on sent le bonheur ou le malheur sourdre de dispositions

organiques involontaires, en contraste avec les rares moments où nous disposons de nous-mêmes. La doctrine de Maine de Biran est une sorte de généralisation de cette expérience d'une dualité, qu'il retrouve dans les phénomènes de conscience en apparence les plus simples. De la description du paysage intérieur où il suivait avec inquiétude ce défilé d'états affectifs dont la direction lui échappe, il passe à l'analyse psychologique qui retrouve, si l'on peut parler ainsi, la différentielle de la vie de l'âme ou, pour employer son expression même, le fait primitif où l'activité s'unit à la passivité, première origine de toute conscience.

Que ce fait primitif soit à la fois l'origine de la conscience et l'objet d'une expérience interne immédiate, la liaison de ces deux thèses est, en germe, toute la doctrine biranniene : « Il s'agit de partir [...] d'une connaissance la plus simple, la plus certaine de toutes celles qu'il est donné à notre esprit d'acquérir sans laquelle nulle autre ne soit possible et avec laquelle toutes les autres le deviennent » (éd. Naville, III, 341). Son travail, donc, s'indique double : un travail d'analyse, dégager et isoler le fait primitif, un travail d'intégration, retrouver à partir de lui le développement de la conscience.

Le fait primitif, c'est l'effort musculaire dans lequel le moi se connaît immédiatement comme une force hyperorganique produisant le mouvement d'un muscle ; le moi ne se connaît qu'à titre de cause agissante sur une matière qui lui résiste ; il n'y a pas d'intuition du moi par lui-même ni de conscience hors de cette action ; supprimez la résistance, vous supprimez la conscience. Il y a dans toute conscience du moi (et toute conscience est conscience du moi) l'union intime de ces deux éléments hétérogènes, une force immatérielle et une résistance matérielle ; le moi se saisit comme cause dans l'effort, inséparablement de l'effet qu'il produit.

Toutes les erreurs des philosophes sur ce point viennent de ce qu'ils ne saisissent pas l'expérience interne de l'effort dans son originalité irréductible ; ils remplacent l'acte du moi, inséparable de l'affirmation d'une existence externe, par la substance pensante ; cette substance s'offre à eux de l'extérieur, comme une chose permanente, à la manière d'une chose matérielle capable de recevoir des modifications ; comme Hobbes l'a bien vu contre Descartes, l'idée de substance est inséparable de l'image d'un substrat étendu ; il

s'ensuit, et Malebranche a tiré la conséquence, que toute modification de l'âme, sensation, désir, volition, est également saisie comme un mode passif de l'âme, qui ne saurait avoir autre cause que Dieu, la cause universelle ; même si, comme Leibniz, on attribue à une cause interne la série des modifications de l'âme, on nie en tout cas tout rapport de cause à effet entre le corps et l'âme, et l'on est obligé, pour expliquer leur correspondance, d'avoir recours aux hypothèses forcées de l'occasionnalisme ou de l'harmonie préétablie. Mais il y a plus, Maine de Biran voit dans le substantialisme de Descartes le principe du matérialisme du XVIII[e] siècle : la substance spirituelle, telle que la conçoit Descartes, est trop peu différente de la substance matérielle pour ne pas y avoir été assimilée.

Toutes ces conséquences proviennent de la démarche initiale de Descartes : *Cogito ergo sum ;* il a cru trouver dans la pensée une réflexion de soi sur soi complètement indépendante d'une action causale sur le corps, ce qui le conduisait à isoler la substance pensante, comme une chose, de la substance étendue. Mais elles ont été confirmées aussi par la méthode de Bacon, qui consiste pour l'essentiel à substituer la classification des faits à la recherche, impossible et décevante, des causes productrices ; les idéologues, appliquant cette méthode aux faits de l'âme, ont voulu s'en tenir à les observer et à les ramener, au moyen d'analogies, à des faits généraux, comme Newton a ramené à la gravitation tous les faits de la mécanique céleste.

C'est donc toute la philosophie moderne qui, d'après Maine de Biran, a négligé l'expérience interne et ses données immédiates pour s'en figurer l'objet sur le modèle de l'expérience des choses extérieures, sans d'ailleurs comprendre que cette seconde expérience est impossible sans la première. Car, contre Descartes, l'observation interne nous dit *certissima scienta et clamante conscientia* que toute conscience est une action sur l'extérieur, un effort pour vaincre des résistances ; l'expérience interne ne nous donne donc aucune substance, mais seulement une force active, individuelle, solidaire du terme passif sur lequel elle agit actuellement ; il n'y a pas de sujet sans objet, pas plus que d'objet sans sujet, ce qui est non pas, comme chez les Allemands, un proposition universelle, mais l'expression d'une expérience individuelle et incommunicable ; l'objet c'est la résis-

tance, inséparable de la puissance. D'autre part, contre Malebranche, contre Hume, contre les idéologues, il interprète ce fait primitif comme la constatation directe d'une action causale efficace ; « j'en appelle au sens intime de chaque homme dans l'état de veille et de conscience, ou de *compos sui*, pour savoir s'il a ou s'il n'a pas le sentiment de son effort qui est la cause actuelle de tel mouvement qu'il commence, suspend, arrête ou continue comme il veut et parce qu'il veut ; et s'il ne distingue pas bien ce mouvement de tel autre qu'il sent ou perçoit dans certains cas comme s'opérant sans effort ou contre sa volonté, tels par exemple que les mouvements convulsifs de l'habitude ? » (éd. Naville, III 464). Selon Maine de Biran, l'objection la plus générale de Malebranche contre l'efficace de l'effort volontaire est l'ignorance où nous sommes du mécanisme compliqué de la production d'un mouvement du muscle (III, 508-509) ; comment pourrions-nous être cause d'un mouvement, alors que nous n'avons nulle idée claire et distincte de ses conditions d'existence ? Cela revient à se demander comment on pourrait donner aux aiguilles sur un cadran le mouvement voulu sans connaître la manière de fabriquer une montre : la force de l'objection vient de ce qu'on essaye de se représenter par imagination le rapport du moi au corps comme celui de l'horloger à la montre ; or il s'agit justement d'un rapport intraduisible à l'imagination, celui du moi qui se sent libre dans son effort au mouvement qu'il produit ; l'objection de Malebranche veut dire seulement que la volonté ne s'est pas créé à elle-même son corps et ses moyens d'action. Maine de Biran se croit donc en droit de répondre aussi au défi de Hume qui exigeait qu'on lui montrât une action efficace dans un seul fait d'expérience[1] ; on l'aperçoit immédiatement sans aucune preuve dialectique ni induction, dans l'effort volontaire ; mais il s'agit, en pareil sujet, non pas de prouver, mais de préparer l'esprit, de supprimer les préjugés qui empêchent de se placer au point de vue qu'il faut pour l'observer.

1. Pour la critique de Hume, cf. surtout *Réponses aux arguments contre l'aperception immédiate d'une liaison causale entre le vouloir primitif et la motion et contre la dérivation d'un principe universel et nécessaire de causalité de cette source*, éd. Cousin, t. IV.

La notion biranienne de l'effort est pourtant assez particulière : le terme effort suggère naturellement un état psychologique exceptionnel, discontinu, qui interrompt pour un temps relativement bref le courant de conscience ; or le fait primitif que Biran désigne ainsi est présent pendant tout le temps que la conscience existe, c'est-à-dire pendant tout l'état de veille ; c'est un fait relativement constant et égal à lui-même. Rappelons que Maine de Biran est un des premiers à avoir fait ressortir la multiplicité des mouvements volontaires qui conditionnent toute connaissance et d'abord la connaissance par les sens ; c'est grâce au système musculaire de l'œil que nos perceptions visuelles peuvent rester distinctes ; c'est parce qu'un système compliqué peut produire à volonté les sons vocaux que l'ouïe peut jouer un rôle de premier plan dans notre connaissance du monde extérieur et particulièrement de nos semblables ; le signe, selon Maine de Biran, n'a pas pour fonction directe de représenter l'ensemble des qualités de l'objet, mais bien, parce qu'il est mouvement volontaire, de servir de point d'appui fixe, toujours disponible comme vérification du travail antérieur ; il y a donc, pendant tout l'état de veille, une tension perpétuelle et changeante, entretenue par la volonté, de tout ou partie de nos systèmes musculaires ; l'effort au sens de Biran ne désigne que cette activité volontaire.

L'appel continuel de Biran à l'expérience interne n'empêche que sa doctrine de l'effort laisse en suspens plusieurs questions non résolues. L'idée d'une force hyperorganique qui se transforme en énergie nerveuse, ou du moins produit l'énergie nerveuse nécessaire à la contraction du muscle, n'est rien moins que claire ; il semble qu'il s'agit d'une force limitée et dont la quantité reste toujours la même pour chaque sujet ; il y a progrès non pas en elle, mais dans ses effets ; car le premier mouvement qu'elle a produit peut, grâce à l'habitude, devenir de plus en plus facile et automatique et la laisser disponible pour un autre mouvement ; aux automatismes formés se superposent donc des actes nouveaux ; mais il semble bien que dans le premier acte le plus simple, l'odoration active par exemple ou le premier balbutiement d'un enfant, il n'y ait pas moins que dans l'acte le plus complexe qui seulement profite des automatismes déjà formés. Également obscures sont les conditions où se produit le sentiment de l'effort ; la résistance du muscle est sentie au moment même où elle a

lieu, comme si le sentiment suivait le cheminement du fluide nerveux ; Ampère voudrait que l'on distinguât le sentiment de la force qui se dépense et la sensation musculaire elle-même qui, comme telle, est afférente et ne se distingue pas de la sensation produite par une contraction musculaire indépendante de la volonté ; Maine de Biran ne veut pas l'admettre : « La première contraction est sentie comme effet direct de mon pouvoir, d'une manière fort distincte de la contraction involontaire. »

Il y a là bien des énigmes qui viennent de ce que des phénomènes physiologiques qui sont les mêmes (la production au mouvement par un influx nerveux venant du centre) sont interprétés différemment, selon qu'on donne à cet influx une origine organique ou hyperorganique ; il reste très difficile de joindre l'expérience interne à la description physiologique.

On verra mieux le sens de ces difficultés si l'on songe que le but de Maine de Biran dans sa doctrine était celui que lui proposait sa vie intérieure : vaincre ou du moins tourner la fatalité physiologique. On sait combien Maine de Biran est hostile à la fameuse définition de l'homme donnée par Bonald : une intelligence servie par des organes ; en réalité l'homme est plutôt, dans une grande partie de sa vie, l'esclave d'un organisme qui fait son bonheur ou son malheur sans qu'il le veuille ; il s'agit de savoir si, par où et dans quelle mesure son action propre peut s'insérer dans l'organisme ; ce ne peut être, selon les hypothèses favorites du XVIIIe siècle, par une sorte de progrès interne en complication qui changerait graduellement la vie animale en vie raisonnable, mais seulement par cette sorte de coup d'État, imprévisible, où l'on voit « le centre de l'âme sensitive (le centre moteur) passer sous la direction de la force libre qui est l'essence de l'âme humaine, et s'y subordonner de manière à exécuter sous son influence toutes les opérations organiques de l'animal » (éd. Naville, III, 477) ; cette force *sui juris* n'a rien d'extérieur ni d'antérieur qui la provoque (exactement comme chez Rousseau l'état social n'est pas du tout en germe dans l'état de nature mais est dû à l'initiative absolue du Contrat). L'homme est double, *simplex in vitalitate, duplex in humanitate* ; il n'est pas une intelligence servie par des organes, mais un animal raisonnable.

Ce qui a fait croire à un progrès continu depuis la sensation c'est que les états prétendus simples, d'où Condillac partait, étaient en réalité des modes mixtes qui contenaient déjà le terme à expliquer ; la sensation dont il parle, c'est la sensation accompagnée de la conscience du moi ; or l'analyse biranienne sépare de la conscience la sensibilité purement organique, qui existe seule chez les animaux ou chez l'enfant en très bas âge, avant la première manifestation du pouvoir volontaire. Il avait beaucoup de peine à faire admettre, à Ampère notamment, l'existence de ces sensations inconscientes, non aperçues, sans moi, qu'il appelle perceptions obscures dans son *Mémoire* de Bergerac (éd. Tisserand, t. V) ; c'est que la sensibilité animale est un « fait primitif, complet dans son genre » (éd. Naville, III, 400), tout autant que l'effort ; de plus les deux faits primitifs se combinent si étroitement dans la moindre des perceptions qu'il devient très difficile de les concevoir séparément ; « voilà pourquoi le mot sensation renferme toujours d'une manière implicite et indivisible la conscience du sujet sentant, si bien que, ce sujet étant ôté, la sensation semble s'évanouir avec lui ». Pour se faire entendre, Maine de Biran cite souvent le célèbre mot de Condillac à propos de la première sensation qu'il introduit dans la statue : « La statue *devient* odeur de rose » ; le fait primitif de la sensibilité organique, c'est l'absolue passivité qui fait que l'âme s'identifie tour à tour à tous les états qui lui viennent du corps, d'où une multiplicité sans lien ; cette sensibilité organique comprend, non moins que l'affection de plaisir et de douleur et la sensation, l'instinct, le désir et la passion, tous les états où il n'y a pas de moi maître de lui et, par conséquent, pas de conscience ; dans cette vie inférieure, les affections sont simultanées et présentent comme une suite de tableaux évanouissants (éd. Tisserand, IV, 202, note) ; au contraire, dans la vie active, les faits sont successifs : sorte de spatialisation et de dissémination qui fait contraste avec l'activité constante et durable. Une pareille opposition est liée au vitalisme de Bordeu et Barthez, dont Maine de Biran se montre parfois fort proche ; contre Stahl, qui conformément au dualisme cartésien, voyait le principe des phénomènes organiques dans l'âme raisonnable même, Bordeu considérait la vie comme une activité autonome propre et consubstantielle à l'organisme. Le vrai ressort des phénomènes organiques est la sen-

sibilité, propriété vitale par excellence : « Tous les éléments du corps vivant, dit-il, sont sensibles par leur essence : la vie consiste dans la faculté qu'a la fibre animale de sentir et de se mouvoir elle-même »[2] ; c'est là l'idée même de Maine de Biran qui considère la « sensibilité » comme si parfaitement diffuse à travers la matière organique qu'elle n'a aucun besoin, pour se produire, de la concentration dans un système nerveux ; et c'est ce qui fait qu'il a condamné la division qu'établissait alors Bichat entre vie organique (comme le phénomène de la digestion) et vie animale (comme la contraction des muscles dits volontaires) ; dès que la contraction de ces muscles n'est pas due à la volonté, mais « comme dans l'habitude et dans la passion ou l'émotion, aux liaisons ou sympathies organiques, il n'y a aucune raison de la ranger dans une classe distincte. Ainsi s'établit définitivement la démarcation entre les deux vies, vie animale et vie humaine ».

Le moi actif dans son effort contre le corps qui lui résiste, tel est, chez Maine de Biran, le germe de toute la vie intellectuelle et morale de l'homme. Ce fait primitif d'expérience intime, dans sa nudité, avec son caractère individuel et personnel, est-il suffisant pour engendrer toute la raison théorique et pratique avec ses principes universels ? Rappelons-nous que, vers la même époque, ce sentiment d'un moi isolé dans une nature qui lui est étrangère conduisait Senancour à l'apologie du suicide et Alfred de Vigny au calme stoïque et douloureux de la *Mort du loup*. Ce qui dirige autrement Maine de Biran, c'est le sentiment de la maîtrise absolue de soi dans le domaine, très limité sans doute, où le moi agit ; c'est la certitude d'être cause qui, en germe, est toute la raison. « Comme je pense, écrit-il à Ampère, qu'il n'y a pas une idée intellectuelle, pas une perception distincte ou aucune perception proprement dite qui ne soit originairement liée à une *action* de la volonté, je ne peux m'empêcher de considérer le système intellectuel ou cognitif comme absolument fondé pour ainsi dire dans celui de la volonté et n'en différant que par l'expression » (éd. Tisserand, VII, 400). La démonstration de cette thèse est une des grosses difficultés du biranisme ; j'ai déjà dit combien il fait état des éléments moteurs dans les perceptions, et, plus généralement, des signes, naturels ou

2. Cité par PAPILLON, *Histoire de la philosophie moderne*, t. II, p. 327.

d'institution, dans les idées intellectuelles. Mais cette partie volontaire du phénomène ne concerne-t-elle pas l'usage personnel que nous faisons de l'intelligence plutôt que son contenu universel ? Lorsqu'il s'agit de fonder une affirmation universelle comme le principe de causalité sur la connaissance de notre propre causalité dans l'acte volontaire, le raisonnement de Maine de Biran est défectueux : comment conclure, de l'activité que nous nous sentons exercer, la permanence du moi dans les moments où il n'agit pas ? Et quelle analogie suspecte que celle qui nous conduit, parce que nous sommes nous-mêmes des causes, à croire que les modifications que nous éprouvons sans les faire sont les effets d'une cause extérieure à nous ? Pour que le raisonnement fût correct, il faudrait que le principe de causalité fût d'abord accepté, et c'est lui qu'il s'agit de démontrer. Il en est de même des principes moraux qu'on ne sait comment atteindre en partant de la liberté absolue du moi : là encore, la conscience morale naît parce que nous voyons chez les autres des personnes semblables à nous ; ainsi « la sphère individuelle se limite d'elle-même » (éd. Naville, III, 35) ; mais pourquoi cette analogie ? Peut-être en ce sujet était-il difficile à Maine de Biran de rester conséquent avec lui-même, sans se heurter à un individualisme qu'il veut éviter. Il y a chez lui une anthropologie qui n'est pas d'accord avec la psychologie : « En vertu du rapport anthropologique, nul agent ne peut être réduit à son individualité ; ce qu'il sait ou sent en lui, il le sait avec un autre ou par un autre. Le rapport anthropologique entre comme élément nécessaire dans la conscience du moi humain » (III, 36).

V. – La dernière philosophie de Maine de Biran

Cet appel à une sorte de communication immédiate des personnes cherche un appui à la vie morale, plutôt que dans les principes universels, dans une relation d'une espèce nouvelle, qui dépasse la vie de l'individu, et qui est comme une sorte de nouveau fait primitif. La pensée de Maine de Biran, pour atteindre l'universel, s'oriente non pas vers le rationalisme, mais vers le mysticisme. Dès le mémoire sur la *Décomposition de la pensée,* il s'unit à Gassendi pour opposer à Descartes, prétendant trouver la pensée nue par la réflexion sur

soi du *Cogito*, que rien n'agit sur soi-même et qu'il n'y a d'action que sur un terme extérieur (éd. Tisserand, IV, 194-196) ; du moins, précise-t-il, dans les états ordinaires de veille ; car dans les états mystiques, il n'y a plus qu'infériorité. L'état mystique, comme fait primitif et irréductible, vient donc prendre la place exacte du *Cogito*, où Descartes aurait mélangé mal à propos les deux vies, la vie humaine et raisonnable qui ne saurait être qu'action sur l'extérieur, et la vie de l'esprit. Alors, il y a cette absorption en Dieu, en quoi l'âme n'a pas plus de personnalité qu'elle n'en avait dans la vie animale ; la vie humaine est ainsi l'intermédiaire entre la vie animale, en laquelle l'homme déchoit quand il s'abandonne aux passions, et la vie de l'esprit, qui est à la fois autonomie absolue et fusion en Dieu, puisque « rien ne se passe enfin dans le sens et l'imagination qui ne soit voulu par le moi, ou suggéré, inspiré par la force suprême, dans laquelle ce moi vient s'absorber » (éd. Naville, III, 419) : la vie de l'esprit fait donc seule cesser le sentiment d'impuissance qui accable Maine de Biran et le détache de la sujétion du corps, ce que le stoïcisme, s'appuyant sur la seule force de la volonté, ne pouvait atteindre ; Marc Aurèle applique à la seconde vie ce qui n'est vrai que de la troisième. L'esprit est essentiellement amour au sens de la mystique chrétienne, c'est-à-dire « la vie communiquée à l'âme et comme une addition de sa vie propre, qui lui vient du dehors et de plus haut qu'elle » (II, 541) ; l'amour crée entre les esprits une relation immédiate et indépendante des signes. La vie de l'esprit n'est pas en continuité avec l'effort humain ; elle ne peut naître que par un appel de Dieu, qui est à notre âme ce que notre âme est à notre corps ; à côté de son activité propre, l'âme a « des facultés et opérations qui tiennent à un principe plus haut qu'elle-même, et ces opérations s'exécutent dans son fond et à son insu ; [...] intuitions intellectuelles, inspirations, mouvements surnaturels où l'âme désappropriée d'elle-même est tout entière sous l'action de Dieu » (III, 549). L'œuvre de Maine de Biran se couronne par une théorie de la grâce.

Les trois vies, animale, humaine et spirituelle, sont donc indépendantes : « Il n'y a pas de passage logique ou métaphysique de l'une à l'autre, écrit M. Tisserand ; on ne peut que constater leur existence et non l'expliquer. »[3] Il y a en revanche

3. *L'Anthropologie de M. de Biran*, p. 297.

continuité parfaite dans l'attitude de Maine de Biran, qui a trouvé dans la vie de l'esprit cette victoire sur la fatalité physiologique, qui l'avait vainement demandée à la volonté.

VI. – A.-M. Ampère

La conception simpliste des idéologues est remplacée aussi chez Ampère par une théorie bien plus complexe de l'intelligence. André-Marie Ampère (1775-1836) est le physicien qui a découvert en 1820 la loi de l'électromagnétisme, le président de la Société chrétienne, un groupe mystique lyonnais fondé en 1804, le correspondant de Maine de Biran à qui il adresse de 1805 à 1812 de véritables dissertations sur la classification des phénomènes psychologiques ; c'est un des esprits les plus étendus de son temps, les moins asservis à la politique et aux modes philosophiques passagères qui donnent à tant de penseurs de cette époque l'allure d'énergumènes ; il retrouve par son propre effort et indépendamment de toute influence directe la tradition philosophique qui relie l'analyse de l'esprit à celle des démarches de la science positive ; c'est au reste une âme frémissante, dont ses amis lyonnais redoutent l'enthousiasme : « Son âme ardente ne lui permet pas de rester dans une juste mesure ». Ainsi écrivait Ballanche, lorsque, en 1815, Ampère, revenu à la foi chrétienne après onze ans d'incrédulité, déclare : « Tout m'annonce une grande époque religieuse, mais je me désole en songeant que je ne vivrai pas assez pour la voir se prononcer de manière à juger ce qu'elle doit être. »[4]

On sait la place prépondérante qu'avait alors dans les sciences, surtout chimiques et naturelles, le procédé de classification : tout le monde juge, contrairement à certaines tendances du XVIIIe siècle, que la question de la genèse des êtres ne doit venir qu'après celle de leur classification ou même doit être définitivement ajournée ; les espèces fixes de Cuvier en histoire naturelle répondent aux corps simples de la chimie et aux facultés irréductibles des Écossais. C'est l'esprit qu'Ampère introduit dans les sciences philosophiques ; il est connu surtout par deux classifications, celle des phénomènes

4. Cf. VIATTE, *Les Sources occultes du romantisme*, II, 226.

psychologiques, qu'il élabore, en la remaniant constamment, dans sa correspondance avec M. de Biran, et une classification des sciences, qu'il fait connaître dans l'*Essai sur la philosophie des sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines* (1834). Il indique la portée de la première, quand il juge qu'« une bonne classification de ces phénomènes est le seul moyen d'élever la psychologie au niveau des autres sciences, et de réunir les opinions divergentes, faute de s'entendre, de ceux qui s'occupent de cette science, en leur offrant à la fois et le moyen de préciser leurs idées et celui d'arriver à parler un jour la même langue »[5].

Mais la classification des faits psychologiques repose elle-même sur une thèse tout à fait nouvelle et complètement indépendante de Maine de Biran, à qui il est beaucoup moins redevable qu'on ne le dit en général ; cette thèse dont il a lui-même par trois fois revendiqué l'originalité[6] domine sa classification. Elle concerne moins la psychologie que la philosophie de la science. Son point de départ est l'opposition platonico-cartésienne entre le soleil « sensible » et le soleil « intelligible » : « Nous ne connaissons que par nos impressions le monde phénoménal où les couleurs sont sur les objets, où le soleil a un pied de diamètre, où les planètes rétrogradent, etc. ; les physiciens et les astronomes conçoivent un monde nouménal hypothétique, où les couleurs sont des sensations excitées dans l'être sentant par certains rayons et qui n'existent qu'en cet être ; où le soleil a 507 000 lieues de diamètre, où la terre est un sphéroïde aplati qui tourne autour de lui, où les planètes se meuvent toujours dans le même sens, etc. » (éd. Tisserand, VII, 368). Quelle peut être l'origine de cette construction rationnelle ? Ampère était d'accord avec son milieu philosophique pour rejeter la thèse condillacienne de la sensation transformée qui, par une suite d'identités, réduit toute idée au sensible. Seulement, les raisons qu'il donne contre elle sont complètement différentes de celles de ses amis ; ceux-ci la rejettent parce que la sensation, étant passive, ne rend pas compte des faits actifs de l'âme ; en revanche, ils seraient tout prêts, et Maine de Biran le premier, à accepter la théorie du raisonnement qui réduit cette opération à une

5. *Œuvres de M. de Biran*, éd. TISSERAND, t. VII, 406 ; lettre du 27 sept. 1807.
6. *Ibid.*, p. 501, 506, 550-551.

suite d'identités ; or, c'est justement là, pour Ampère, qu'est la vraie faiblesse de Condillac ; à cette « ridicule théorie », « ce que les hommes ont jamais inventé de plus faux et de plus ridicule », à ces « sottises de Condillac », à « la ridicule identité », (éd. Tisserand, VII, 506 ; 500 ; 520 ; 521), Ampère oppose le raisonnement scientifique réel, le raisonnement progressif qui découvre du nouveau, celui que Descartes et Locke avaient décrit ; tandis que les philosophes rapprochent Locke de Condillac, Ampère, en effet, laissant de côté la théorie de l'origine des idées qui les sépare de Descartes, rappelle que la conception du raisonnement est la même chez Locke et chez Descartes ; suivant l'une et l'autre, chaque maille d'un raisonnement est reliée à la précédente par un rapport ou relation qui est l'objet d'une intuition ; le raisonnement tout entier est fait d'une série successive d'intuitions de rapports, dont chacune est un progrès ; il y a jugement « lorsqu'un nouvel élément (rapport ou relation) vient grossir le groupe en s'y joignant » (*ibid.*, 518).

Quelle est la nature de cette intuition ? Ici encore, Ampère va opposer à la théorie idéologique, née de l'analyse de la pensée commune, la vue d'un savant ; pour Condillac, le jugement est un groupe d'idées qui se ressemblent ; il repose donc sur la comparaison de deux termes et dépend de la nature des choses comparées ; le jugement change quand les choses changent. Or le mathématicien connaît des relations d'espèce toute différente, qui ne changent pas, alors que changent complètement les termes mis en rapport. « Par exemple, j'ai conçu un rapport de ressemblance entre deux feuilles d'oranger. Si à l'une de ces deux feuilles je substitue une fleur, le rapport entre la couleur de la feuille et celle de la fleur ne sera plus le même qu'entre les deux feuilles précédemment comparées. Il n'en est pas ainsi des rapports de position et de nombre. Si, après avoir conçu qu'une branche est située entre deux autres branches, je remplace les trois branches, ou l'une d'elles, ou deux d'entre elles par des feuilles ou des fruits, j'aurai en considérant ces nouvelles sensations la vue d'un rapport de nombre, de position ou de forme indépendant de leur nature » (*ibid.*, 477). Voilà donc découverts des modes d'union ou de coordination qui sont entièrement indépendants des impressions sensibles avec lesquelles ils se trouvent unis dans la perception ordinaire : étendue, durée, causalité,

mouvement, nombre, divisibilité, autant de rapports de ce genre, qui donnent lieu aux axiomes ou propositions premières.

Si maintenant l'on se souvient de ce « monde nouménal » découvert par l'astronome et le physicien, on verra qu'il est fait des intuitions de ces rapports ou relations, indépendantes des impressions ; la distinction de ces impressions et de ces relations n'est autre que celle que faisaient les cartésiens et Locke entre les qualités secondes qui n'appartiennent qu'au moi, et les qualités premières qui appartiennent à la réalité en soi. Seulement Descartes, qui a eu raison de faire cette distinction, n'a pu la justifier. Ampère croit le faire dès qu'il a prouvé que ces qualités désignent des modes d'union indépendants de choses unies ; alors il est parfaitement loisible de substituer aux phénomènes engagés en ces relations des noumènes qui auront mêmes relations ; les lois de coordination du noumène sont les mêmes que celles du phénomène. Les théories physiques, telles que les conçoit Ampère, n'ont pourtant rien de la physique *a priori* de Descartes ; admettant des sortes de lois de coordination qu'il compare lui-même aux principes synthétiques *a priori* de Kant, il ne voit dans ces lois que les matériaux des théories du physicien ; mais ces théories sont en tout point semblables aux hypothèses astronomiques de Ptolémée ou de Copernic, qu'on peut rendre seulement extrêmement probables en comparant, ce qui en doit résulter avec ce que nous observons réellement.

Dans la pensée d'Ampère, sa thèse s'oppose aussi à celle de Kant ; conformément à l'interprétation de son époque, il considère celui-ci comme un subjectiviste qui aurait affirmé que les lois de coordination ou catégories n'existaient que dans et pour le moi, et ne valaient que pour les phénomènes ; mais il considère que tous les psychologues qui font de ces rapports de coordination une dépendance des impressions sensibles et même (comme le fait Maine de Biran pour la loi de causalité) une dépendance de l'expérience interne ne peuvent éviter l'écueil du kantisme ; il y a bien des rapports qui dépendent de la nature des termes comparés, et s'évanouissent avec eux, les rapports de ressemblance ; mais tels ne sont pas les rapports indépendants de la nature de leurs termes, qui ne sont nullement liés aux phénomènes dans lesquels ils apparaissent d'abord.

Il y a là une thèse sur la connaissance scientifique qui peut s'isoler du reste : c'est elle qui préside, comme on va le voir, à la classification psychologique. Maine de Biran avait admis une distinction entre les phénomènes passifs, qui n'étaient pas aperçus par un moi, et les phénomènes actifs, naissant avec l'effort musculaire, auxquels il rattachait non seulement la volonté, mais la raison. Ampère admet ces deux divisions, qu'il appelle système sensitif et autopsie ou émesthèse : mais il les conçoit d'une manière différente de Maine de Biran : il admet que le système sensitif est une véritable connaissance des modifications actuelles qui sont coordonnées par juxtaposition ; l'émesthèse s'ajoute à cette connaissance comme une nouvelle connaissance, celle de la causalité du moi saisie dans l'effort musculaire (il ne veut d'ailleurs pas confondre la sensation musculaire proprement dite, localisée dans le muscle, avec le sentiment de l'effort) ; à ce moment naît l'attribution au moi de la force, et l'attribution aux choses extérieures des résistances qu'elle rencontre. Mais à ces deux systèmes, il en ajoute deux autres, qui sont rendus possibles par l'autopsie mais ne se confondent pas avec elle, le système comparatif ou logique, qui consiste dans la formation des idées générales et des classes par ressemblance, et, au-dessus, la synthétopsie ou intuition des rapports indépendants de termes. Cette synthétopsie trouve les rapports dont elle est l'intuition dans les trois systèmes précédents, mais mélangés aux phénomènes dont elle les isole ; dans le premier système l'étendue, dans le second la causalité, dans le troisième les rapports de classification. Le premier système comporte des axiomes, les axiomes mathématiques tels que : l'espace a trois dimensions, qui sont donnés par intuition ; mais il en est de même des deux autres systèmes ; dans le deuxième système, une assertion comme : l'effort est la cause du mouvement produit dans le bras, est, au même titre que le précédent une donnée d'intuition et un axiome ; dans le troisième, les principes de la logique aristotélicienne, tels que : ce qui est vrai du genre est toujours vrai de l'espèce, mais non inversement, sont aussi des axiomes. Mais la détermination des noumènes devient possible chaque fois que l'esprit a l'intuition de modes de coordination indépendants des choses ; on en a vu l'exemple dans les théories physiques ; or on peut concevoir au sujet du moi nouménal, dans son rapport avec le moi phénoménal,

une théorie de même valeur que la théorie physique ; le moi phénoménal est le moi momentané, saisi dans les actes passagers de l'effort ; mais le rapport de causalité, isolé du phénomène où il se manifeste, nous fait arriver à un moi permanent qui survit aux conditions particulières de sa manifestation actuelle.

Il est visible que, dans ce classement, le dernier terme, la synthétopsie, commande tout le reste ; on voit, à travers la correspondance avec Biran, comment les trois premières classes, analysées d'abord en elles-mêmes, se déterminent peu à peu dans leur rapport à la synthétopsie ; cela est particulièrement visible pour la première classe où Biran ne voulait noter que des phénomènes affectifs, non aperçus par le moi, tandis qu'Ampère y voit une connaissance comportant une coordination de termes ; c'est qu'il veut en faire le point de départ de la connaissance ; des noumènes en physique ; de même l'effort, au lieu d'atteindre, comme pour Biran, la réalité même du moi, n'a que la valeur d'un phénomène, ce qui laisse le champ libre à la théorie métaphysique du moi permanent. Les deux hommes pouvaient difficilement s'entendre, Biran étant toujours dirigé vers l'analyse intérieure, et Ampère vers les conditions de la connaissance scientifique.

Il ne faut donc pas s'étonner du rapport étroit qu'il y a entre cette classification psychologique, qui est celle des facultés de l'âme par lesquelles on acquiert les sciences, et la classification des sciences dans l'*Essai*. Convaincu que les lois de la classification sont indépendantes des objets classés, il transporte dans ce problème les méthodes de Cuvier et de Jussieu, cherchant, non point comme ses prédécesseurs, un tableau hiérarchique des genres comprenant les espèces, mais introduisant au-dessus des genres, les familles, les ordres, les embranchements, les règnes. Sciences cosmologiques étudiant la nature extérieure, et sciences noologiques étudiant l'homme intellectuel, tels sont les deux règnes. Les sciences cosmologiques comprennent deux sous-règnes, les sciences cosmologiques proprement dites et les sciences physiologiques. Les premières se divisent en deux embranchements, mathématique et physique, les deuxièmes en sciences naturelles et en sciences médicales. Les sciences noologiques se divisent en sciences noologiques proprement dites (divisées en sciences philosophiques [psychologie, ontologie, éthique] et en sciences noo-

techniques [dont la technesthétique, étude des arts, et la glossologie, étude de la littérature] et en sciences sociales, divisées elles-mêmes en sciences ethnologiques (ethnologie, archéologie, histoire), et sciences politiques.

Dans l'intention d'Ampère, cette classification devrait servir de base à « une encyclopédie vraiment méthodique où toutes les branches de nos connaissances fussent enchaînées, au lieu d'être dispersées par l'ordre alphabétique » (*Essai*, p. 18), et à une pédagogie rationnelle distinguant la partie élémentaire des sciences de la partie supérieure.

VII. – La diffusion du kantisme en France

L'on a déjà vu, chez Maine de Biran et chez Ampère, quelque chose de l'impression faite en France par la révolution philosophique de Kant ; la connaissance s'en répand peu à peu. Charles Villers publie, en 1801, la *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale* ; il écrivit la même année un rapport pour Bonaparte sur le même sujet ; il y montrait surtout le vainqueur de l'empirisme qui, grâce à sa théorie de la connaissance, avait mis au-dessus de toute attaque la liberté et la morale[7] ; Kant doit être, pour lui, le réformateur des mœurs et de la pensée françaises. La même année parut encore une traduction française d'un ouvrage hollandais de Kinker *(Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure)*, que Destutt de Tracy fit connaître l'année suivante dans une communication à l'Académie des Sciences morales, et que Daunou annota. Et c'est à Villers que Mme de Staël emprunte les données de son chapitre sur Kant dans l'*Allemagne*.

En 1809, dans un article *Sur l'existence et sur les derniers systèmes de métaphysique qui ont paru en Allemagne*, Frédéric Ancillon, membre de l'Académie de Berlin, parlait de la difficulté de les exposer « dans une langue qui ne permet pas qu'on lui fasse la plus légère violence et qui ne se prête pas à convertir les qualités, les états ou les actions, en substances ou en êtres, métamorphose très aisée et très commune dans les écrits des métaphysiciens allemands. En mettant l'article devant un infi-

7. Cf. M. Vallois, *La Formation de l'influence kantienne en France*, 1924, p. 63.

nitif, ils changent ce qu'il y a de plus indéterminé dans un être déterminé, et l'on ne croirait pas, au premier coup d'œil, quelle influence décisive cette faculté quelquefois utile, souvent funeste, a eue sur la philosophie ». C'est vers la même époque que Schelling se plaignait de l'isolement où vivaient les philosophes allemands, à cause de leur langue. Aussi importe-t-il d'indiquer brièvement dans quel sens s'est opérée une transmission si malaisée ; c'est en général par une vue d'ensemble de l'histoire de la philosophie qui prend pour tâche d'intégrer les systèmes allemands dans une tradition universelle.

Ancillon lui-même voit le point de départ du problème philosophique dans un dualisme qui s'exprime en plusieurs couples de termes qui se répondent : sujet objet, pensée nature, liberté nécessité, esprit matière, psychologie physique. Ce dualisme est non pas une notion construite, mais un fait primitif, ou plutôt le fait primitif que Descartes a reconnu par le *cogito* ; car « avec le sentiment du moi m'est donné en même temps le sentiment de quelque chose qui n'est pas moi ». Les deux mondes étant ainsi séparés par la réflexion, le problème est de rétablir l'unité dans la dualité. Descartes et Locke l'ont tenté, en niant un des deux termes ; l'innéisme de Descartes fait de la conscience du monde réel un produit des principes intérieurs au sujet, et manque ainsi la réalité ; l'empirisme de Locke manque l'universalité des principes en réduisant la connaissance au monde extérieur ; vient enfin Kant qui maintient liés les deux termes ; pour lui « les formes de la sensation, les notions de l'entendement, les idées de la raison se lient aux intuitions par une union secrète, mystérieuse, incompréhensible, et produisent la vérité de l'expérience » ; ce n'est pas là, selon Ancillon, résoudre le problème, mais poser en fait ce qui est en question ; pourquoi le particulier, le contingent, l'inconstant est-il du côté de l'objet ? Pourquoi le nécessaire et l'universel du côté du sujet ? Kant n'en dit rien et nous laisse dans un cercle : « Veut-on la réalité, on s'adresse à l'objet qui vous renvoie au sujet ; on interroge le sujet, il vous renvoie à l'objet. On dirait deux débiteurs insolvables qui sont d'accord pour se moquer de leur créancier, et qui lui donnent finalement du papier sur un tiers, dont le crédit tient au leur, la réalité de l'expérience. »

Les philosophies postkantiennes sont des tentatives pour se débarrasser du problème en se plaçant au-delà du premier fait ; c'est Fichte qui cherche un sujet tout à fait indépendant, un Moi infini ; c'est Schelling qui pense atteindre, par l'intuition intellectuelle, un absolu qui ne soit pas plus sujet qu'objet : solution impossible puisque « au-delà de la dualité primitive, il n'y a rien que de vague, ou plutôt on trouve le vide parfait ».

Ainsi la philosophie allemande est présentée comme ayant achevé de faire le tour des solutions possibles du problème philosophique, sans succès d'ailleurs. C'est ainsi que Gérando, dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (1804), présentait le kantisme ; et c'est l'interprétation de Mme de Staël dans l'*Allemagne* (3e partie, chap. VI).

Ampère, un des seuls qui connaissent Kant par ses amis lyonnais, a une idée fort médiocre des exposés de sa philosophie accessibles au public français : « Vous n'avez aucune idée de Kant, écrit-il à M. de Biran, que l'*Histoire des systèmes de philosophie* et l'ouvrage de Villers n'ont songé qu'à défigurer par des motifs contraires. [...] Vous vous en rapportez aveuglément à son égard, à ce qu'en ont dit MM. de Tracy et De Gérando, qui l'ont traité comme Condillac a fait à l'égard de Descartes et souvent de Locke : tordre ses expressions pour lui faire dire tout le contraire de ce qu'il a dit » (*Œuvres* de *Biran*, éd. Tisserand, t. VII, p. 520).

BIBLIOGRAPHIE

I. – BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1800, fac-similé, 1955.
P.-M. SCHUHL, « Xavier Bichat et la théorie de la prééminence de la main droite », *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, 1952, p. 176 *sq.*

II. – MAINE DE BIRAN, *Œuvres*, éd. P. TISSERAND, 14 vol., 1920.
MAINE DE BIRAN, *Journal*, éd. H. GOUHIER, 3 vol., 1954-57.
V. DELBOS, *Maine de Biran*, 1931.
G. FUNKE, *Maine de Biran*, Bonn, 1947.

III. – V. DELBOS, « Les deux mémoires de Maine de Biran sur l'habitude », *Année philosophique*, 1911.

IV. – G. LE ROY, *L'Expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, 1937.
R. VANCOURT, *La Théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, 1941.
R. LACROZE, *Éléments d'anthropologie*, 1966.

V. – H. Gouhier, *Les Conversions de Maine de Biran*, 1947.

VI. – A.-M. Ampère, *Correspondance*, éd. L. De Launay, 3 vol., 1943.
J.-J. Ampère, *Introduction à la philosophie de mon père*, 1855.
Barthelemy-Saint-Hilaire, *Philosophie des deux Ampère*, 1866.

VII. – B. Munteanu, *Épisodes kantiens en Suisse et en France sous le Directoire*, 1935.
L. Brunschvicg, *Écrits philosophiques*, 1951.

Chapitre V
Le spiritualisme éclectique en France

Par réaction contre l'idéologie, sous l'influence combinée de Maine de Biran, des Écossais et de la philosophie allemande se développe en France, à partir de la Restauration, une métaphysique spiritualiste qui cherche à atteindre les réalités spirituelles universelles, Dieu et l'âme, en partant de l'observation intérieure. Laromiguière et Royer-Collard en sont les précurseurs.

I. – Laromiguière

Pierre Laromiguière est connu surtout par les *Leçons de philosophie* (1815-1818), qui reproduisent un cours de la Faculté des Lettres de Paris. Il écrivait en son Discours d'ouverture prononcé le 26 avril 1811 : « Parmi le grand nombre d'idées qui sont l'objet des sciences métaphysiques et morales, il en est quelques-unes qui semblent appartenir à des facultés inconnues et qui semblent se cacher dans la profondeur de notre être. Aliment des esprits présomptueux, des imaginations ardentes et d'une curiosité qui ne s'éteint jamais, elles se sont toujours montrées et elles se montreront éternellement rebelles à toute philosophie qui ne saura pas les observer dans leur origine et au moment de leur naissance » (3e éd., t. I, p. 36). La philosophie est ici définie par une méthode d'analyse qui ramène toutes nos idées aux jeux des facultés connues et familières, et qui prive ainsi de leur mystère certaines d'entre elles (s'agit-il des idées du bien, de Dieu, du

beau ?) qui, avant analyse, paraissent venir de facultés inconnues : protestation de l'idéologie contre un romantisme envahissant.

Encore la méthode d'analyse a-t-elle deux faces : ou bien l'on décrit, c'est-à-dire que l'on sépare, en les juxtaposant, des traits hétérogènes entre eux bien qu'appartenant à une même chose ; ou bien l'on raisonne, c'est-à-dire que l'on énonce une suite de propositions identiques dans chacune desquelles une même idée, par les expressions différentes qu'elle revêt, peut être suivie dans son origine et ses développements. On reconnaît aisément, dans cette seconde définition, la thèse maîtresse de Condillac.

Mais si Laromiguière n'a pas conçu autrement que Condillac la méthode philosophique qu'il lui laisse, au reste, l'honneur d'avoir découverte, il y fait pourtant une très profonde modification ; il prend en effet pour point de départ de la genèse, outre la sensation, faculté passive, l'attention, faculté active ; de l'attention il fait naître la comparaison, qui, découvrant tous les rapports des choses, est le point de départ du jugement et du raisonnement. Cette revendication d'une activité spirituelle, originelle et irréductible, si elle laisse intacte la méthode génétique de Condillac, introduit dans la doctrine une tendance tout à fait nouvelle et conforme au biranisme.

L'influence de Laromiguière, dont l'unique cours, celui de 1811, fut publié en 1815, fut d'ailleurs peu durable ; par un paradoxe elle ne reprit que pendant la Restauration, grâce à un des plus réactionnaires des ministres du régime, Frayssinous, qui, suspendant le cours de Cousin et fermant l'École normale en 1822, fit appel à Laromiguière et à son élève Thurot ; il craignait moins les idéologues, ennemis de Kant et des Écossais, que les nouveaux spiritualistes ; mais ce retour d'influence cessa avec la chute de Frayssinous, à la fin de 1827.

II. – Royer-Collard

Paul Royer-Collard (1763-1843) fut professeur à la Faculté de Paris, de 1811 à 1814. Un juge que l'on ne peut guère récuser avait donné, dès son début, à son spiritualisme, l'estampille d'une philosophie d'État, c'est Napoléon, qui, après la première leçon du cours où Royer-Collard, le

4 décembre 1811, prit position contre Condillac, dit à Talleyrand : « Savez-vous, M. le Grand-électeur, qu'il s'élève dans mon Université une nouvelle doctrine très sérieuse qui pourra nous faire grand honneur et nous débarrasser tout à fait des idéologues en les tuant sur place par le raisonnement. »[1] Cette doctrine, exposée pendant deux ans et demi à la Faculté des Lettres, connue par la publication du cours d'ouverture en 1813, puis par les *Fragments* qu'édite Jouffroy en 1828, consiste à condamner la « philosophie de la sensation » en énumérant ses conséquences contraires aux croyances communes des hommes, et à lui opposer, sous le nom de « philosophie de la perception », l'évidence de ces croyances, parallélisme parfait où, à chaque erreur, s'oppose chaque vérité. L'essence de la philosophie de la sensation est l'« idéalisme » qui construit toute réalité avec les impressions passagères que les objets font sur nous : il s'ensuit que le moi est une collection de sensations, sans substance ni identité à travers le temps ; la nature est une collection de qualités sensibles, suite d'images qui ne sont liées par aucune substance et ne contiennent aucune force active ; Dieu est une collection d'effets sans substance ; l'idéalisme, dont Descartes, qui s'enferme dans son moi par le *cogito*, est l'auteur responsable, aboutit donc au scepticisme et au nihilisme, et en morale, à l'égoïsme, puisque les autres personnes ne sont, comme les autres objets de l'univers, que nos impressions. La philosophie de la perception part de réalités évidentes parce qu'elles sont données immédiatement à la conscience, et elle ne consent à faire aucune hypothèse sur leur genèse : d'abord l'existence du moi connu immédiatement comme substance (Descartes a eu tort de croire qu'il fallait conclure de l'existence à la substance) et comme substance pensante (Fichte a eu tort de poser le moi avant la pensée) ; le moi est durable et se connaît comme identique à soi par la mémoire, puisque : « nous ne nous souvenons que de nous-mêmes » ; il se connaît comme cause dans l'acte volontaire et dans l'attention. Ces trois caractères de substantialité, de permanence et de causalité se retrouvent dans le monde extérieur, où nous les saisissons non pas par une intuition immédiate, mais par une sorte d'induction, très mal définie d'ailleurs, puisque l'induction normale n'aboutit qu'au

1. Cité par ALFARIC, *Laromiguière et son école*, 1929.

probable ; celle de Royer-Collard nous mène à transporter irrésistiblement au monde extérieur les caractères du moi : la solidité nous fait conclure à une existence substantielle, et de là à une existence, permanente, indépendante de nous, dans un espace et un temps sans borne ; enfin nous voyons en eux des causes productrices que nous imaginons en supprimant par la pensée ce qu'il y a de volontaire et de réfléchi dans notre propre causalité. C'est le caractère de la causalité des êtres matériels qui nous amène à Dieu ; ces causes partielles et dispersées ne peuvent en effet s'harmoniser que grâce à une cause unique, une volonté toute-puissante, qui est celle de Dieu. Ainsi sont restitués par la philosophie les réalités communes, le moi, la nature et Dieu ; il n'y a chez tous les grands philosophes, de Platon à Condillac, qu'erreurs, parce qu'ils ont substitué leurs hypothèses à l'observation des faits.

La doctrine de Royer-Collard manifeste, mais d'une manière vraiment sommaire et superficielle, une tendance profonde de son époque ; cette époque est dégoûtée des problèmes de genèse qui font évanouir toute réalité sous l'analyse ; elle cherche à démontrer ce qu'il y a d'artificiel et d'humain dans une analyse qui commence par détruire l'originalité de son objet qu'elle est ensuite à jamais incapable de retrouver. Royer-Collard exprime toute son animadversion contre ces doctrines en les appelant « psychogonie », qu'il oppose à sa psychologie, comme un newtonien pouvait opposer la nouvelle cosmologie à la cosmogonie hypothétique de Descartes. Ces réalités analysables sont-elles saisies par intuition immédiate ou par croyance naturelle ? Sur ce point essentiel, qui sera un thème si important de la philosophie française à partir de 1850, Royer-Collard reste dans le vague. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, né en 1763, il avait quarante-huit ans lorsqu'il devint professeur dans une faculté où il ne resta que deux ans et demi ; avant d'être philosophe, il était homme politique. Membre de la Commune de Paris en 1792, député au Conseil des Cinq-Cents, en 1797, il est de 1797 à 1803 un des indicateurs de Louis XVIII ; car il est, dès ce moment, partisan d'une monarchie qui limite elle-même son pouvoir par des lois fondamentales. Aussi, après l'intermède de son enseignement à la Sorbonne, il fut, en 1816, à la Chambre des députés, un des défenseurs les plus convaincus de la Charte et le chef du parti des « doctrinaires » qui considé-

raient le système politique de la France comme issu de la raison elle-même.

Le spiritualisme s'apparente donc, dès sa naissance, à une sorte de libéralisme très limité, dont il suit d'ailleurs la fortune ; son succès diminue pendant la période de réaction forcenée qui, de 1821 à 1828, suspend le cours de Cousin et supprime l'École normale ; il se relève en 1828, après la chute de Frayssinous, lorsque Royer-Collard présente au roi Charles X l'adresse des 221, pour devenir, sous Louis-Philippe, la doctrine de l'Université ; il eut donc toujours contre lui le clergé partisan des doctrines absolutistes, mais aussi les démocrates du parti libéral, dont beaucoup, idéologues d'origine, trouvaient maigres les libertés dont se contentait Royer-Collard, avec son suffrage restreint et sa pairie héréditaire. C'est cette collusion continuelle avec les convenances politiques qui faisait dire à Edgar Quinet : « Quand j'entends un spiritualiste, la réalité disparaît pour faire place au convenu. »[2]

III. – Jouffroy

Théodore Jouffroy (1796-1842), après avoir enseigné à l'École normale et à la Sorbonne, fut membre de la Chambre des députés à partir de 1833. Il y a, chez lui, plusieurs thèmes de pensée qui restent isolés et qu'il ne paraît même pas avoir eu la volonté d'unir : le thème de la destinée, tout lyrique et personnel, qui l'a inquiété sa vie entière, ne se rattache guère aux sujets qu'il traitait dans ses cours, l'indépendance et le caractère scientifique de la psychologie, le droit naturel, l'esthétique. Mais cette sorte de dissémination de sa pensée se rattache à un trait foncier de caractère, une sorte d'hésitation et de dédain aristocratique devant les affirmations massives et doctrinales : « Les esprits vulgaires, écrivait-il, pour qui il n'y a point de préface, parce que tout leur est commencement, peuvent entrer sans hésitation ; c'est leur privilège. » Aussi nul ne fut moins directeur de conscience que cet homme tourmenté par le problème de la destinée ; il est arrivé à la conviction que c'est une question personnelle que chacun résout par son propre effort et pour soi ; ne retrouve-t-il pas

2. *L'Esprit nouveau*, 1875, p. 340.

chez les paysans de son village toute la diversité des solutions que les philosophies en ont données ? « Les uns, disait-il à Doudan, sont spiritualistes, les autres vraiment mystiques, les autres stoïciens, quelques-uns penchant à toute incrédulité, tous confusément et suivant la pente naturelle de leur caractère. »[3] En matière purement philosophique, il a au contraire des opinions tranchées, mais il ne dépasse pas les prolégomènes, et n'arrive jamais aux doctrines précises et concrètes.

Jouffroy a écrit en 1822 son article célèbre *Comment les dogmes finissent*, qui fut publié en 1825 par le *Globe*, le journal libéral de la Restauration ; il y expliquait comment la philosophie doit, dans un avenir encore lointain, remplacer la religion chrétienne défaillante. Jouffroy lui-même paraît avoir senti profondément cette situation ; en 1832, dans la deuxième partie de son essai *Sur l'organisation des sciences philosophiques*, il raconte la crise morale, où, dix-neuf ans auparavant, dans une nuit de décembre 1813, il s'aperçut qu'il avait perdu la foi ; ces sortes de récits ne sont certes pas rares à une époque où l'enfant du siècle cultive son inquiétude, et le collégien de dix-sept ans qu'il était alors a probablement subi l'épidémie romantique. Il est sûr pourtant que le sentiment de vide, qu'il éprouva alors, domine sa vie intellectuelle. Dans ses leçons, *Du problème de la destinée humaine*, par lesquelles il ouvrit son cours en décembre 1830, on le voit nettement chercher, dans l'affirmation du principe de finalité, à combler ce vide laissé par la foi ; ce principe prend chez lui une forme religieuse : dire qu'aucun être de la nature n'a été créé en vain, c'est dire que chaque être a une destinée, une vocation, une mission ; mais le principe, ainsi interprété, pose une question plus qu'il ne nous donne une réponse ; nul homme ne peut ignorer qu'il a une destinée, nul ne peut rester sans se demander quelle elle est, nul ne peut douter que quelle qu'elle soit, elle se réalisera, de telle sorte que, si elle ne l'est pas dans la vie présente, l'on est forcé de croire à une vie future ; en revanche, nul ne peut savoir quelle est cette destinée ; la solution chrétienne ne suffit plus, et la philosophie n'est pas près de se substituer à la religion. Cette ignorance, démontrée, apporte, selon Jouffroy, le calme et une sorte de

3. Lettre du 5 mars 1842, citée par Ch. ADAM, *La Philosophie en France*, 1894, p. 252.

certitude négative : il n'y a plus à s'inquiéter de problèmes qui sont sûrement insolubles. À défaut de la vérité absolue, cependant, qui nous sera peut-être un jour révélée, Jouffroy admet des vérités relatives, humaines, les diverses religions ou métaphysiques, qui correspondent à l'état de progrès de l'humanité ; il est bien loin à ce moment de Royer-Collard, qui ne veut pas faire au scepticisme sa part, et de Cousin avec sa « raison impersonnelle » ; il est sur la voie qui mène à Renan d'un côté, à W. James de l'autre ; l'humanité se crée à elle-même des raisons de vivre. Remarquons que tous les problèmes pratiques tournent, selon lui, autour de ce problème insoluble de la destinée ; la question du droit naturel, par exemple, dont dépendent celles du droit politique et du droit des gens, ne peut être résolue que si l'on connaît la nature de l'homme, c'est-à-dire sa destinée ; le droit d'une époque doit donc varier avec ses croyances. Ainsi s'introduisait, d'une façon, il est vrai, timide et peu expresse, cette sorte de relativisme individualiste, que l'on voit fleurir plus tard chez Renan ou Barrès, et qui est si différent du relativisme social et historique que l'on trouve chez Comte.

Les spéculations de Jouffroy sur la psychologie sont bien extérieures à ces préoccupations : il ne pense pas du tout, comme Cousin, trouver par elle une ontologie. Mais il défend une psychologie, indépendante à la fois de la physiologie et de la métaphysique, qui a même méthode et même certitude que les sciences physiques ; aussi conseille-t-il, dans sa Préface à la traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, en 1826, de faire de la psychologie en savant et en observateur, sans se préoccuper ni des difficultés de méthode qu'on lui oppose, ni des questions ultérieures de la métaphysique sur la nature de l'âme. Il est vrai que cette assimilation de la psychologie aux sciences physiques ne l'empêche pas, dans son article de 1838 sur la *Légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, d'admettre que, à la différence des faits physiques, dont la cause, gravitation, affinité, etc., n'est pas donnée avec les faits que l'on observe, l'observation interne nous donne les faits accompagnés de leur cause, qui est le moi ; mais rien n'indique que nous ayons, dans le moi, une réalité métaphysique substantielle. Jouffroy semble rester, sur ce point, fidèle à l'enseignement de Cousin qui nie toute intuition directe d'une réalité substantielle.

Son *Cours de droit naturel* (1834-1835) montre pourtant, à certains égards, l'union de ces deux préoccupations ; la base (troisième leçon) en est en effet une psychologie morale de l'homme, destinée à montrer l'apparition successive des facultés. L'homme se conduit d'après des tendances primitives, qui font servir à leur satisfaction les facultés de sensation, d'intelligence et de volonté ; la conduite de l'enfant est donc changeante et variable, suivant le jeu des tendances. Mais dès ce moment apparaît la liberté, qui est avant tout un pouvoir de concentration, moins une force nouvelle, qu'une disposition à réunir nos forces dispersées contre ce qui nous résiste ; cette liberté est d'abord irrationnelle ; avec l'éveil de la raison qui lui fournit des motifs, elle devient, d'impulsive, réfléchie. Mais la raison a elle-même deux stades, un stade inférieur où, au service des tendances, elle donne comme motif à la conduite l'intérêt bien entendu, et un stade supérieur où elle atteint l'idée d'une loi extérieure et supérieure à la personne, d'un ordre qui est l'expression de la pensée divine. La psychologie morale est donc toute suspendue à l'existence d'une faculté, la raison, qui, sous sa forme supérieure, est capable de se poser le problème de la destinée.

Son *Cours d'esthétique* (1843), lui aussi, a pour couronnement cette même idée d'ordre. Jouffroy est en formel désaccord avec Cousin qui définissait le beau par l'unité dans la variété ; il remarque, en effet, qu'il n'est aucune réalité qui ne présente ces deux caractères ; et il propose, pour déterminer l'idée du beau, une méthode bien différente de la méthode comparative qui consiste, rapprochant plusieurs objets beaux, à en déterminer la qualité commune. Ici encore, il faut attaquer la question par la conscience et déterminer d'abord quels phénomènes le beau produit en nous. Bien que l'expression de Jouffroy dans ce livre reste parfois obscure, sans doute parce que nous n'avons ici que les notes prises sur son cours par un auditeur, on doit trouver dans sa définition du beau une tentative de passage de nos états internes à un certain ordre extérieur, révélateur d'une réalité véritable : « Si l'état dans lequel nous nous trouvons, écrit-il, est accompagné d'un jugement que cet état est selon l'ordre dans l'être extérieur, le sentiment que nous éprouvons est le sentiment du beau, l'objet extérieur est appelé beau » ; cet ordre, il est vrai, n'est pas défini plus précisément que ne l'était tout à l'heure

l'ordre moral ; nous sommes, ici aussi, dans cette région mystérieuse qui touche à la destinée humaine.

IV. – Victor Cousin

Victor Cousin (1792-1867) est le fondateur de cet éclectisme spiritualiste qui, après une brève éclipse de son influence pendant la Restauration, allait devenir, pendant tout le gouvernement de juillet, comme la doctrine officielle de l'Université, qui détenait alors le monopole de l'enseignement. Professeur de philosophie à l'École normale, dès 1814, puis, sous Louis-Philippe, pair de France, conseiller d'État, directeur de l'École normale, recteur de l'Université et enfin ministre de l'Instruction publique, il eut tous les moyens d'imposer sa doctrine. En quoi consiste cette doctrine, qui se forma surtout sous l'influence de Royer-Collard et des Écossais, à laquelle il faut ajouter celle de Hegel et de Schelling, que Cousin eut l'occasion de rencontrer dans ses trois voyages en Allemagne, en 1817, 1818 et 1824 ?

Sa prétention « est de reproduire dans ses formules scientifiques la pure croyance du genre humain, pas moins que cette croyance, pas plus que cette croyance, cette croyance seule, mais elle tout entière. Son caractère singulier est de fonder l'ontologie sur la psychologie, et de passer de l'une à l'autre à l'aide d'une faculté psychologique et ontologique, subjective et objective à la fois, qui apparaît en nous sans nous appartenir en propre, éclaire le pâtre comme le philosophe, ne manque à personne et suffit à tous, la raison, qui du sein de la conscience s'étend dans l'infini et atteint jusqu'à l'être des êtres »[4]. Par son balancement de style et de pensée, cette période, entre mille autres semblables, donne une idée fidèle d'une manière de philosopher qui a gardé longtemps quelque influence en France ; Cousin est orateur plus que philosophe, et sa pensée, comme on l'a remarqué, est le fruit naturel de cette éducation purement formelle et humaniste, à peu près étrangère à la culture scientifique, que l'on donnait dans les lycées impériaux : il a raconté lui-même l'origine de sa voca-

4. *Fragments de philosophie moderne*, Préface de la 2e édition (1833), édition de 1855, p. 63.

tion : « Il est resté et restera toujours dans ma mémoire, avec une émotion reconnaissante, le jour où, pour la première fois en 1810, élève de l'École normale, destiné à l'enseignement des lettres, j'entendis M. Laromiguière. Ce jour décida de toute ma vie ; il m'enleva à mes premières études... » (*Fragments*, p. 70). Les thèmes oratoires gardent pourtant un grand rôle dans sa pensée, et beaucoup de ses développements sont commandés par le désir de déjouer ou de convaincre un adversaire. « La manie de la préface » que A. Marrast dénonçait dans l'école de Cousin en 1828[5], est caractéristique de ce besoin constant de s'expliquer avec autrui.

C'est dans les trois préfaces successives des *Fragments de philosophie contemporaine* (1826, 1833, 1838) que l'on peut prendre l'idée la plus nette de cette doctrine. Elle est de même niveau et de même allure que la doctrine politique de la Restauration et du gouvernement de juillet en France ; elle propose, sous le nom d'éclectisme, à tous les systèmes un traité de paix qui doit les concilier, en retenant d'eux tout ce qu'ils ont de précieux, comme le gouvernement représentatif est un gouvernement mixte qui satisfait à tous les éléments de la société. La comparaison est de Cousin lui-même : « Comme l'âme humaine, dans son développement naturel, renferme plusieurs éléments dont la vraie philosophie est l'expression harmonique, de même toute société civilisée a plusieurs éléments tout à fait distincts que le gouvernement doit reconnaître et représenter. [...] La Révolution de Juillet n'est pas autre chose que la Révolution anglaise de 1688, mais en France, c'est-à-dire avec beaucoup moins d'aristocratie, et un peu plus de démocratie et de monarchie [...] ; ces trois éléments sont nécessaires. [...] Celui qui combattait tout principe exclusif dans la science a dû repousser aussi tout principe exclusif dans l'État » (*ibid.*, p. 93).

Il est facile de voir ce que cette position a d'ambigu en philosophie comme en politique. Car ou bien l'éclectique possède dès le début un principe capable de nous permettre de choisir entre les différentes doctrines existantes, et ce principe est lui-même une doctrine qui existe entière avant que l'on ait commencé à juger par lui les autres doctrines ; ou

5. *Examen critique du cours de M. Cousin*, Paris, Corréard, 1828, p. 187 (Préface de Jouffroy aux œuvres de Reid, de Cousin, aux œuvres de Proclus).

bien il n'y a aucun pareil principe, et la conciliation ne s'opère que par la recherche des pièces de tous les systèmes qui peuvent s'ajuster sans contradiction. Entre ces deux partis, la pensée de Cousin, malgré le tranchant des formules, a toujours hésité sans se fixer ; lorsque, comme Marrast, on lui reproche une pensée qui n'a rien d'arrêté, qui est faite d'idées recueillies sans réflexion, lorsqu'on assimile l'éclectisme au syncrétisme[6], alors Cousin prend le premier parti et fait valoir l'analyse philosophique indépendante qui justifie ensuite ses jugements historiques : « Il faut savoir discerner les vérités des erreurs qui les entourent ; [...] et on ne peut le faire, si l'on n'a pas une mesure d'appréciation, un principe de critique, si on ne sait pas ce qui est vrai, ce qui est faux en soi ; et l'on ne peut le savoir si l'on n'a fait soi-même une étude suffisante des problèmes philosophiques, de la nature humaine, de ses facultés et de leurs lois. [...] Alors seulement vient le tour de l'analyse historique » (*ibid.*, p. 228). Bien plus, « l'éclectisme » loin d'être l'absence d'un système « est l'application d'un système ; il suppose un système, il part d'un système [...] ; il faut avoir un système pour juger tous les systèmes » (*ibid.*, p. 91). Mais il ne va pas loin dans ce sens : il est trop convaincu que tous les systèmes philosophiques possibles ont été produits et qu'il ne reste qu'à renoncer à toute philosophie, ou « à agiter dans le cercle des systèmes usés qui se détruisent réciproquement », ou bien alors il faut « dégager ce qu'il y a de vrai en chacun de ces systèmes et en composer une philosophie supérieure à tous les systèmes, qui les gouverne tous en les dominant tous ». Cette difficulté de prendre parti, qui se donne pour de l'impartialité, aboutit à un cercle expressément formulé : « J'essayerai de poursuivre la réforme des études philosophiques en France en éclairant l'histoire de la philosophie par un système, et en démontrant ce système par l'histoire entière de la philosophie » (*ibid.*, 42).

Pourtant, dans le développement de sa propre pensée, il a certainement recherché un système dans les années 1817 et 1818 avant d'avoir, en 1819 et 1820, employé la méthode éclectique dans l'histoire de la philosophie.

Ce système contient deux thèmes dont Cousin s'est efforcé, non sans artifice, d'assurer la liaison : d'abord la nécessité

6. *Examen*, p. 338.

d'employer en philosophie la méthode d'observation et d'expérience qui a assuré son succès à la physique ; c'est là l'esprit même du siècle, auquel on ne saurait être infidèle ; ensuite la nécessité de découvrir, par cette méthode, les croyances du sens commun, qui existent en tout homme avant toute réflexion et que la philosophie a pour mission de retrouver par le raisonnement, la réalité de la personne, celle de la nature, celle de Dieu. Mais entre cette méthode et cette exigence, Cousin aperçoit une sorte de contradiction. La méthode d'observation, employée par Locke et par Condillac en philosophie, n'a abouti qu'au sensualisme et, par lui, au matérialisme ; elle n'a donné qu'une « pauvre philosophie », dont il semble qu'on la fait solidaire ; c'est pourquoi la philosophie allemande, délaissant cette méthode, s'est efforcée de retrouver ces croyances par une sorte d'intuition directe de l'Absolu ; construisant l'univers, en partant de cet absolu, elle ne peut énoncer que des hypothèses tout à fait arbitraires : trouver une méthode d'observation telle qu'elle aboutisse, par des inductions irréprochables, aux affirmations métaphysiques, qui prennent ainsi un caractère aussi « scientifique » que les lois physiques, tel est le but de Cousin.

La méthode d'observation qui répond à cette exigence, c'est la psychologie, telle que l'entend Cousin. L'observation a amené jusqu'ici à des conséquences ruineuses, parce qu'elle est incomplète et trop peu pénétrante. Bacon, le père de la méthode expérimentale, l'a égarée du premier coup en la bornant aux choses physiques, et il devait engendrer Condillac qui limite tout le contenu de l'esprit à la sensation, à l'impression passive des choses en nous. Laromiguière a corrigé Condillac en marquant l'existence de phénomènes actifs irréductibles comme l'attention, et surtout Maine de Biran a mis en lumière l'activité interne à laquelle est liée la conscience du moi. Ainsi naissait chez eux l'idée de deux facultés, l'une passive, la sensation, et l'autre active, la volonté ; mais l'un comme l'autre, ils avaient le tort de confondre la faculté active avec la raison ou faculté des principes ; l'on en voit un exemple dans l'effort mal réussi de Biran pour tirer de l'aperception de soi-même comme cause le principe universel de causalité ; les principes universels et nécessaires de ce genre sont l'objet d'une troisième faculté, la raison, qui dépasse la donnée contingente de la sensation et qui connaît des objets indépen-

dants du moi actif. Tel est le genre de considérations qui amène Cousin à sa célèbre théorie des trois facultés : sensibilité, volonté, intelligence ; elle est, selon lui le résultat de l'observation de soi, qui donne une classification des facultés et qui n'en permet pas, comme on l'avait cru, une genèse ; la nécessité et l'universalité des principes sont pour lui des faits au même titre que les données du sens. Au reste, cette triplicité des facultés, soi-disant donnée de l'observation, Cousin ne se fait pas faute de l'établir ailleurs par une sorte d'argument dialectique ; elle est, dit-il, condition de la conscience, puisque le moi ne s'aperçoit qu'en se distinguant de la sensation, et il n'aperçoit que par l'intervention de la raison, seule capable de vérité.

Quoi qu'il en soit, l'acquis principal de cette analyse psychologique, c'est la découverte de la raison comme donnée immédiate de la conscience ; car c'est par elle que va s'opérer ce passage de la psychologie à l'ontologie qui doit donner à la métaphysique sa certitude ; c'est en effet l'application des principes rationnels, faits de conscience, aux autres faits de conscience qui amène à des affirmations concernant les êtres hors de la conscience ; grâce à la raison, pont jeté entre la conscience et l'être, la limitation de notre point de départ aux données internes, seules accessibles, ne nous confine pas à l'idéalisme subjectiviste. Ces principes se réduisent à deux : causalité et substance ; appliqués aux phénomènes internes de la volonté, ces principes donnent la substance moi ; aux phénomènes de la sensation, ils donnent la substance extérieure ou la nature, cause de la sensation ; enfin ces substances, n'ayant pas leur raison en elles-mêmes, renvoient à une substance absolue qui est Dieu : ces cinq lignes contiennent toute la métaphysique de Cousin.

Les êtres réels ne sont donc atteints, dans la doctrine de Cousin, que par une induction rationnelle qui part des faits de conscience, seuls donnés. On a contesté de toutes parts qu'une telle induction fût possible ; la raison sur laquelle elle s'appuie est elle-même un fait de conscience, purement subjectif et personnel, et l'on ne saurait par elle dépasser la conscience. L'objection se présentait sous deux formes ; l'école kantienne (telle qu'elle est interprétée par Cousin qui fait de Kant un psychologue) concluait de la nécessité des principes à leur subjectivité ; l'irrésistibilité de la croyance que

nous avons en eux indique un lien de dépendance et de relativité à l'égard du moi. L'école théologique, d'autre part, avec Lamennais, voyait dans la raison, qu'elle opposait à la tradition et au sens commun, une activité purement individuelle, incapable d'atteindre à elle seule la vérité. Cousin répond à l'une et à l'autre par une théorie de la raison « impersonnelle » qui n'est pas des plus claires ; on sait qu'il rejette complètement l'idée germanique d'une intuition intellectuelle qui atteindrait l'absolu directement ; pareille faculté rendrait d'ailleurs inutile sa fameuse méthode psychologique. Pourtant, si la raison doit jouer le rôle qu'il veut, il faut bien que ses principes soient aperçus comme ayant une valeur absolue, indépendante de leur rapport au moi ; il lui faut donc d'une manière ou d'une autre admettre un contact direct avec le réel ; c'est ce qu'il indique en ces phrases quelque peu mystérieuses : « C'est par l'observation que dans l'intimité de la conscience et à un degré où Kant n'avait pas pénétré, sous la relativité et la subjectivité apparente des principes nécessaires, j'atteignis et démêlai le fait instantané, mais réel de l'aperception de la vérité, aperception qui, ne se réfléchissant point elle-même, passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, mais y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire. Toute subjectivité avec toute réflexivité expire dans la spontanéité de l'aperception. »[7] On pourrait donc, dans des conditions exceptionnelles (dont la description rappelle, avec des visées tout autres, le style de Maine de Biran), saisir immédiatement des réalités qui ne seraient pas des faits de conscience ; à ce prix, nous avons bien une raison impersonnelle, mais alors il n'est plus besoin d'un échafaudage psychologique, et l'ontologie peut commencer directement.

Cette radicale incohérence du système de Cousin nous amène à un trait que Marrast considère avec raison comme essentiel et qui l'apparente à tout le romantisme de son époque, c'est la distinction qu'il établit partout entre spontanéité et réflexion, ou, en termes populaires, entre religion et philosophie, et son assertion que la réflexion, vide et stérile par elle-même, n'a d'autre rôle que d'exprimer dans la conscience

7. *Fragments de philosophie moderne*, p. 20.

claire ce que la spontanéité a d'abord saisi. Cette distinction se retrouve dans les trois facultés ; peu nette dans les sensations, elle est très visible dans la faculté active, où la liberté spontanée, celle de l'« inspiration immédiate, supérieure à la réflexion et souvent meilleure qu'elle », précède nécessairement cette liberté accompagnée de réflexion que nous appelons la volonté ; irréfléchie et partant moins claire que la volonté, « la spontanéité est obscure et cette obscurité qui environne tout ce qui est primitif et instantané ». De cette distinction dans la raison, nous venons de voir une forme, d'où il résulte que, avant toute réflexion, la vérité est déjà atteinte, « la philosophie n'est pas à chercher ; elle est faite ».

Nous revenons ainsi à la seconde exigence du système de Cousin, retrouver les croyances de l'humanité. « Selon moi, écrit-il sans doute sous l'inspiration de Herder, l'humanité en masse est spontanée et non réfléchie ; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous une autre. [...] L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres et les exprime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. À côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles ; [...] et quand le moment de la réflexion est passé, les présente avec respect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage. » Ce dernier trait est une allusion à l'une des grosses difficultés qu'entraînait cette manière de philosophie. En effet, on voit dans ces conditions, toute la portée du principal reproche que l'on adressait au nouveau spiritualisme, celui de ne pas respecter les croyances populaires dont la plus parfaite expression est, de l'aveu de tous, la religion chrétienne : l'accusation de panthéisme et de fatalisme, sans cesse renouvelée contre Cousin et son école, fut l'objet de polémiques retentissantes ; ajoutons en passant qu'elles furent exacerbées par la situation respective du clergé et de l'Université sous Louis-Philippe ; pour combattre le monopole de l'enseignement attribué à l'Université, la tactique constante du clergé fut de lui reprocher le caractère irréligieux de sa philosophie, reproche on ne peut plus sensible, étant donné les prétentions de Cousin. Laissant de côté le détail de ces polémiques, dont l'histoire d'ensemble serait d'un grand inté-

rêt, je m'en tiens au point central de la discussion, qui a beaucoup d'analogie avec celle qui, en Allemagne, avait mis aux prises Jacobi et les rationalistes ; selon Jacobi, tout rationalisme conduit au panthéisme ; n'en devait-il pas être ainsi du rationalisme de Cousin avec son procédé d'induction ? Cousin oppose souvent le « Dieu abstrait de la scolastique », incompréhensible, inconnaissable, « unité absolue, tellement supérieure et antérieure au monde qu'elle lui est étrangère », au Dieu de la conscience, partout présent dans la nature et l'humanité. On vient de voir que, pour lui, l'on n'atteint Dieu que par induction ; mais de l'induction proprement dite, qui lie Dieu au monde, comme une cause à son effet, la pensée de Cousin glisse facilement à l'idée d'un rapport symbolique, où Dieu est au monde comme un modèle à son image ; « incompréhensible comme formule et dans l'école, Dieu est clair dans le monde qui le manifeste et pour l'âme qui le possède et qui le sent. Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme qui en exprime les attributs les plus sublimes, comme le fini peut exprimer l'infini ». Les adversaires de Cousin n'ont pas eu tort de voir dans des formules de ce genre l'influence de la pensée germanique ; Cousin le reconnaît bien volontiers, surtout lorsqu'il fait de Dieu l'unité des contraires : vrai et réel, un et plusieurs, éternité et temps, infini et fini tout ensemble ; il ajoute qu'« il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu » et que la création est nécessaire. Il y a certainement peu de parenté entre les deux thèmes, le thème qui fait de Dieu la cause créatrice à laquelle on procède par induction à partir du monde, selon la vieille preuve *a contingentia mundi*, et le thème qui voit dans le monde et l'homme comme des épisodes de la vie divine. La seule question, sans doute verbale et quelque peu oiseuse que l'on pose alors, fut de savoir si le second de ces thèmes mérite le nom de panthéisme ; contre quoi Cousin s'élève en définissant le panthéisme par la « divinisation du Tout et l'Univers-Dieu de Saint-Simon », ce qui ne paraît pas l'opposer bien clairement à sa propre doctrine.

Mais le pis est que ce thème introduit dans la doctrine une incohérence analogue à celle que j'ai déjà signalée ; en effet, avec les concepts fini et infini s'introduit une dialectique qui est indépendante de toute introduction psychologique ; lors-

que même, par un jeu dialectique de type bien connu, Cousin entreprend de montrer que le fait élémentaire de conscience implique, avec l'affirmation de soi, l'affirmation du monde et de Dieu, donc que « l'athéisme est une formule vide », on ne peut rien voir là qui ressemble à l'observation intérieure. C'est donc avec raison que Daunou remarque que l'analyse est fort loin d'être la méthode de Cousin qui, au contraire, faisant de l'idée, saisie par le repli de l'intelligence sur soi, le modèle des choses, mettant le vrai au-dessus du réel, attendant de l'inspiration des lumières sur les idées archétypes, pratique cette synthèse qu'il paraît condamner en paroles[8]. La théorie de la raison impersonnelle l'y amenait inévitablement : cette raison nous met hors du champ du moi ; « elle ne participe point de nos erreurs, remarquait Saphary[9], puisqu'elle n'est pas à nous. [...] D'une part, vous discréditez la pensée, d'autre part vous la divinisez. [...] Une telle méthode, un tel langage, c'est la machine pneumatique appliquée à la philosophie ; on obtient le vide le plus complet » ; et la dialectique allemande s'ajoute d'une manière si artificielle au principe de l'éclectisme que Saphary soupçonne que cette doctrine « fut un manteau sous lequel on essaya d'abord d'importer la philosophie allemande ».

On voit combien Cousin est loin d'avoir fondé l'ontologie sur la psychologie ; c'est pourtant cette doctrine inconséquente qui devait lui servir à choisir les éléments valables qui existent selon lui en tout système (tout système étant partiellement vrai), pour en reconstituer une sorte de philosophie intégrale. Mais nous ne voyons pas du tout qu'il ait abouti au choix dont il parle ; à l'imitation de ses modèles allemands, il voit dans les systèmes des produits nécessaires de l'esprit humain enchaînés selon une loi ; l'esprit, assujetti aux sens, adopte d'abord le sensualisme, qui le conduit au matérialisme ; puis sa défiance des sens le conduit à l'idéalisme ; ses doutes sur la réalité l'amènent au scepticisme ; mais son besoin de certitude, qui ne peut se satisfaire par la raison, le fait aboutir au mysticisme ; ce développement à quatre phases recommence d'ailleurs sans fin. On voit combien il est difficile de saisir, dans ce mouvement circulaire, un progrès vers un

8. Dans une leçon de 1830, *Cours d'études*, t. XX, 1849, p. 399 et 410.
9. *L'École éclectique et l'école française*, 1844, p. 10 et 15.

état stable et surtout, dans ces phases successives qui s'excluent l'une l'autre, des caractères qui puissent se composer en un tout.

Victor Cousin a été, d'intention, un pacificateur et un arbitre ; il a été le politique de la philosophie, cherchant, comme l'a dit Sainte-Beuve, à fonder une grande école de philosophie « qui ne choquât point la religion, qui existât à côté, qui en fût indépendante, souvent auxiliaire en apparence, mais encore plus protectrice et par instants dominatrice, en attendant peut-être qu'elle en devînt héritière »[10]. C'est cette visée politique qui a été la raison de toutes les polémiques au milieu desquelles s'est développé son système, et sans doute de tous les coups de barre qui en ont souvent changé la direction.

BIBLIOGRAPHIE

H. GOUHIER, *Les Grandes Avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, Louvain-Paris, 1966.

H. TAINE, *Les Philosophes français classiques du XIXe siècle*, 1857.

I. – P. ALFARIC, *Laromiguière et son école*, 1929.

II. – R. LANGERON, *Un conseiller secret de Louis XVIII, Royer-Collard*, 1956.

III. – Th. JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, 1834-35 ; *Mélanges philosophiques*, 1833 ; *Nouveaux mélanges philosophiques*, 1842 ; *Cours d'esthétique*, 1843 ; *Correspondance*, éd. LAIR, 1901.

L. OLLÉ-LAPRUNE, *Th. Jouffroy*, 1899.

IV. – V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne de 1815 à 1820*, 5 vol. ; *de 1828 à 1830*, 3 vol. ; *Fragments philosophiques*, 4 vol. ; *Du vrai, du beau, du bien*, 1837.

BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, *V. Cousin, sa vie, sa correspondance*, 3 vol., 1855.

F. ZERELLA, *L'eclettismo francese e la cultura filosofica meridionale nella prima metà del secolo XIX*, Rome, 1952.

10. *Causeries du Lundi*, t. VI, p. 151, 3e éd.

Chapitre VI
L'école écossaise et l'utilitarisme anglais de 1800 à 1850

Jusque vers 1830, la pensée anglaise a été presque complètement préservée de cet illuminisme qui sur le continent est au fond un réveil de la métaphysique. Le sens commun des Écossais, le calcul raisonnable des utilitaires, voilà qui est fort loin de l'enthousiasme romantique qui agite les pays d'Europe. Cette situation ne devait changer qu'avec Coleridge et Carlyle.

I. – Dugald Stewart

Dugald Stewart (1753-1828), professeur de morale à l'Université d'Édimbourg, maintint la tradition de Reid à une époque où presque toute l'Angleterre, avec Bentham, était utilitariste. Ses *Éléments de la philosophie de l'esprit humain* (en trois volumes, 1792, 1814, 1827), sans apporter de doctrine nouvelle, contiennent beaucoup de pages attrayantes et pénétrantes. D'une manière générale il accepte moins facilement que Reid l'appel au sens commun ; et il fait des principes des conditions indispensables du raisonnement, plutôt que des connaissances ; c'est ainsi que, revenant à Locke, il soutient avec celui-ci la stérilité des axiomes qui sont bien des conditions du raisonnement, des *vincula*, mais non pas des objets ou des *data* ; au même sens que les axiomes, la croyance à l'existence et à l'identité du moi, la croyance au monde extérieur et au témoignage de la mémoire ne nous donnent à proprement parler aucune connaissance, mais sont des condi-

tions impliquées dans tout exercice de la raison. Il se méfie aussi de la « fausse intuition », d'une conclusion que nous croyons connaître immédiatement parce que le raisonnement par lequel nous l'avons établie est oublié. Dugald Stewart en fait l'application à la doctrine des idées abstraites, où il donne raison à Berkeley contre Reid : dans une démonstration géométrique, il y a deux étapes : il y a une démonstration qui s'applique à la figure particulière que nous avons sous les yeux, et un raisonnement par lequel nous l'étendons à d'autres figures ; mais ce raisonnement, toujours le même, est si rapide qu'il est oublié à mesure et que nous croyons saisir intuitivement le triangle en général.

II. – Thomas Brown

Le mérite éminent de Thomas Brown, professeur à Édimbourg de 1810 à 1820, est d'avoir mis en évidence, aussi bien contre les ennemis de l'analyse comme Reid que contre les analyses réductrices de Hume et de Condillac, le caractère tout à fait spécial de l'analyse psychologique : on peut parler [1], dit-il dans ses *Lectures* (1820), de la décomposition d'un objet matériel, parce que la matière est faite de parties, mais non de l'analyse des phénomènes mentaux, « puisque chaque pensée, chaque sentiment est aussi simple et indivisible que l'esprit même, n'étant en vérité que l'esprit existant à un certain moment et en un certain état ». Il y a bien des éléments dans un fait de l'esprit, mais ces éléments n'expliquent pas le tout ; on peut dire qu'un jugement est fait de deux termes A et B, mais on ne saisit pas par là l'acte simple qu'est le jugement. Comme dans les synthèses chimiques, on ne peut retrouver dans le composé les propriétés des composants ; une des belles illustrations de cette thèse est la théorie de la perception de l'espace ; ce sujet était continuellement traité depuis Berkeley, qui avait montré que la vue ne fournit l'étendue que par association avec le tact ; Erasme Darwin avait objecté que le tact ne donne que des sensations discontinues, et il avait été un des premiers à introduire le sens musculaire comme sens du continu ; Brown adopte la thèse, mais en

1. Cité par É. Halévy, *Radicalisme philosophique*, III, p. 266.

séparant le sens musculaire proprement dit (lié à la contraction du muscle), qui est le sens de l'étendue, du sens de la pression. Mais cette découverte des divers éléments de l'étendue n'explique pas l'intuition d'étendue dans son originalité simple.

Cette conception de l'analyse a pour effet de rapprocher l'intuitionnisme de Reid de l'analyse de Hume ; selon Brown, ils disent la même chose : Hume dit tout haut : « On ne peut prouver l'existence des corps » ; et tout bas : « Il faut y croire. » Reid dit tout haut : « Il faut croire à l'existence des corps », et tout bas : « On ne peut la prouver. »

III. – William Hamilton

Sir William Hamilton (1788-1856), professeur à l'Université d'Édimbourg à partir de 1836, est un Écossais qui a lu Kant ; c'est lui qui fit cesser l'isolement insulaire de l'Angleterre, qui y introduisit un genre de pensée métaphysique presque ignoré jusque-là. Ses trois articles de *The Edinburgh Review* : the Philosophy of the Unconditioned, the Philosophy of Perception, Logic (1829-1833) contiennent l'essentiel de sa doctrine. Comment un Écossais peut-il être kantien ? Comment allier la thèse de la connaissance immédiate des choses à celle de la relativité des phénomènes à nos modes de connaître ?

Son réalisme, de la perception dépend du témoignage de la conscience dont le philosophe doit recevoir la révélation avec une humilité religieuse ; « la conscience est pour le philosophe ce que la Bible est pour le théologien ». Or « dans l'acte le plus simple de perception, je suis conscient de moi-même comme sujet percevant et d'une réalité externe comme objet perçu »[2] ; j'ai donc la connaissance immédiate des choses. Mais cette formule ne signifie rien de pareil à ce qu'elle désignait chez Kant et chez les criticistes, à savoir la nécessaire relativité du sujet à l'objet et de l'objet au sujet. Hamilton imagine d'une manière réaliste les choses en dehors du corps, douées de qualités premières et de puissances qui causent en nous les qualités secondes ; il est absurde que nous percevions les objets là où nous ne sommes pas, par exemple

2. *Lectures on Metaphysics and Logic* (1858-1860), éd. de 1865, I, 82.

que nous percevions le soleil réel qui est à des milliers de lieues : ce que nous percevons, c'est ce qui nous est présent, soit les rayons lumineux qui arrivent à l'œil, qui sont dans notre organisme ; c'est par inférence que nous connaissons le soleil. L'existence du monde extérieur, d'une manière générale, est appréhendée grâce à la résistance qu'il offre à notre énergie musculaire : ainsi il y a bien perception immédiate, mais de ce qui est en contact avec l'organisme, et cela est loin de la philosophie de Reid. Mais ce que nous disons de l'espace doit se dire du temps ; on imagine l'objet passé comme à une certaine distance dans le temps : la mémoire ne peut connaître directement le passé, mais son image présente d'où elle l'infère.

Si la philosophie de l'inconditionné, considérée comme le titre de gloire d'Hamilton, peut rejoindre son réalisme de la perception, c'est parce que, après avoir altéré la doctrine de Reid, il a modifié également la signification du kantisme : le kantisme traite de la valeur de la connaissance, et Hamilton seulement de ses limites : ce sont là deux problèmes qui peuvent être foncièrement différents : notre connaissance peut être telle que nous n'atteignions qu'une portion de la réalité ; c'est une autre question de savoir si la portion atteinte n'a que la valeur d'un phénomène. Or la théorie hamiltonienne de la relativité ne répond qu'à la première de ces questions. Quand il déclare : « Penser c'est conditionner », il semble vouloir seulement dire qu'un objet n'existe pour nous qu'à condition que nous ayons une faculté pour le percevoir. Toute connaissance, dit-il, n'est possible qu'aux conditions auxquelles nos facultés sont soumises, ou encore : « L'esprit est la cause universelle concourante et principale en tout acte de connaissance » ; il s'agit de soumettre à nos facultés non pas l'objet comme chez Kant, mais la connaissance que nous avons, et le concours de l'esprit ne consiste pas à constituer l'objet, mais à être prêt à le recevoir. L'inconditionné, c'est la partie de la réalité que n'atteignent pas nos facultés : « Le conditionné est ce qui est seul concevable ou pensable ; l'inconditionné est ce qui est inconcevable ou impensable » (*Lectures*, II, 376 ; II, 526). La distinction que faisait Kant entre l'entendement et la raison se trouve inutile ; il n'est pas besoin d'une faculté spéciale, la Raison, pour construire un inconditionné déterminé par une pure synthèse négative.

La pensée d'Hamilton devrait aboutir à un simple agnos-

ticisme, si, par une sorte d'inconséquence, il ne laissait au mot conditionné un second sens qui se réfère à l'objet : l'objet est conditionné en tant que partiel, donc en tant que rapporté à un inconditionné : ce rapport nous fait sortir des conditions de notre connaissance, soit que nous concevions la totalité dont la réalité connue est une partie comme infinie, soit que nous la concevions comme finie et absolue : entre cette thèse et cette antithèse, entre l'Infini et l'Absolu, l'esprit, ayant dépassé ses limites, n'a ni possibilité ni droit de décider. Je ne puis concevoir l'espace ni comme infini ni comme fini, ma connaissance est au milieu de ces extrêmes, contradictoires l'un à l'autre et dont il faut bien (Hamilton ici abandonne Kant) que l'un ou l'autre soit vrai.

Cette faiblesse de nos facultés, cette ignorance savante est « la fin de la philosophie, mais le commencement de la théologie ». L'intention première d'Hamilton était peut-être de montrer comment la philosophie ne nous force pas à abandonner nos croyances religieuses.

Hamilton a introduit en logique une thèse, qui paraît bien étrangère au reste de sa doctrine, celle de la quantification du prédicat. Dans la logique aristotélicienne, le prédicat est considéré comme un caractère qui se dit ou se nie de tout ou partie de la classe exprimée par le sujet ; le seul sujet est quantifié. Mais le mot qui, dans le prédicat, exprime un caractère, exprime aussi la classe des objets à qui appartient ce caractère ; si on lui donne ce sens il doit être quantifié ; car c'est tantôt toute la classe d'objets énoncés par le prédicat, tantôt une partie seulement qui coïncide avec le sujet. Par exemple ces deux propositions : tous les triangles sont trilatères, tous les triangles sont des figures, deviennent, le prédicat une fois quantifié, tous les triangles sont tous des trilatères, tous les triangles sont quelques figures. Dans ce cas, la copule signifie toujours =, ce qui modifie considérablement le classement des propositions et toute la logique ; mais ces conséquences auxquelles devaient s'appliquer Morgan et Boole, les inventeurs du calcul logique, n'ont pas été tirées par Hamilton.

H. L. Mansel (1820-1871), un professeur d'Oxford devenu à la fin de sa vie doyen de Saint-Paul, utilise, dans *The Limits of religious thought* (1858), l'agnosticisme hamiltonien dans l'intérêt de la religion. Les contradictions dans lesquelles

tombe la raison humaine lorsqu'elle essaye d'atteindre l'inconditionné, prouvent en effet qu'une chose peut être réelle sans être compréhensible ; dès lors, les rationalistes n'ont pas le droit d'opposer aux dogmes, tels que celui de l'union de trois personnes en Dieu ou de la liaison de la nature divine à la nature humaine dans le Christ leur incompréhensibilité. Mansel se trouve ainsi fort près de Spencer.

IV. – J. Bentham

Les philosophes anglais, malgré une influence parfois fort étendue, comme celle de Bacon ou de Locke, ont rarement fait école : une première exception est celle de Bentham ; sa doctrine, l'utilitarisme ou radicalisme philosophique, forma un véritable parti qui eut un rôle important dans la politique anglaise de 1824 à 1832, lorsque Bentham eut fondé en 1824 la *Westminster Review,* qui soutenait la nécessité de cette réforme constitutionnelle qui eut lieu en 1832, l'année de la mort de Bentham. Ce groupe avait pour chefs Bentham (1748-1832), le fils d'un attorney, destiné lui-même à être homme de loi et, depuis 1808, James Mill (1773-1836), un Écossais qui accompagna à Londres sir John Stuart, membre du Parlement, un économiste élève de Ricardo, employé à la Compagnie des Indes, à partir de 1818. Bentham qui se fit connaître d'abord par un projet de prison modèle, le *Panopticon* (1802), essaya d'appliquer le principe utilitaire en première ligne à la législation et à la morale (*An Introduction to the principles of moral and Legislation,* 1789, 2e éd. 1823) ; sa morale, *Deontology,* ne parut qu'après sa mort en 1834 ; la plupart de ses livres furent publiés grâce à la mise au point que lui donnaient ses amis ; tel traité, comme celui des *Peines et des récompenses* (*The Rationale of Punishment,* 1830), le *Traité des preuves judiciaires* (*The Rationale of Rewart,* 1825) ne parurent même en anglais que retraduits d'une traduction française qu'en avait publiée, d'après les manuscrits de l'auteur, son ami français, Étienne Dumont.

Le principe d'utilité, qui devint plus tard celui du plus grand bonheur du plus grand nombre, pris comme principe de gouvernement, s'oppose, par sa réalité, à la fiction d'un contrat social originaire, fiction qui se donnait comme telle

dans les *Commentaries* de Blackstone (1765-1769). « Pour prouver la fiction, écrit Bentham dans son commentaire de Blackstone, il est besoin de fiction ; mais le caractère de la vérité, c'est de n'avoir besoin d'autre preuve que la vérité. » Hume, dans le troisième volume du *Traité de la nature humaine*, Helvétius dans *L'Esprit* (discours II, chap. XXIV), Beccaria dans le *Traité des crimes*, traduit en anglais en 1767, avaient déjà appliqué le principe de l'utilité à la justice sociale, selon une tradition que l'on doit faire remonter jusqu'à l'épicurisme. Chez Bentham, son usage primordial est d'établir une liaison entre un fait primitif de la nature humaine, à savoir que le plaisir et la peine sont les seuls motifs d'action, et la règle du bien et du mal. Il s'agit de démontrer par la raison que l'obéissance à ces règles produira la plus grande somme de plaisir ; ou, s'il n'en est pas ainsi (car Bentham est un réformateur), il faut transformer ces règles de manière que cesse une opposition qui les rend entièrement vaines. Cette thèse suppose une part énorme faite à la raison calculatrice dans la recherche du plaisir ; la raison doit prévoir, pour se décider, le plaisir et la peine qui résulteront de l'obéissance ou de l'infraction ; et il faut examiner toutes les circonstances du plaisir, son intensité, sa durée, sa certitude, sa proximité, et considérer aussi sa fécondité (la possibilité de produire d'autres plaisirs) et sa pureté (un plaisir pur est celui qui a chance de ne pas engendrer de peine) ; enfin il faut tenir compte de son étendue, c'est-à-dire du nombre des personnes qu'il affecte. Ainsi on peut faire la balance des peines et des plaisirs, et se décider pour l'acte qui, tout compté, produira le plus grand excès de plaisir. Par un calcul de ce genre, Bentham pense faire de la morale et de la législation une science précise comme les mathématiques.

Il est aisé de voir comment le droit pénal naît du même principe, puisque la punition n'a d'autre rôle que d'entrer dans le calcul des plaisirs et des peines du délinquant possible, et, faisant équilibre aux plaisirs résultant du délit, de l'amener à suivre les règles que le législateur estime utiles au plus grand nombre. Il s'agit en somme, au moyen des sanctions, d'identifier l'intérêt égoïste et l'intérêt social qui, sans elles, divergeraient : sanction naturelle comme les conséquences de la débauche, sanction populaire ou morale de l'opinion publique, sanction politique du Code pénal, sanction religieuse.

Le radicalisme démocratique ne s'est lié dans l'esprit de Bentham à l'utilitarisme qu'en 1808, lorsqu'il fit la connaissance de James Mill : « L'esprit corporatif, écrit-il alors, est, par définition, hostile au principe de l'utilité générale, et l'aristocratie politique est une corporation fermée. »[3] L'utilité est un principe de réforme plus que de conservation : le calcul qu'il impose serait tout à fait inutile, si les intérêts de tous étaient naturellement identiques ; il faut donc, par la législation, le Code pénal, les identifier artificiellement, et Bentham n'a cru cette opération possible qu'en recourant au suffrage universel où tous étaient représentés.

V. – Malthus et Ricardo

Cette sorte de sécheresse calculatrice, qui fonde en somme avec force l'autorité de la loi, s'oppose à l'idéalisme des droits de l'homme, alors représenté en Angleterre par Payne ; pourtant Godwin (*Justice politique*, 1793), au nom du principe de l'utilité générale, déclarait nuisible toute loi, tout gouvernement ; la stabilité de la loi s'oppose en effet à la variation continuelle de l'utilité, et, par là, à la perfectibilité ; et Godwin critique non seulement l'institution du gouvernement, mais celle de la propriété, qui ne se maintient elle-même que par l'effet d'une institution artificielle, l'héritage. Le credo de Godwin est l'identité naturelle des intérêts, qui est rompue par les institutions, et la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain[4].

L'on a vu comment Bentham répond en niant le premier de ces principes et en montrant la nécessité d'artifices pour identifier les intérêts. L'économiste Thomas Robert Malthus (*An Essay on the principle of population*, 1798 ; 2ᵉ éd. 1803) montre, lui, l'accroissement indéfini de bonheur interdit par une loi naturelle inéluctable ; c'est le fameux principe de population qui affirme, d'une part, que lorsque l'accroissement de la population n'est arrêté par aucun obstacle, elle va doublant tous les vingt-cinq ans et croît de période en période suivant une progression géométrique, et, d'autre part, que pour les

3. Cité par Élie Halévy, *Le radicalisme philosophique*, t. III, p. 211.
4. Cf. Élie Halévy, *Évolution de la doctrine utilitaire*, p. 70-93.

mêmes périodes, les moyens de subsistance ne peuvent augmenter plus vite que selon une progression arithmétique ; pour que la population trouve sa subsistance, il faut donc qu'une loi supérieure fasse obstacle à ses progrès ; les vices, la misère, la famine, la guerre, l'émigration, tels sont les obstacles principaux ; il n'empêche que la population augmentera dès que les moyens de subsistance croîtront, ce qui fait de la pauvreté une nécessité que « la loi des pauvres », qui tend à accroître la population sans accroître les subsistances, ne peut vaincre.

Cette doctrine « mélancolique » allait, politiquement, dans le sens de la doctrine démocratique de Bentham ; il en tire argument contre le communisme, qui, voulant entraver la misère par le partage des terres, aboutirait à un surpeuplement qui causerait une misère universelle plus grande, et contre la révolution (cela est écrit après les révoltes qui suivirent les disettes de 1800 et 1801) par laquelle le peuple, rendant responsable le gouvernement de ses propres misères, n'aboutit qu'à la répression et au despotisme.

L'économiste Ricardo (*Principles of political economy and taxation*, 1817), l'ami de James Mill, découvre aussi une loi économique qui s'oppose à la prétendue identité des intérêts : la rente du propriétaire foncier croît à mesure que les besoins du peuple le forcent à avoir recours à une terre pour sa nourriture. À l'époque où, en France, Fourier et Saint-Simon croient avoir trouvé le moyen de vaincre la misère, Ricardo en fait dépendre la nécessité de ce principe inéluctable qui sera le point de départ de Marx : le salaire tend spontanément à baisser au niveau le plus bas où la vie reste possible, et les profits des employeurs à se concentrer en un nombre de mains de plus en plus petit. Bien entendu ces lois ne sont strictement vraies que si l'on admet que nul autre motif que le motif économique, le besoin de s'enrichir, n'existe dans l'homme ; et c'est « l'homme économique » seul que Ricardo fait agir sur son échiquier.

VI. – James Mill

James Mill qui, en économie politique, suit Ricardo, développe en philosophie l'associationisme qu'il emprunte à

Érasme Darwin (*Zoonomia*, 1794) et à Hartley, et qu'il expose dans *Analysis of the Phenomena of the human mind* (1829) : c'est chez lui qu'on trouve sous sa forme la plus pure l'atomisme mental : il réduit l'esprit à ses plus simples éléments, à des « points de conscience » ; des groupements entre ces éléments se produisent suivant la loi d'association par contiguïté ; l'association par ressemblance est réductible à l'association par contiguïté (la seule qu'ait envisagée Hartley). Lorsque l'association devient inséparable, il se forme dans l'esprit des croyances. Remarquons que, comme le principe très simplifié de l'utilitarisme chez Bentham (il n'y a nul autre motif que le plaisir et la peine) veut assurer les formes complexes de la législation et de la vie sociale, cette théorie de l'esprit, d'une simplicité schématique, vise à des applications pratiques en morale, en logique et en pédagogie. Les contemporains, comme Macaulay en 1829, dans *The Edinburgh Review*, ont souvent remarqué la distance qu'il y avait entre la pauvreté du principe et la richesse de ses prétendues conséquences, entre le principe utilitaire, par exemple, et l'admirable philanthropie de Bentham ; mais c'est précisément la gageure de ces philosophes d'atteindre des principes d'autant plus vrais qu'ils sont plus décharnés et dépouillés, pour avoir d'autant plus de sécurité dans les conséquences. C'est cette difficulté même qui amena Mackintosh (*Dissertation of the progress of ethical philosophy*, 1830) à l'idée du transfert qui devait jouer un si grand rôle dans la psychologie associationiste ; la raison nous montre que l'utilité est le seul motif primitif ; mais l'expérience nous fait voir les hommes constitués de manière à approuver instantanément certaines actions, sans se référer à leurs conséquences ; c'est que l'approbation qui, primitivement, allait à ces conséquences, a été transférée aux dispositions mentales elles-mêmes, qui sont devenues, par association, la fin de l'action.

Dans ses développements historiques, l'utilitarisme apparaît vraiment comme un principe à tout faire ; on l'a vu lié (tardivement) chez Bentham à la démocratie, chez Godwin à une sorte d'anarchie ; chez le juriste John Austin (*The province of jurisprudence determined*, 1832), il se joint à une morale théologique ; en apparence rien de plus éloigné que ces deux principes : l'obligation morale a sa source dans la volonté de Dieu, le devoir naît de la recherche raisonnée de l'utilité ;

mais si l'on suppose que Dieu ne peut vouloir que le bien-être de l'homme, il s'ensuit que les bons effets d'une règle sur le bonheur sont comme un signe indicateur de la volonté de Dieu. D'une manière inattendue, la recherche de l'utilité favorise l'obéissance à la loi, qui est le but.

VII. – La réaction romantique : Coleridge et Carlyle

Cette conception décharnée de l'esprit humain est attaquée directement par Coleridge (1772-1834), l'ami du poète Wordsworth ; son œuvre affirme que la réalité est esprit et que l'homme communique avec elle par sympathie immédiate plus sûrement que par la science ; il est platonicien, lecteur de Kant et de Fichte, de ces penseurs de l'Allemagne que Mackintosh déclarait « métaphysiquement folle » dans une lettre à Dugald Steward de 1802. Coleridge, dans *Aids to Reflexion* (1825) et *Confessions of an Inquiring Spirit* (1840) combat la vénération de la religion populaire pour la Bible avec sa théorie magique de l'inspiration et du « ventriloque surhumain », non moins que le mécanisme, l'utilitarisme, et le radicalisme en politique, en un mot tout ce qui supprime la vie dans les choses. C'est Plotin, plus que les Allemands (malgré son vocabulaire), qui paraît lui avoir suggéré les principales formules de ses idées. Avec les platoniciens, il distingue entre l'entendement et la raison : l'entendement, faculté discursive qui systématise et combine ce qu'il a reçu d'ailleurs, la raison qui donne immédiatement les principes grâce auxquels l'entendement s'actualise et qui n'ont pas à être prouvés ; car « il est absurde de demander la preuve pour les vrais faits qui constituent la nature de qui le demande ». Mais, comme chez les platoniciens, la raison désigne aussi chez lui une sorte de vision inspirée et révélatrice du fond des choses ; une lumière inséparable du sentiment qui l'actualise ; et comme il a trouvé ou cru trouver que, chez Kant et Fichte, la raison pratique révélait l'en soi des choses, il appelle ainsi cette forme supérieure de la raison. La valeur vitale de cette raison lui importe d'ailleurs plus que sa valeur de connaissance, et s'il déclare ses propres préférences pour le platonisme, qui fait de la raison une révélation vraie, il laisse aux philosophes de pro-

fession le soin de le prouver contre le criticisme qui ne voit en elle qu'une fonction de l'esprit.

Contre le radicalisme et le jacobinisme, il réclame, comme les philosophes réactionnaires du temps, en faveur d'un historisme qui découvre, dans le succès d'une institution, l'idée philosophique et l'intelligibilité qui la justifient.

Thomas Carlyle (1793-1881) a eu une influence analogue à celle de Coléridge, mais plus vaste et plus étendue, moins par ses doctrines propres que par la secousse qu'il a donnée à une pensée philosophique qui menaçait de se fixer en un terne utilitarisme ou en une orthodoxie béate. C'est le regard sur le monde qu'il veut transformer ; il voit un monde qui n'est pas terne et gris mais qui est « le plus étrange de tous les mondes possibles », qui n'est pas « une boutique de marchandises, mais un temple mystique » ; les faits les plus familiers deviennent des mystères, telle la fuite du temps, de « la mystérieuse rivière de l'existence ». Ce que Carlyle réprouve, ce ne sont pas des doctrines, mais des attitudes ; l'attitude de négation et de doute, qui est liée à la contemplation purement intellectuelle des choses ; par exemple on cherche à prouver par l'intelligence l'existence de Dieu : autant vouloir éclairer le soleil avec une lanterne ! La connaissance des lois de la justice éternelle est une affaire de cœur et non de tête ; on les voit de l'intérieur et en agissant, non en raisonnant ; l'utilitarisme, le matérialisme, l'empirisme, l'athéisme, autant de doctrines négatives qui ne saisissent que l'apparence ; l'attitude naturelle de l'esprit humain est l'affirmation, non la négation ; la croyance, non le doute ; une affirmation et une croyance qui sont moins un système réfléchi qu'une action vitale presque inconsciente. On trouve chez Carlyle cette exaltation romantique de l'instinct et des forces nocturnes, si répandue alors. L'intuition est la seule méthode du philosophe ; « ce n'est pas celle de la vulgaire logique des écoles, où toutes les vérités sont rangées en file, chacune tenant le pan de l'habit de l'autre, mais celle de la raison pratique procédant par de larges intuitions qui embrassent des groupes et des royaumes entiers systématiques ».

Carlyle en tire intrépidement les conséquences. Il attaque le benthamisme dans son fort, dans sa théorie des peines, et c'est dans la réaction instinctive de vengeance qu'il prétend trouver la base de la punition. Il attaque les tendances libé-

rales, le contrôle populaire, la démocratie, parce qu'il y a pour lui deux sortes d'hommes : les hommes inspirés, les héros qui possèdent la sagesse et sont destinés à conduire ; la masse de l'humanité dont la vertu est l'obéissance à la règle ; une discipline de fer, voilà ce qu'il faut à cette masse. « L'histoire universelle est au fond l'histoire des grands hommes qui ont travaillé ici-bas. Ils ont été les conducteurs des peuples, les formateurs, les modèles, et, dans un sens large, les créateurs de tout ce que la masse des hommes pris ensemble est arrivée à faire ou à atteindre... Le héros est un messager envoyé du fond du mystérieux infini avec des nouvelles pour nous... Il vient de la substance intérieure des choses. » Nous trouvons en un mot chez Carlyle l'expression anglaise de cet esprit antivoltairien et antirévolutionnaire, qui se développait depuis si longtemps sur le continent.

BIBLIOGRAPHIE

ROGERS, *English and American philosophy since 1800*, 1922, p. 12-63.
W. R. SORLEY, *A history of English philosophy*, 1920, p. 207-238.

I. – D. STEWART, *Works*. éd. HAMILTON, 11 vol., 1854-1858 ; *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, trad. PEISSE, 3 vol., 1843-45 ; *Esquisses de philosophie morale*, trad. JOUFFROY.

II. – Th. BROWN, *Observations on the zoonomia of Erasmus Darwin*, 1798 ; *Lectures on the philosophy of the human mind*, 1820.

III. – W. HAMILTON, *Lectures on metaphysics and Logic*, 4 vol., 1859-60 ; J. STUART MILL, *Examination of sir W. Hamilton's philosophy*, 1865.

IV. – J. BENTHAM, *Works*, 11 vol., Edimbourg, 1833-1843 ; *Traité de la législation civile et pénale*, Paris, 1802 ; *Théorie des peines et des récompenses*, Londres, 1811.
É. HALÉVY, *La Formation du radicalisme philosophique*, 1901-1904.
C. W. EVERETT et B. GAGNEBIN, *The constitutional code of Jeremy Bentham*, Londres, 1948.
D. BAUMGARDT, *Bentham and the ethics of today*, Princeton, 1952.

V. – Th. R. MALTHUS, *An essay on the principle of population*, Londres, 1890 ; *Essai sur le principe de population*, trad. P. THEIL, 1963.

VI. – A. BAIN, *James Mill, A biography*, Londres, 1882.

VII. – M. ELWIN, *The first romantics*, Londres, 1947.
H. HOUSE, *Coleridge*, Londres, 1953.
Th. CARLYLE, *Letters to his wife*, Londres, 1953.

Th. CARLYLE, *Past and present*, trad. fr. par C. BOS : *Cathédrales d'autrefois et usines d'aujourd'hui*, Paris, 1901.
J. SYMONS, *Thomas Carlyle*, New York, 1952.
L. CAZAMIAN, *Carlyle*, Paris, 1913.
V. BASCH, *Carlyle, l'homme et l'œuvre*, 1938.

Chapitre VII
Fichte

Le kantisme est une critique qui cache au-dessous d'elle une dialectique ; il est non seulement une détermination des limites de la connaissance, mais, dans ces limites, il est la construction *a priori* de l'objet à connaître. C'est, sous différentes formes, cette construction *a priori* que tentent les métaphysiques postkantiennes, celles de Fichte, de Schelling et de Hegel.

J.-G. Fichte (1762-1814) fut de 1794 à 1799 professeur à l'Université d'Iéna ; une accusation d'athéisme portée contre lui le força à quitter Iéna ; il réside ensuite à Berlin de 1799 à 1805, et il y connaît les romantiques F. Schlegel, Schleiermacher et Tieck. Professeur à l'Université d'Erlangen en 1805, il quitte la ville pour Königsberg au moment de l'invasion française, et il retourne à Berlin où il prononce en 1807 et 1808, dans la ville encore occupée par les Français, ses célèbres *Discours à la nation allemande.* Il devient enfin professeur, puis recteur de l'Université de Berlin. Son principal ouvrage est la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794) ; il avait publié auparavant *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792) ; il faut mentionner ensuite des œuvres qui sont les applications de la Théorie de la science : *Grundlage des Naturrechts* (1796), auquel se rattachent *Der geschlossene Handelstatt* (1800), et *Rechtslehre* (1812), *System der Sittenlehre* (1798) ; en 1800, il donne un exposé de style plus populaire, *Die Bestimmung des Menschen,* à laquelle il faut joindre *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters,* 1806 et *Die Anweisung zum seligen Leben,* 1806. Ce sont seulement les écrits posthumes qui, en 1834, firent

connaître les exposés de la Théorie de la science qui formèrent la matière de ses cours en 1804, 1812 et 1813.

I. – La liberté chez Fichte

« Si la théorie de la science est acceptée, écrit Fichte en 1801, et universellement répandue parmi ceux qu'elle vise à atteindre, le genre humain sera délivré du hasard aveugle, la bonne et la mauvaise fortune n'existeront plus. L'humanité entière se tiendra elle-même en mains, sous la dépendance de son propre concept ; elle fera d'elle-même, avec une absolue liberté, tout ce qu'elle peut vouloir en faire. »[1]

La philosophie de Fichte est, dans son ensemble, une démonstration « scientifique » de la liberté : d'où le contraste frappant entre la largeur et l'extension de la fin, qui concerne l'humanité tout entière, et la philosophie elle-même qui doit y amener, réservée à un très petit nombre, comme les hautes mathématiques, à cause de son caractère abstrait, et dont Fichte dit, en 1813, qu'elle n'a encore été comprise de personne ; c'est le but de l'*Aufklärung*, mais avec des moyens tout opposés ; il s'agit de libérer l'humanité non au moyen d'une sagesse qu'on met au niveau du vulgaire, mais grâce à une science abstruse, exigeant un don très rare d'intuition, utilisant des concepts tout autres que ceux du sens commun, bien qu'ils soient souvent de même nom, se vantant d'être non pas une sagesse, puisque la sagesse appartient à la vie, mais cette science qui est la condition de la sagesse.

Cette science, dans l'intention de Fichte, peut s'isoler de ses applications comme les mathématiques sont isolées et indépendantes de l'art de l'ingénieur, ou, plus exactement, comme la dialectique de Socrate peut s'isoler par abstraction de l'amélioration morale du disciple. Mais en fait la théorie de la science n'a de sens et de valeur que par les fruits qu'elle porte ; au milieu des années d'enthousiasme du jeune Fichte pour la cause de la liberté, elle a surtout été considérée comme un ferment moral et spirituel ; Fichte n'avait d'abord d'autre intention que de se faire le vulgarisateur de la philo-

1. « Sonnenklarer Bericht », traduction VALENSIN, dans *Archives de philosophie*, 1926, p. 87.

sophie de Kant et d'en tirer, par des exposés populaires, toutes les conséquences pratiques.

Ce prédicateur de l'action n'est pas lui-même un homme d'action : éveillant les consciences, agitant les esprits, soutenant les courages, il n'a jamais eu ces programmes précis et cette ténacité dans la réalisation qui font les hommes d'action. Ce contraste entre l'ardeur au point de départ et la minceur des résultats, c'est tout l'homme et probablement toute sa philosophie ; il n'est ni un réformateur, comme Saint-Simon ou Auguste Comte, ni un politique, comme Hegel ou Victor Cousin ; l'action est pour lui non dans ce qu'on exécute, mais dans la disposition intime et l'inspiration. Le seul idéal pratique de Fichte, c'est la liberté : or la liberté trouve précisément sa propre limite en son produit même, qu'elle ne peut dépasser, que si elle se sert de ce produit comme moyen pour aller plus avant ; sinon, la liberté risque de se fixer en sa création et de perdre la puissance de progrès qui lui est essentielle ; mais il ne s'agit pas, dans cette sorte d'élan qui dépasse le donné, d'une activité arbitraire et irrationnelle ; il y a sans doute une liberté, qui est l'adhésion au donné, par exemple à la religion ou aux institutions de son pays ; il y a une liberté matérielle qui est la simple opposition au donné[2] ; mais entre cette liberté anarchique, celle du *Sturm und Drang*, et la liberté véritable, il y a un abîme ; celle-ci trouve sa loi en elle-même ; elle est à la fois cohérence et invention ; elle est fidélité à la raison et effort pour penser par soi-même ; mais elle est aussi, du même coup, renouvellement de soi ; elle est progrès de la raison en soi-même, mais elle est aussi éducation des autres ; car la liberté personnelle est inséparable de la liberté d'autrui, parce que « l'homme n'est homme que parmi les hommes » ; on ne peut donc lui assigner d'autre but que son propre développement ou, ce qui revient au même, celui de l'humanité en soi et dans les autres.

Tout but trop précis serait incompatible avec pareil idéal : « Ma destinée totale et complète, écrit-il dans la *Destination de l'homme*, je ne la saisis pas ; ce que je dois devenir, ce que je serai, tout cela dépasse ma pensée »[3] ; cette réserve d'un au-delà, c'est peut-être l'essentiel de la liberté fichtéenne.

2. Cf. Xavier LÉON, *Fichte et son temps*, I, 513 ; 494.
3. *Bestimmung des Menschen*, éd. Reclam, p. 147.

Fichte n'a jamais envisagé la possibilité d'un mouvement populaire et démocratique spontané ; il n'a jamais été un libéral au sens anglais ou français du mot, laissant au peuple le soin de sa propre conduite : ses *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* (1793, 2e éd., 1795), ne sont nullement une défense des institutions parlementaires ; il y vante la destruction des privilèges de la noblesse et du clergé, notamment la reprise des biens de l'Église par l'État, en un mot tout ce qui tend à assurer l'égalité civile et politique ; il est nettement du côté de Rousseau, et non pas de Montesquieu ; mais encore le Contrat social (dont il fait l'origine juridique, sinon historique, de toute société) est moins chez lui ce qui assure et consolide la société que ce qui y permet les changements ; il devient un principe révolutionnaire ; on lui fait avec raison un mérite d'avoir vu un des premiers que le Contrat, puisqu'il naît de la liberté des individus, ne doit l'entraver en aucune manière et qu'il ne peut donc être un principe de contrainte sociale : chacun garde à tout moment le droit de le rompre[4].

À cette liberté de l'individu, il sacrifie aussi le libéralisme économique dans son *État commercial fermé* (1800) : cet ouvrage est suscité par le spectacle de la misère qui, en Prusse comme dans l'Angleterre d'alors, coexistait avec d'immenses fortunes acquises par le commerce. Fichte attribue cet état de choses au mercantilisme, qui sacrifie les intérêts du grand nombre à l'énorme développement d'un commerce extérieur qui profite au très petit nombre. Les réformes qu'il propose le font considérer comme le premier auteur du socialisme d'État : la division du travail est, pense-t-il, une nécessité des sociétés humaines ; mais elle doit s'accorder avec la justice ; il est de droit que chacun puisse vivre du travail qu'il a choisi ou qui lui est imposé ; or c'est ce qui est impossible avec les fluctuations du commerce extérieur, qui transforme sans cesse la valeur de la monnaie ; si l'on ferme rigoureusement l'État au commerce extérieur, l'on pourra créer une monnaie nationale de valeur constante ; le travail sera rémunéré justement et toujours de la même manière. Il est vrai que cette fermeture suppose que l'État est une communauté économique qui se suffit à elle-même ; cela ne se peut que s'il atteint ce que Fichte

4. VAUGHAN, *Studies in the history of political philosophy*, II, 101.

appelle ses « frontières naturelles », c'est-à-dire celles dans lesquelles une pareille communauté est possible : aucune tradition politique ne pèse pour lui devant cette exigence de la raison ; il reconnaît d'ailleurs que son projet est « sans application immédiate. De tels projets sont par leur nature destinés à demeurer purement abstraits, sans rapport avec la situation réelle où se trouve le praticien politique qui exerce le pouvoir »[5].

La liberté n'est donc pour lui ni une revendication populaire, ni une limitation des pouvoirs de l'État (qui, au contraire, grandissent en matière économique) ; c'est une exigence rationnelle ; aussi c'est dans un individu ou un groupe restreint d'individus spécialement doués qu'elle se manifeste d'abord et progresse ; s'il est un trait permanent dans l'activité de Fichte, c'est son effort pour constituer autour de lui des groupes très restreints d'hommes éprouvés, d'où devait rayonner l'esprit de liberté ; il est si peu libéral qu'il s'est fait d'abord, en 1792, l'apologiste des édits de censure de 1788, qui établissaient en Prusse une véritable inquisition[6] ; c'est qu'il ne partage pas les idées des *Aufklärer*, et trouve dangereux de répandre dans l'instruction populaire « des propositions qui ne peuvent appartenir sans dommage qu'à un cerveau très clair et très cultivé ». Il est parfaitement logique que, tout de suite après, il chante la palinodie et attaque la censure dans son *Appel aux princes*, lorsqu'il voit interdit l'écrit de Kant, *Sur la religion*. En revanche, il se fait, en 1800, adepte de la franc-maçonnerie, parce qu'il la considère comme un sanctuaire où « il fallait abriter des idées que le public était dans l'impossibilité de comprendre ou dont il risquait de faire un mauvais usage »[7] ; il la quitta dès qu'il vit qu'elle ne pouvait être un instrument de propagande pour sa doctrine. C'est dans cet esprit qu'il avait écrit, en 1794, ses leçons *Sur la destination du savant* ; le savant est pour lui l'apôtre social, le « prêtre de la vérité », qui enseigne non seulement par des paroles, mais, bien plus efficacement, par l'exemple ; au même souci se rattachent son plan d'université modèle de 1805, et surtout le plan déductif de 1807 ; l'un et l'autre sup-

5. Cf. Xavier LÉON, II, 60.
6. Xavier LÉON, I, 119.
7. Xavier LÉON, II, 55.

priment le cours lu ou parlé au profit d'une action directe qui doit s'exercer par la discussion socratique entre le maître et les étudiants ; le second impose aux étudiants, pour qu'ils soient tout à leur tâche, le célibat et l'internat ; c'est que sa Théorie de la science « ne suppose aucune connaissance préalable d'aucune sorte ; tout ce qu'elle requiert, c'est un esprit normalement exercé »[8] ; en revanche, « il s'agit là d'un travail intellectuel non pas d'un degré supérieur au travail courant, mais d'une *espèce* toute nouvelle et comme on n'en a jamais vu ; et pour en acquérir la pratique, c'est sur les objets mêmes qui lui sont propres qu'il faut s'exercer ». Son projet d'Institut critique, avec un journal qui devait déterminer la valeur de toutes les productions scientifiques au nom de la philosophie, projet dont l'initiative revient à Schelling, s'appuie toujours sur la mission qu'il se donne : « Il faut, écrit-il à Schiller en 1800, exercer sur la science, pendant un certain temps, une stricte surveillance, si l'on ne veut pas que le peu de bon grain qu'on y a semé soit entièrement détruit par la poussée des mauvaises herbes. »[9]

Ce qu'il défend avec le plus d'ardeur, c'est la liberté de sa propre mission ; en 1798, à l'Université d'Iéna, il subit une accusation d'athéisme, qui aboutit à sa destitution ; il lui faut les conseils discrets de Schiller, pour qu'il envisage la question, seule pratiquement importante, de la légalité des mesures prises contre lui ; il aime mieux voir, dans cette accusation, un prétexte de ses ennemis pour entraver un enseignement qui donne à ses élèves le goût de l'indépendance : « Il faut, écrit-il, que je défende ma personne aussi longtemps que je pourrai, car, pour moi, le triomphe de la bonne cause est sûrement lié à la liberté de ma personne. »[10]

Lorsque, dans l'hiver de 1807-1808, après la paix de Tilsitt qui anéantissait la puissance prussienne et dans Berlin occupé par les troupes de Napoléon, il prononça ses célèbres *Discours à la nation allemande*, son patriotisme est animé du même esprit ; le peuple allemand aura, entre tous les peuples, la mission libératrice que Fichte et son cercle ont entre tous les hommes : « C'est vous (Allemands) qui, parmi tous les peuples

8. *Sonnenklarer Bericht*, trad. VALENSIN, p. 72.
9. Cité par X. LÉON, II, 229.
10. Xavier LÉON, I, 553.

modernes, possédez le plus nettement le germe de la perfectibilité humaine et à qui revient la préséance dans le développement de l'humanité [...] ; si vous sombrez, l'humanité tout entière sombre avec vous sans espoir de restauration future. »[11] Pangermanisme proprement fichtéen, assez différent de celui de Schlegel, ses *Leçons* de 1803-1804, qui étaient pleines de la tradition médiévale de l'unité de l'Empire et de l'unité catholique, tandis que Fichte ne regarde que vers l'avenir.

II. – Les trois principes de la théorie de la science

La réalité des choses, telle qu'elle est conçue par l'entendement, est-elle compatible avec la liberté ? Voilà la question qui a été le principal, l'unique motif de la théorie de Fichte. Son but n'est pas atteint tant qu'il n'a pas trouvé dans la nature, le donné, une réalité pénétrable à l'action humaine. « La nature dans laquelle j'ai à agir, écrit-il, n'est pas un être étranger et produit sans rapport avec moi, dans lequel je ne puisse pénétrer »[12] ; c'est là ce qu'il veut démontrer, et son moyen est l'idéalisme kantien ; si je puis pénétrer dans la nature, c'est qu'« elle est formée par les lois de ma propre pensée et qu'elle doit s'accorder avec elle ; elle doit être absolument transparente et connaissable pour moi, et pénétrable jusque dans son intimité. Elle n'exprime rien que des rapports et des relations de moi-même à moi-même, et aussi certainement je puis espérer me connaître, aussi certainement je puis me promettre de la scruter ». L'idéalisme kantien n'est pas d'abord pour lui la solution du problème de la connaissance, comme il l'était dans la *Critique de la raison pure*, mais ce qu'il est devenu dans la *Critique de la raison pratique*, un moyen d'accorder le déterminisme prescrit par l'entendement avec la liberté : accord impossible pour la raison selon beaucoup de penseurs du temps ; selon Jacobi surtout, la raison toute seule, armée du principe de raison suffisante, aboutit fatalement au spinozisme qui, nous engloutissant dans une nature impersonnelle, abolit notre Moi ; seules s'y opposent des

11. Xavier LÉON, II, 68.
12. « Bestimmung des Menschen », *Œuvres complètes*, II, 258.

croyances irrationnelles, fondées sur le sentiment et assez justifiées dès qu'elles rendent possible notre vie morale ; avec pareille manière de voir, l'esprit est forcé d'osciller entre un matérialisme négateur et une sorte de révélation du cœur, qui supprime l'exercice de la raison ; or, sur ce dernier point, Fichte a précisément préludé à tous ces travaux en montrant, dans l'*Essai d'une critique de toute révélation* (1792), qu'une révélation était inacceptable à moins que son contenu ne fût tout entier rationnel ; il aurait donc été rejeté vers le naturalisme s'il n'avait trouvé secours dans l'idéalisme de Kant.

Secours incomplet toutefois : sans doute le déterminisme de la nature n'était plus à craindre dès qu'il n'était que la projection des conditions auxquelles l'esprit humain connaît des objets ; mais son rapport positif avec notre liberté n'en était pas plus compréhensible ; or l'ambition de Fichte est de montrer, du même coup et par la même série de preuves, que la nature est objet du Moi parce qu'elle est la condition posée par la liberté pour son propre exercice et son progrès. Il n'y a rien de plus clair en soi que cette sorte de moralisme absolu qui, cherchant dans la nature une occasion d'agir et d'accomplir son devoir, déduit l'existence même et les caractères de la nature de cette exigence, à la manière d'un ascète qui réalise autour de lui le milieu qui le mettra à l'épreuve et le perfectionnera. C'est proprement sur ce point que portent les démonstrations de la *Théorie de la science* ; il s'agit non pas de recourir aux exigences morales pour affirmer, mais bien de démontrer par des raisons purement spéculatives que le problème de la production de la nature est identique à celui des conditions de la moralité.

Kant, derrière et au-dessous du principe de causalité ou des autres principes de l'entendement pur, avait découvert la spontanéité du *Je pense* qui les fondait. De la même manière, Fichte part du principe d'identité et cherche à montrer que le fondement de validité de ce principe est l'action du *Moi* qui se pose pour lui-même et qui est, parce qu'il se pose ; le Moi et son action, chez Fichte, n'est, pas plus que le *Je pense* de Kant, découvert par expérience intime et réflexion ; cette spontanéité et cette action sont au-delà de la conscience puisqu'elles en sont la condition.

Là s'arrête pourtant le parallèle : Kant n'a jamais songé à cette déduction transcendantale du principe d'identité qui est

la première démarche de la pensée fichtéenne ; la déduction transcendantale n'a de place et de sens, selon lui, que si le Moi fait usage des catégories pour ordonner le divers, donné par la sensibilité ; Kant ne déduit pas à proprement parler le principe, mais l'usage du principe pour penser un objet ; dès lors le principe d'identité, n'ayant qu'un usage logique et non transcendantal, ne peut être déduit, et d'ailleurs n'en a pas besoin. Fichte le sent si bien qu'il use d'un artifice pour justifier cette déduction ; le principe d'identité dit A = A ; Fichte le traduit ainsi : le A qui est, est identique au A qui est posé ; ou : si A est posé, il est ; le principe d'identité se change donc en une formule qui exprime le rapport de la condition (position de A) au conditionné (être de A) ; la dépendance de l'être par rapport à la position introduit la nécessité d'un Moi identique et qui se pose identique.

Cet artifice a d'ailleurs si peu d'importance pour lui que, dans le *Nouvel exposé de la Théorie de la science* (1797), il se passe de tout échafaudage logique et considère l'action du Moi se posant comme une donnée primitive et immédiate de l'intuition intellectuelle : c'est moins l'analyse transcendantale sur le modèle de Kant que l'intuition qui doit nous mettre au niveau du principe : la conscience de l'activité du Moi, s'arrachant quand il veut à la contemplation des choses extérieures, conduit à cette intuition ; l'intuition du Moi est le cas privilégié dans lequel l'être posé par le Moi n'est en rien différent de l'action qui le pose.

Cette double entrée du premier principe amène à une question qui est décisive pour la nature de l'idéalisme de Fichte : le Moi est-il posé comme un inconditionné ou un absolu, ou seulement comme une condition au-delà de laquelle on ne remonte pas, parce qu'elle se montrera nécessaire et suffisante pour construire le donné empirique à l'intérieur duquel Fichte veut délibérément rester ? Ce serait, dans le second cas, une condition première, mais qui serait elle-même conditionnée par la fécondité qu'elle montrera dans l'explication du donné (à peu près comme le *Je pense* de Kant se justifie comme condition de la possibilité de l'expérience). Il y a au moins deux motifs qui sembleraient devoir incliner Fichte de ce côté : d'abord si le Moi n'existe que pour soi, et s'il ne commence à être posé pour soi que par la réflexion du philosophe, il s'ensuit qu'il n'existe à titre de condition

que dans cette réflexion ; or, la construction de la conscience qui part du Moi comme principe n'est pas du tout, Fichte le déclare souvent, une gnosogonie qui prétendait décrire la genèse effective de la conscience, mais une construction analogue à celle du mathématicien, qui, par la combinaison d'éléments idéaux, arrive à des vérités concernant la réalité ; « les déterminations de la conscience réelle, auxquelles le philosophe est contraint d'appliquer les lois de la conscience qu'il a librement construite, à la manière du géomètre qui applique les lois du triangle idéal au triangle réel, sont pour lui *comme si* elles étaient le résultat d'une construction primitive. [...] Prendre ce *tout se passe comme si* pour un *tout se passe ainsi*, prendre cette fiction pour le récit d'un événement réel qui se serait produit à une certaine époque, c'est une faute grossière » [13] ; il semble que le caractère idéal de la construction ne s'applique pas à son principe.

Un deuxième motif de le croire, c'est la manière dont s'introduit le second principe, le *Non-Moi* ; le Moi se pose lui-même à l'infini, et de lui comme principe on ne peut aller qu'à lui ; une construction ne deviendra possible que grâce à un principe qui s'oppose au premier, comme dans l'espace infini du géomètre, la construction n'est possible que grâce aux limites ; Fichte déclare que ce second principe est tout à fait indépendant du premier « quant à sa forme », qui dépend de l'acte même d'opposer, bien qu'il soit conditionné dans son contenu, puisque un terme opposé, comme tel, ne peut se définir que par rapport à un posé ; il est clair que la position de cet opposé vient de la réflexion philosophique, incapable de rien construire avec le seul Moi ; le Non-Moi joue ici, à un degré d'abstraction plus élevé, le rôle que jouait dans la déduction transcendantale de Kant le « divers de la sensibilité ». Fichte, sans doute, rattache le Non-Moi au principe de contradiction, et le présente comme une condition de validité de ce principe, à la manière dont le Moi conditionnait le principe d'identité ; mais ce circuit est aussi peu indispensable ici que tout à l'heure ; l'acte d'opposer le Non-Moi au Moi est l'objet d'une intuition intellectuelle aussi primitive que l'acte de poser le Moi.

Nous aurons, par la simple analyse des conditions de ces deux actes, le moteur de toute la déduction qui suit : le tout

13. *Sonnenklarer Bericht*, trad. VALENSIN, p. 56 ; 77.

secret en est dans un caractère très particulier de l'opposition du Non-Moi au Moi ; les deux termes Moi et Non-Moi sont deux termes opposés comme les contraires blanc et noir, ou, si l'on aime mieux, comme les contradictoires blanc et non blanc. On sait que les contradictoires peuvent coexister mais à condition de ne pas se dire du même sujet : il n'y a donc d'opposition que là où il y a pluralité et divisibilité, les contradictoires se limitant réciproquement ; de même l'opposition du Moi et du Non-Moi ne pourra avoir lieu que si la réalité seule posée jusqu'ici, celle du Moi, se divise, et si le Non-Moi se dit de cette partie de la réalité dont ne se dit pas le Moi, et réciproquement : « Le Moi oppose, dans le Moi, au Moi divisible un Non-Moi divisible », tel est donc le troisième principe de la *Théorie de la science*. Mais ce qui serait une solution pour le problème de la coexistence des opposés ordinaires, tels que blanc et noir, n'en est plus une dans le cas du Moi et du Non-Moi : car le Moi fait double figure ; il est à la fois celui qui pose les opposés et l'un des deux opposés, à la fois la réalité tout entière et une portion de la réalité.

C'est une situation inextricable au point de vue de la pure logique ; on ne peut en sortir, semble-t-il, qu'en sacrifiant un des deux termes, et c'est ce que font d'une part le dogmatisme spinoziste qui attribue toute la réalité au Non-Moi, et fait du Moi un produit de cette réalité, et d'autre part un idéalisme comme celui de Berkeley qui réduit le Non-Moi à l'idée, simple modalité de l'esprit : solutions logiques mais inacceptables, puisqu'elles nient, au lieu de l'expliquer, l'opposition du sujet et de l'objet. Mais comment, d'autre part, s'affranchir d'une incompatibilité logique sans supprimer l'un des deux termes ? Pour faire d'un problème en apparence aussi insoluble le pivot de toute sa philosophie, il faut qu'il y ait eu, derrière les formules abstraites, quelque intuition très concrète qui les soutienne et les justifie : Fichte parle souvent de la difficulté qu'il y a, pour comprendre sa *Théorie de la science*, à éloigner par la pensée (*wegdenken*) les images parasites qui flottent autour des concepts de Moi ou de Non-Moi ; c'est à cette condition que l'on aura l'intuition du Moi comme simple action de se poser sans plus ; mais s'il faut écarter les images statiques qui étalent l'action pure du Moi en personne, il faut d'autant plus rétablir l'image dynamique qui est à la base de

la théorie : le mot *opposition (Gesensatz)*, qui exprime le rapport du Non-Moi au Moi désigne bien un rapport logique, mais aussi un rapport dynamique de lutte entre tendances qui s'affrontent et cherchent à se supprimer ; de la même manière, le mot *objet (Gegenstand)* désigne bien un terme connu par le sujet, mais aussi ce qui résiste à l'esprit et s'impose à lui ; or, la pensée de Fichte glisse sans cesse du sens logique et statique au sens dynamique, si bien que toute sa philosophie est comme une histoire abstraite et schématique des luttes entre deux forces hostiles qui veulent s'anéantir l'une l'autre. Il y a là une sorte de manichéisme métaphysique, que nous allons retrouver dans toutes les productions d'une bonne partie de la philosophie allemande au début du XIXᵉ siècle ; mais entendons bien que ce manichéisme est lié à un monisme foncier tout comme chez Maître Eckardt ou chez Jacob Bœhme ; c'est le principe absolu et unique qui, ne pouvant se réaliser que dans la lutte, se suscite à lui-même un adversaire, pour remplacer sa monotone infinité par la richesse des déterminations concrètes de la conscience ; l'issue de cette lutte ne pourra jamais être, pour le principe tout-puissant, que la conquête et l'anéantissement, à plus ou moins longue échéance, de l'adversaire. Ainsi comprenons-nous le Moi fichtéen qui serait sans cela un monstre logique ; il est l'Absolu qui se limite pour avoir des occasions de lutte et, finalement, de triomphe.

De là le dessin de la théorie : la philosophie théorique où l'on voit le Non-Moi, dans ses conflits avec le Moi, s'enrichir et se déterminer progressivement, genèse des catégories qui remplace le « gaufrier à formes » des kantiens ; la philosophie pratique qui montre la victoire progressive et jamais achevée du Moi sur le Non-Moi. Ce ne sont pas là deux espèces de philosophie, mais deux phases d'un même mouvement : il faut d'abord donner au Non-Moi, qui commence par être la pure négation du Moi, une réalité, un corps, une solidité, qui en fera vraiment un objet résistant ; c'est le rôle de la philosophie théorique, où « le Moi se pose lui-même comme limité par le Non-Moi » ; cette tâche accomplie, commence le mouvement inverse, celui de la philosophie pratique où « le Moi pose le Non-Moi comme limité par le Moi ». Nous avons dit tout à l'heure qu'un choix entre le réalisme dogmatique et l'idéalisme aurait été la solution logique du conflit ; à ce choix,

Fichte substitue un mouvement alterné entre le réalisme et l'idéalisme, qui sont comme les deux limites, jamais atteintes, entre lesquelles oscille la philosophie ; la philosophie théorique oriente vers le réalisme, en déterminant le Moi par le Non-Moi, et la philosophie pratique vers l'idéalisme, en suivant le mouvement inverse ; mais c'est finalement l'idéalisme qui triomphe, non pas l'idéalisme dogmatique qui résout le Non-Moi en Moi, mais un idéalisme pratique, un idéalisme d'action qui a pour tâche infinie d'affirmer la souveraineté du Moi sur le Non-Moi, de l'esprit sur l'univers : « L'opposé doit être nié jusqu'à ce que l'unité absolue soit produite », telle est en effet l'exigence du premier principe, qui ne peut, s'il est vraiment infini, poser son opposé que pour le nier. Car, reconnaît Fichte, le penseur, par la pure spéculation, ne sortirait jamais du Moi, s'il ne s'ajoutait une donnée pratique, le sentiment que le Moi en tant qu'il est pratique, dépend d'un Non-Moi qui n'est pas sous notre législation ; mais il doit être arrêté par une autre donnée, le sentiment d'une subordination nécessaire de tout Non-Moi sous les lois pratiques du Moi, subordination qui doit progressivement être produite par nous. Ainsi l'alternance entre la réalisme et l'idéalisme est bien d'ordre pratique, puisque le Non-Moi n'est posé pour la connaissance qu'afin d'être le support de l'activité pratique du Moi.

Mais cette grande oscillation du réalisme à l'idéalisme, qui est l'âme de l'ensemble, se reproduit aussi dans le détail.

III. – La philosophie théorique

Ainsi se constitue d'abord la philosophie théorique ; elle a pour point de départ la synthèse entre le Non-Moi et le Moi exprimé dans cette proposition : « Le Moi se pose comme limité par le Non-Moi » ; à partir de là toute sa marche est dominée par le principe suivant : chercher par analyse si cette synthèse contient des opposés (antithèse) ; s'il en est ainsi, les lier par une synthèse nouvelle ; et si cette synthèse contient, à son tour, des oppositions, les lier encore, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on arrive à des opposés que l'on ne peut plus lier ; alors viendra la partie pratique qui résoudra par l'action un problème insoluble pour la spéculation. Il faut, autrement

dit, s'efforcer de penser ce qui est pensable dans la synthèse primitive.

Notre première synthèse comprend deux propositions opposées : « Le Moi se détermine lui-même comme limité », et « le Non-Moi (actif) détermine le Moi (passif) », deux propositions, l'une idéaliste, l'autre réaliste qui se suppriment réciproquement s'il n'y a pas de synthèse ; or il doit y en avoir une si la synthèse primitive d'où naissent ces contradictoires a été posée par le Moi.

En nous efforçant de la penser, nous verrons naître tour à tour, apparaître et disparaître devant la réflexion toutes les doctrines possibles sur la détermination du Moi par le Non-Moi. Cette détermination suppose une affection intérieure posée dans le Moi ; car le Non-Moi ne peut être posé que relativement à quelque chose qui est dans le Moi. Mais le Moi peut s'expliquer cette affection de deux manières : d'abord comme effet de la causalité du Non-Moi sur le Moi, le Non-Moi est alors saisi comme fondement réel changeant qualitativement suivant son effet ; c'est le réalisme qualitatif. Ou bien l'affection vient de ce que le Moi pose en lui une activité diminuée qui équivaut à une passivité ; le Moi est alors la substance dont l'affection est le mode, et le Non-Moi n'est plus que le fondement idéal de cette affection : c'est l'idéalisme qualitatif.

Mais on ne saurait penser jusqu'au bout le réalisme qualitatif sans faire partir du Non-Moi l'initiative, c'est-à-dire sans lui attribuer une activité indépendante de la relation entre son action sur le Moi et l'affection qu'il cause. On ne saurait davantage penser l'idéalisme qualitatif sans admettre dans le Moi une activité indépendante, spontanéité absolue par laquelle il se limite.

Dire que l'affection passive du Moi suppose une activité indépendante dans le Non-Moi, c'est affirmer la chose en soi et le fatum de Spinoza ; dire que le Moi produit ses propres affections en lui-même par sa propre spontanéité, c'est admettre, avec les leibniziens, un déroulement arbitraire des représentations, dont la correspondance avec les affections du Non-Moi est due à une loi d'harmonie préétablie non posée par le Moi. Mais au fatum de Spinoza s'oppose l'exigence absolue du Moi, d'où il résulte que rien ne peut être réel dans le Non-Moi qui n'y ait été transporté par le Moi ; d'autre part, contre les

Leibniziens on dira que la spontanéité absolue et illimitée ne peut poser une activité amoindrie dans le Moi qu'en excluant du Moi le reste de la totalité ; cette partie de la totalité est posée comme non posée ; l'activité amoindrie ou affection du Moi n'est donc posée que médiatement.

On est amené par là à cette synthèse de réalisme et d'idéalisme qui constitue l'idéalisme critique de Kant ; l'activité du Moi qui produit un Non-Moi passif ne s'exerce que dans la mesure où le Non-Moi actif produit une affection dans le Moi passif ; d'autre part, l'activité contraire au Moi est identique à celle que le Moi transporte dans le Non-Moi ; il s'ensuit un idéalisme quantitatif qui pose comme absolue l'activité limitée du Moi, c'est-à-dire celle par laquelle il ne pose que médiatement, et un réalisme quantitatif, qui pose le Non-Moi comme fondement de la limitation du Moi ; ces deux doctrines s'unissent pour voir dans l'opposition du Moi au Non-Moi celle du sujet et de l'objet, dont chacun ne se pose que par la négation de l'autre.

Mais cette causalité réciproque est incompatible avec le premier principe qui affirme que le Moi seul doit poser tout ce qui est en lui ; autrement dit la causalité, principe de réalisme, s'oppose toujours à la substantialité, principe d'idéalisme : comment concilier l'affirmation d'un échange causal entre le Moi et le Non-Moi avec l'activité absolue du Moi ? L'idéalisme en donne une solution en attribuant à l'activité du Moi la position du sujet et de l'objet en relation réciproque, en faisant de lui l'origine des représentations ; mais cette solution est insuffisante, puisqu'elle n'explique pas ce qui fait que le Moi doit poser un objet. Il faut donc opter pour un réalisme qui voit dans une réalité extérieure au Moi la raison que le Moi a de se limiter ; cette raison ne peut être qu'un *choc (Anstoss)* qui interdit au Moi de s'étendre plus loin ; remarquons bien que ce choc inexplicable n'est pas l'objet, mais ce qui donne au Moi l'occasion de construire l'objet et de déterminer par lui le Moi ; le Moi est posé déterminable. Ce réalisme à son tour détruit la position absolue du Moi ; on ne peut penser qu'un simple choc donne au Moi la tâche de se limiter, à moins que ce choc ne se soit pas produit sans le Moi. Et il est clair d'abord que le Moi ne pourrait se limiter s'il n'était infini et s'il ne comprenait à la fois ce qui est en deçà et au-delà de cette limite ; mais, inversement, il ne serait pas

infini s'il n'était pas limité, proposition au premier abord assez étrange, mais tout à fait dans le sens de Fichte, s'il est vrai qu'un infini ne peut se saisir lui-même qu'à l'œuvre, c'est-à-dire en déplaçant continuellement les limites qu'il a posées ; le choc sur l'activité du Moi ne se fait donc pas sans le Moi, puisqu'il est condition de son activité infinie et que le Moi se pose infini. Cette activité infinie du Moi elle-même, qui sans cesse substitue une limite à une autre, une représentation à une autre, c'est l'imagination, cette même faculté à laquelle Kant avait demandé d'unir le donné pur de l'intuition sensible et la spontanéité de l'entendement, « faculté qui flotte sans cesse, dit Fichte, entre la détermination et l'indétermination, le fini et l'infini ». Le problème théorique est ainsi résolu, puisque l'on peut penser maintenant sans contradiction que « le Moi se pose comme déterminé par le Non-Moi ».

Reste, pour achever la partie théorique, la déduction de la représentation qui montre la genèse des diverses facultés représentatives, sensation, intuition, entendement, jugement, raison ; on y voit tour à tour, suivant la nature même de l'imagination, la limite entre le Moi et le Non-Moi se fixer, puis flotter, pour devenir fixe à nouveau ; dans la sensation *(Empfindung)*, le Moi se trouve *(sich empfindet)* limité par un Non-Moi ; dans l'intuition, le Moi attribue à son activité pure la position de la limite trouvée par la sensation, et cette limite devient ainsi contingente ; dans l'Entendement *(Verstand)*, le Moi trouve la raison de la limite de son activité pure dans la détermination d'objets fixes considérés comme réels ; l'entendement fixe les produits de l'imagination.

IV. – Partie pratique de la théorie de la science

Le Moi, comme intelligence, est cause de toutes les formes de la représentation ; mais il n'est pas cause du choc, issu du Non-Moi, qui a été pour lui l'occasion de construire ses formes ; or, le Moi étant absolu, doit être posé par lui-même, et sa dépendance, en tant qu'intelligence, doit être supprimée, ce qui arrive si le Moi détermine ce Non-Moi inconnu, à qui est attribué le choc. Mais cette causalité du Moi sur le Non-Moi, semble à la fois nécessaire (puisque rien ne peut être en lui qu'il n'y pose) et impossible (puisque le Non-Moi cesserait

alors d'être Non-Moi et deviendrait Moi, le Moi comme infini ne pouvant poser tout ce qu'il pose que comme Moi) ; il s'agit donc de comprendre comment le Moi peut exercer sa causalité sur le Non-Moi sans perdre son infinité, comment son « activité objective », qui suppose un objet, c'est-à-dire un être contraire à lui, peut se lier à son activité infinie, comment le troisième principe (détermination du Non-Moi par le Moi) peut se concilier avec le premier (position infinie du Moi).

Impossible et nécessaire à la fois, la détermination du Non-Moi par le Moi est l'objet d'un effort *(Streben)* ; d'après Fichte, c'est dans l'effort seul que le Moi infini peut se connaître comme tel ; supposez cet effort aboutissant, toute conscience, tout sentiment, toute vie disparaissent. Là se voit nettement le trait, souvent signalé, qui apparente Fichte à la morale ascétique et cynique.

Cet effort n'aboutirait qu'à l'inertie s'il rencontrait une résistance égale à lui-même ; il ne s'affirme donc qu'à condition de se reproduire sans cesse ; cette reproduction est la tendance *(Trieb)*. Dans cette tendance, le Moi sent toujours sa limite ; mais le sentiment de la limite, loin d'être un sentiment d'impuissance, est un « sentiment de force », puisque je ne puis sentir la limite que parce que j'aspire à la dépasser. Ma tendance ne peut donc s'affirmer que par la limite, et c'est pourquoi elle pousse l'activité idéale du Moi à produire l'objet qui est la condition de cette limite ; c'est ici que nous voyons, à leur racine, les facultés de représentation étudiées dans la partie théorique ; c'est en effet parce que notre effort est une aspiration, qui, pour exister comme telle, doit être limitée, qu'il rencontre devant lui une matière existante, réalité immuable qui le limite ; mais c'est parce que cette aspiration est illimitée qu'il s'efforce, ne pouvant transformer les choses, de transformer la représentation : toute la réalité du monde extérieur est donc posée comme tradition du maintien de la tension constitutive de l'effort.

Mais cette tendance ne peut être complètement pensée que si elle devient tendance absolue ou tendance morale ; en effet, dans la mesure où la tendance se fixe à un objet particulier, elle est satisfaite par cet objet ; mais par là même cesse l'aspiration, et, avec elle, s'anéantit toute conscience. Le Moi ne sera donc vraiment d'accord avec lui-même que si la tendance, excluant tout objet déterminé, ne veut qu'elle-même

et se satisfait par elle-même : la réflexion trouve ici l'impératif catégorique de Kant, loi purement formelle, qui ne commande à l'action aucune fin particulière ; l'action satisfait la tendance, lorsqu'elle aussi, elle est absolue, c'est-à-dire, lorsque son objet est tel qu'il ne limite pas la tendance.

Le Non-Moi n'est donc posé qu'à titre de condition pour l'existence de l'effort moral, et cet effort moral est à son tour voulu d'une manière inconditionnée et pour lui-même. « Le Moi détermine le Non-Moi », cela ne se réfère, chez Fichte, à aucune causalité extérieure et mécanique, à aucune transformation matérielle du monde extérieur par l'industrie de l'homme ; la formule signifie que le Non-Moi est posé comme moyen d'une fin qui est absolue, et cette fin, c'est l'effort moral ; la distance infinie qu'il y a entre cet effort et sa satisfaction totale, entre le Moi qui se pose comme limité par un Non-Moi et le Moi qui se pose absolument, donne à la tendance et à l'action morale un champ infini.

V. – Le Droit et la Morale

La philosophie pratique, à laquelle conduit la *Théorie de la science*, consiste à déterminer les conditions de la liberté morale. Elle se déroule selon un rythme analogue à celui de la *Théorie de la science*. Pour que la liberté se réalise, il faut d'abord une multiplicité de sujets dont les libertés se limitent réciproquement dans une société gouvernée par un État : c'est l'objet de la *Théorie du droit* ; puis il faut que, par un mouvement inverse, ces volontés multiples soient ramenées à l'Unité de la raison et que, en elles, se réalise l'union des consciences dans la communauté : c'est l'objet de la *Théorie de la morale*. L'activité humaine doit donc aller de la société juridique à la communauté morale ; qu'il s'agisse de droit ou de devoir, Fichte ne pense pas que l'individu ait sa destinée à lui, séparée de celle d'autrui : « L'homme n'est un homme que parmi les hommes » ; et sa théorie du droit est aussi éloignée de l'individualisme juridique que sa morale est loin de l'individualisme moral de Kant.

Dans le problème du droit, en particulier, Fichte prend l'inverse des idées alors couramment admises : c'était d'une part l'idée classique d'un droit naturel, inhérent à la per-

sonne, qui l'apporte avec elle dans la société et dont elle exige le respect, d'autre part la thèse du droit fondé sur le devoir du respect d'autrui, qui amène à restreindre la liberté de chacun autant qu'elle est incompatible avec la liberté d'autrui. Fichte, en un sens, rattache bien le droit à l'idée d'individu ; seulement l'individu n'est chez lui ni un donné primitif, ni un donné isolé ; il y a des individus parce que la raison et la conscience de soi ne peuvent se réaliser que par l'individualité, qui est donc moyen d'une fin universelle ; et chaque individu ne peut s'éveiller à la raison que sous l'action d'autres individus, les individus n'existant qu'en société. La société, pour atteindre sa fin (le développement de la conscience en chaque individu), a pour condition une limitation des libertés de chacun, ce qui est le principe même du droit. Éloignée de l'individualisme juridique, la *Théorie du droit* ne s'oriente pas cependant vers l'étatisme hégélien, qui donne à l'État organisé un pouvoir absolu, mais vers ce qu'on a ingénieusement appelé le transpersonnalisme juridique[14] ou théorie du droit social. Pour Fichte (et c'est juste l'inverse de Hegel), la société *(Gesellschaft)*, la communauté nationale non organisée, est très supérieure à l'État, qui n'en est qu'une expression momentanée ; c'est d'elle que vient l'exigence de droit que doit réaliser l'État. Le socialisme de Fichte, qui est incontestable, est beaucoup moins étatiste que libertaire et associationniste : dans l'*État commercial fermé*, nous voyons la propriété privée conservée, mais sous la condition de la distribution de toutes les propriétés entre les associations corporatives, dont les arrangements mutuels règlent la production, si bien que l'État n'a pour rôle que de diriger et de garantir ces arrangements, nés de besoins économiques.

L'individualisme juridique persiste pourtant. Chaque individu doit avoir une sphère d'action dans laquelle il est pleinement maître de lui ; ce moyen d'action indispensable, c'est l'organisme corporel, dont Fichte déduit avec application les caractères du rôle qu'il doit jouer, celui d'instrument de la liberté. De plus, le droit n'existe pas sans une continuité qui force chacun à le respecter : il y a donc une puissance supra-individuelle, celle de l'État, qui a pour fonction de faire respecter le droit ; mais cette puissance n'est légitime que si elle

14. G. Gurvitch, *L'Idée du droit social*, p. 418, Paris, 1931 ; cf. p. 407-442.

est créée par un pacte social, qui détermine la propriété de chacun et les moyens de la protéger. De cette manière, l'individu est devenu citoyen, et la société est un véritable organisme où « chaque partie entretient sans cesse le tout, et en le conservant se conserve lui-même ».

La *Théorie du droit* expose un état de dispersion et d'opposition réciproque des individus ; la Raison qui est une, exige, à l'inverse, l'union ou communauté des consciences ; c'est ce qu'expose la *Théorie de la morale*. L'unité de la Raison a pour condition la causalité de la Raison qui se manifeste dans l'impératif catégorique et dans le devoir ; la réalisation de l'humanité qu'elle commande n'est pas et ne peut pas être seulement pour Fichte le perfectionnement d'un individu isolé et passager ; l'humanité, c'est le genre humain comme tout, et c'est l'avancement moral du tout, le progrès universel qui doit être voulu par chacun ; dès lors le devoir d'éducation va de pair chez lui avec le devoir de se perfectionner ; il serait contradictoire que l'individu détachât le souci de sa propre perfection de celle de la communauté des êtres raisonnables, puisque le vouloir moral tend toujours vers l'universel, non vers l'individuel ; d'où comme on l'a déjà vu, l'importance de la mission du savant qui a pour tâche spéciale le développement de la raison et de la liberté.

VI. – Les transformations de la théorie de la science

Dans la doctrine de Fichte, on peut discerner au moins deux ambiguïtés fondamentales qui ont été la cause de ses transformations ultérieures : d'abord le drame de l'opposition du Moi et du Non-Moi reste sans fin, alors que, d'après le premier principe, la souveraineté du Moi devrait être complètement restaurée ; ce Moi pratique libre, toujours militant, jamais triomphant, ne répond pas à l'exigence du système. De plus, la détermination du Non-Moi par le Moi dans la partie pratique de la théorie de la science est une notion très confuse ; nous avons dit le contraste entre le progrès au sens de l'*Aufklärung*, progrès matériel par la domination de l'homme sur la nature, et le progrès moral de Fichte : ce Non-Moi dont le Moi recule les limites, ce ne peut être la nature extérieure (en quoi résistera-t-elle à notre action

« morale » ?) mais ce que Kant appelle nature par opposition à moralité, toute la partie sensible de notre être. Certes, dans le sentiment intime de Fichte, il n'y a pas là d'ambiguïté ; la fin de la vie humaine, c'est la lutte, et le seul progrès qui compte, c'est la maîtrise de soi par une éducation intérieure qui se transmet aux autres : c'est une morale ascétique et cynique parfaitement claire et cohérente. Entre la fidélité de Fichte à lui-même comme moraliste et sa volonté de système comme philosophe, il ne pouvait y avoir accord : comme philosophe systématique, il exige, en principe, un Absolu, et, à la fin un retour à l'Absolu ; comme moraliste, il exige un progrès.

Au système, il était poussé par les objections de Schelling : le Moi est un acte de connaître, un Savoir, qui en lui-même est vide ; le Savoir, par lui-même, existe pour soi ; mais ce qu'il sait doit exister en soi et antérieurement à lui ; avant le Savoir, il y a l'Absolu. C'est avec un pareil argument que Platon, dans le *Parménide*, et Plotin, dans les *Ennéades*, avaient soutenu la priorité de l'intelligible sur l'intelligence ; et l'on voit sourdre ici les vieilles influences de la mystique germanique, héritée du néoplatonisme. Dans son nouveau système, celui de 1801, Fichte élève d'un degré l'Absolu ; dans le premier, l'Absolu, c'était le Moi ; il le met au-dessus du Moi comme, chez Plotin, l'Un est au-dessus de l'Intelligence. S'oriente-t-il donc vers un émanatisme ? Nullement, parce que, à la volonté de système s'oppose la volonté de sauvegarder la liberté et l'activité morale : tandis que, de l'Absolu, Schelling déduit la Pensée et la Nature selon le vieux péché dogmatique, Fichte pense que de l'Absolu rien ne se déduit ; ce ne peut donc être que par un acte d'absolue liberté que le Savoir est posé pour soi en dehors de l'Absolu. On se souvient que c'est cette sorte d'arrachement à l'Absolu, cette volonté d'être pour soi qui, chez Plotin, était considérée comme la chute de l'âme : c'est ici le même mythe métaphysique, mais avec un sentiment tout opposé, le sentiment que ce pour soi est à la racine du progrès et de l'édification de la réalité morale, et, par elle, du monde matériel.

Mais cette liberté radicale n'est pas encore liberté morale, et il s'agit de montrer comment elle se construira à elle-même le monde matériel, condition de cette lutte et de cette ascèse morale, où seulement le Moi sent et savoure sa liberté. Ici

intervient à nouveau l'idée fondamentale du premier système ; comme, là-bas, le Moi ne peut être actif qu'en s'opposant au Non-Moi, ici la liberté ne peut devenir Savoir qu'en s'opposant un être, qui est Non-Savoir. Comment peut-elle, en restant Savoir, admettre en elle l'être ou le Non-Savoir ? La solution de ce problème est dans le mouvement dialectique des synthèses successives qui, alternativement, nous montrent le Savoir se fixant dans l'être, puis se libérant de lui pour se fixer à nouveau (à la manière dont une intelligence, fixée d'abord à un objet limité, le dépasse pour atteindre un objet nouveau) ; chaque synthèse est en progrès sur la précédente jusqu'à ce que, comme action morale, le Savoir s'aperçoive comme réalisant lui-même un plan qui, à l'infini, coïnciderait avec la pensée pure ; l'identité du Savoir et de l'être, la transparence absolue de l'être pour le Savoir est donc posée ici à titre idéal moral.

L'Exposé de 1801, s'il donne beaucoup à la volonté de système, en élevant l'Absolu au-dessus du Moi, laisse pourtant une grande place à l'idéalisme moral personnel; grâce au hiatus qu'il introduit entre l'Absolu et le Savoir, cette Liberté qui est arrachement à l'Absolu. Il y avait là une situation assez instable ; cet Absolu fermé en soi, incapable de projeter au-dehors de lui aucune manifestation de soi, qui paraît seulement fait pour donner à la liberté une limite et, par là, une occasion de travail et d'effort, est un être inerte et ne répond pas à l'idée d'un principe qui est, avant tout, action : d'autre part, le dualisme de l'Absolu et de la Liberté est incompatible avec l'unité de système. De fait, sous la pression des critiques ardentes de Schelling, cette situation n'a pu durer ; Fichte, dans l'Exposé de 1804, penche décidément du côté du système, auquel il sacrifie la base au moins théorique de son idéalisme pratique. Voici l'origine de la nouvelle spéculation de Fichte : il y a une sorte d'antinomie entre la nature du principe absolu et la manière dont il se pose pour nous ; c'est, disions-nous, le Savoir qui exige un principe qui est au-dessus du Savoir ; il n'est donc posé qu'à titre d'exigence du Savoir, et dès lors son Savoir est le véritable principe. Il y aurait un seul moyen de sortir d'embarras, c'est de montrer que, si le Savoir est premier quant à nous, l'Absolu est premier en soi ; mais, pour que la démonstration fût possible, il faudrait que le Savoir se déduisît avec nécessité de l'Absolu et que cette

nécessité existât pour nous. Or, l'Exposé de 1801 excluait *a priori* une telle déduction, puisque le Savoir se pose par une absolue liberté ; à l'inverse, l'Exposé de 1804 est destiné à montrer comment le Savoir est image de l'Absolu, comment cette image en est un produit nécessaire et par quelle dialectique le philosophe est amené à le saisir comme tel, sans que la réflexion libre, autrefois productrice, ait d'autre rôle que de révéler cette nécessité. Il s'agit de montrer que la construction intérieure de la réflexion est la construction originaire de l'image. Si la liberté joue encore un rôle, c'est comme le moyen nécessaire pour atteindre le Savoir éternel dérivé de l'Absolu. Fichte a fort bien senti la résistance que son ancien idéalisme opposait au nouveau système : « La connaissance de la nécessité interne absolue (qui unit le Savoir à l'Absolu), écrit-il, est ce qu'il y a d'absolument obscur pour la connaissance qui se rebelle ici de toutes ses forces, se refusant à abandonner jamais la liberté, et tâchant, si elle ne peut la sauver pour elle-même, du moins de lui trouver un refuge en Dieu. » Ce n'est pas dans un prétendu Moi autonome, c'est dans l'Être qu'est fondée l'image de l'Être qui se construit en nous ; c'est par ignorance que l'on fait du Moi ou du Savoir le premier chaînon d'une déduction ; d'un mouvement dialectique conditionné par une liberté qui était à la racine du Savoir, Fichte passe maintenant à une nécessité absolument inconditionnée ; d'un Absolu qui restait extérieur au Savoir et qui n'était pour nous qu'un objet, il passe à un Absolu d'où nous tirons lumière et béatitude [15]. Nous avons maintenant le néoplatonisme intégral : une activité absolue qui se manifeste par un Verbe qui est la lumière des esprits finis. Certes, Fichte n'est pas un mystique : il ne pense ni que la philosophie doive partir d'une intuition de l'activité de Dieu, ni que l'esprit fini ait le moyen de se résorber en Dieu et de fondre son activité dans la sienne ; en un sens, il part du Moi fini et il reste dans le Moi fini ; il part du Moi fini pour démontrer dialectiquement que l'identité de l'être et de la pensée qui le constitue est l'image de l'Absolu ; et il reste dans le Moi fini, puisque l'affirmation de l'Absolu se fait en lui par réflexion ; l'être est incompréhensible, et la multiplicité des Moi finis est un effort infini pour le comprendre. Encore est-il que, dans ce dernier

15. Cf. GUEROULT, *La Doctrine de la science de Fichte*, 1930, p. 148 et 158.

exposé, le devenir et la liberté ne sont qu'une manifestation de la nécessité éternelle et se déroulent nécessairement ; il s'agit d'une liberté précaire et provisoire, qui n'est plus qu'un moyen entre une origine d'où elle émerge et une fin située à l'infini.

Avec une logique parfaite, l'esprit de système a donc chez Fichte remporté la victoire ; cet esprit l'a forcé d'abord à placer au-delà de l'activité du Moi l'Absolu (1801), puis à dénier toute autonomie au Moi (1804) ; mais cette parfaite logique est une infidélité à son inspiration primitive et vivante, dont il ne reste plus dans le dernier exposé qu'un mince filet. Fichte a souffert d'un mal général de l'époque : il est peu de penseurs de cette période qui n'aient vu leur pensée vivante prisonnière d'un système, comme le lourd habit de cour de l'Empire et de la Restauration engonce les ardeurs révolutionnaires d'antan.

Fichte a protesté toute sa vie contre le mysticisme avec son intuition immédiate de Dieu, contre le naturalisme avec son Dieu immanent à la nature, contre un catholicisme qui prétendait asservir l'État à la religion. La philosophie voit comme du dehors et par réflexion l'éternelle production du Verbe par l'Absolu ; il la voit dans la mesure où ce Verbe se réfracte en des consciences individuelles, dont l'une est lui-même, et où l'aspiration libre de sa conscience vers la vie spirituelle se pose comme devoir moral. Mais ni mystique, ni naturaliste, la pensée de Fichte trouve son expression dernière dans le dogme fondamental du christianisme, l'incarnation du Verbe ; cette incarnation, c'est le développement progressif de la moralité et de la raison dans le monde. Le christianisme donne un sens à l'histoire, où Fichte reconnaît trois périodes, celle de l'instinct où la conscience morale sommeille encore, celle de la chute et du péché, où l'homme, s'opposant aux exigences de la vie spirituelle, ne peut être retenu que par l'autorité extérieure du despotisme, celle de la rédemption et de la transformation intime, où l'homme devient l'instrument de Dieu. La philosophie de Fichte, sous des influences extérieures, tend donc vers la restauration d'un christianisme philosophique, dont nous verrons, à cette époque, de très nombreuses formes : nous étions invités à faire œuvre humaine, nous voilà collaborateurs d'une œuvre divine.

L'influence directe et immédiate de Fichte fut assez brève,

à cause du succès éclatant de Schelling, puis de Hegel ; elle ne dépasse guère le début du siècle ; le *Philosophisches Journal*, édité par Niethammer (1766-1848), peut-être considéré comme l'organe de l'école. De bonne heure, J.-B. Schad (1758-1834) tira, dans sa *Gemeinfassliche Darstellung des fichteschen Systems und der daraus hervogehenden Religion* les conséquences religieuses du fichtéisme.

BIBLIOGRAPHIE

G. FICHTE, *Sämtliche Werke*, 8 vol., Berlin, 1845-46 ; *Nachgelassene Werke*, 3 vol., Bonn, 1834-1835 ; *Gesamtausgabe der Bayerischen Akad. der Wissenschaft*, éd. LAUTH et JACOB, Stuttgart, 1962... ; *La Destination de l'homme*, trad. M. MOLITOR, préf. M. GUEROULT, 1942 ; *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. ROUCHE, introd. M. GUEROULT, 1943 ; *Discours à la nation allemande*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1952 ; *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. PHILONENKO, 1964 ; *La Théorie de la science*, Exposé de 1804, trad. D. JULIA.

X. LÉON, *Fichte et son temps*, 2 tomes en 3 vol., 1922-1927, rééd. en 1954-1959 (voir la Bibliogr.).

M. GUEROULT, *La Doctrine de la science chez Fichte*, 2 vol., Strasbourg, 1930. Société française de Philosophie, 4 mai 1963. Commémoration du 2e centenaire de la naissance de Fichte, exposé de M. Martial GUEROULT (58e année, nº 2, avril-juin 1964).

J. VUILLEMIN, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, 1954.

D. JULIA, *La Question de l'homme et le fondement de la philosophie*, 1964.

PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, 1966.

Chapitre VIII
Schelling et les romantiques

F.-W.-J. Schelling (1775-1854), après avoir été précepteur, est nommé, en 1798, à l'Université d'Iéna, où il reste jusqu'en 1803 ; appelé alors à l'Université de Wurzbourg, il la quitte en 1806 pour Munich, où il est secrétaire de l'Académie des Beaux-Arts ; il ne reprend une chaire qu'en 1820, d'abord à Erlangen, puis à Munich en 1827, enfin à Berlin en 1841. Ses principales œuvres portent d'abord sur la philosophie de la nature (*Ideen zur einer Naturphilosophie*, 1797 ; *Weltseele*, 1798 ; *Entwurf eines Systems*, 1799) ; puis c'est la philosophie de l'identité : *Darstellung meines Systems* (1801), *Bruno* (1803). Il ne publie plus ensuite de son vivant que des écrits assez courts : *Philosophie und Religion* (1804), *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Ses ouvrages sur la *Philosophie der Kunst, die Weltalter, Philosophie der Mythologie, Philosophie der Offenbarung*, ne parurent qu'après sa mort.

I. – La philosophie de la nature

En 1803, au moment où Schelling quittait l'Université d'Iéna pour celle de Wurzbourg, à l'âge de 28 ans, il était célèbre depuis six ans déjà ; il n'avait pas publié en cinq ans moins de six exposés systématiques de la philosophie, sans compter sa *Philosophie de l'art*, rédigée en grande partie en 1802 ; il était le philosophe reconnu de l'école romantique, et il avait avec décision pris parti contre Fichte. Cette explosion d'ardeur juvénile ne dura pas ; il avait encore à vivre

cinquante et un ans, pendant lesquels, sauf deux opuscules importants, il publia fort peu ; la plupart des grandes œuvres de cette époque sont les manuscrits des cours de Munich, d'Erlangen et de Berlin. La source de son inspiration change aussi : dans la première et courte période de Leipzig et d'Iéna, la vie de la nature, la hiérarchie de ses puissances depuis ses plus basses jusqu'à la vie organique est, avec l'art, le sujet principal de ses méditations. Après 1803, il lit Jacob Bœhme ; il entre en relations suivies avec Baader ; il se fait, de l'action des forces spirituelles dans le monde, une image concrète qui confine à celle du spiritisme, et tout son effort est pour imaginer le grand drame divin dont la nature et l'humanité sont des phases diverses.

Pareille évolution ne doit pas nous étonner ; la philosophie de la nature est loin de la physique baconienne ou newtonienne, de la recherche expérimentale des lois des phénomènes ; elle ressaisit une tradition de la Renaissance qui, par l'alchimie du Moyen Âge, remonte jusqu'à la philosophie antique ; tradition très vivante avant Schelling dès l'époque du préromantisme, surtout chez Saint-Martin, dont les œuvres se répandaient en Allemagne[1] : selon lui, les corps matériels changeant continuellement, sont les produits passagers de germes invisibles, indestructibles et immuables. Or, cette philosophie de la nature est liée étroitement à une théosophie ; s'élevant au-dessus du matérialisme qui confond les corps, simples instruments des forces immatérielles, avec ces forces elles-mêmes, elle atteint une vie, parente des réalités spirituelles et divines ; si l'on peut ressentir quelque étonnement, c'est que le philosophe de la nature soit devenu si tardivement théosophe, et, ce qui demande explication, c'est moins, comme on le croit en général, l'évolution de la pensée de Schelling que le retard de cette évolution.

Le schéma traditionnel de la philosophie de la nature est assez simple : la Nature est indépendante et autonome, grâce à une puissance infinie de rajeunissement qui vient rétablir l'équilibre entre les forces opposées chaque fois que cet équilibre a été détruit par la prévalence de l'une d'entre elles : thèse essentielle que nous trouvons chez Saint-Martin, où elle est sans doute issue de Paracelse, et qui domine alors la pensée

1. Cf. F. Lieb, *F. Baaders Judendgeschichte*, 1926, p. 169, 210.

de Schelling. Tandis que le mécanisme (cartésien ou newtonien) détermine des lois de correspondance permettant à l'esprit de passer, selon des règles précises, d'une portion de la réalité à une autre, cette philosophie considère la nature comme un tout qui règle l'action des forces opposées qui tendent à la mutuelle destruction : retour offensif de l'antique pensée ionienne d'un Logos régulateur des contraires, à une époque où l'on voyait tant de retours de toute sorte.

Schelling remplit ce schème par des images qu'il emprunte à la science de son temps et en particulier à la chimie et à la biologie. D'après les *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), l'oxygène (comme dans Paracelse le mercure) est le principe rajeunissant qui réveille les énergies endormies sur la terre, grâce à l'action chimique essentielle, qui est la combustion ; cette action renouvelle sans cesse ses propres conditions grâce à la permanence de l'air atmosphérique assurée par les actions combinées et inverses du monde animal qui les corrompt et du monde végétal qui lui restitue son oxygène. Cet « oxygénisme » universel (suivant le mot de Novalis) est remplacé dans l'*Âme du monde* (1798), par la notion de dédoublement par polarité, dont l'électricité et le magnétisme fournissent le type ; lumière solaire et oxygène sont opposés l'un à l'autre dans leur produit, l'air vital, comme électricité positive et négative ; l'oxygène s'oppose à son tour au phlogistique comme le positif au négatif, et la combustion est l'union et le retour à l'équilibre de ces termes opposés. L'activité de l'être vivant est due à des rythmes compensateurs qui, en établissant des équilibres, font renaître des oppositions : ainsi l'oxydation dans la respiration est compensée par l'introduction de la matière phlogistique dans la nutrition ; ainsi à l'excès d'oxygène correspond immédiatement un excès du terme opposé. C'est par là que l'être vivant se distingue de l'être organique ; en celui-ci, l'effet dépend seulement de l'action des deux forces opposées ; en celui-là, il faut une puissance supérieure au couple des forces opposées à qui en joue comme d'instruments et les infléchit de manière à maintenir la vie.

On reconnaît dans l'*Âme du monde* une conception très proche de celle de Ritter, qui venait en 1797 de découvrir le galvanisme et qui, en 1798, décrivait tout corps comme un système de chaînes galvaniques innombrables et infiniment

petites ; l'Univers est pour lui un animal dont les corps célestes sont les corpuscules sanguins, la voie lactée, les muscles, tandis que l'éther céleste pénètre partout, comme le fluide nerveux.

La philosophie de la Nature peut n'être pas absolument sans valeur dans l'interprétation des phénomènes ; mais ce n'est pas cela qui intéresse Schelling ; son attention est attirée, et de plus en plus, par la parenté intime qu'il remarque entre ce schème et la méthode dialectique de Fichte dans la *Théorie de la science*: si au Moi on substitue la Nature, elle apparaît bien comme l'activité infinie qui s'affirme en posant son opposé (comme, dans la dynamique kantienne, la force expansive est opposée à la force répulsive), et qui est infinie en rétablissant sans fin les oppositions qu'elle a détruites. L'idée que poursuit alors Schelling, c'est de construire une philosophie de la Nature qui se maintienne au même niveau d'abstraction que la *Théorie de la science*, considérée comme un traité de la méthode dont cette philosophie serait une application. Mais ce dessein l'écarte d'autant du mysticisme vers lequel l'amenait le naturalisme traditionnel et, en attendant d'y revenir, il va dans une tout autre voie, qui l'amènera, en 1803, à sa philosophie de l'identité ; tel fut l'effet des relations intellectuelles, orageuses et compliquées, qui unissent Fichte à Schelling et qui pèsent beaucoup sur leur pensée à l'un et à l'autre. Ce sont des frères ennemis qui ne peuvent ni se séparer ni s'accorder. Le dissentiment qui alla s'aggravant entre eux jusqu'à la rupture affichée en 1804, était la conséquence nécessaire de la situation de Schelling, dès la *Première esquisse d'un système de philosophie de la Nature* (1799).

L'artifice de Schelling, dans l'usage qu'il fait de la doctrine de Fichte, consiste à substituer au Moi et au Non-Moi les opposés dynamiques constitutifs de la Nature ; de ces opposés doit naître une dialectique interne qui procédant par synthèses et par nouvelles oppositions, construira tous les phénomènes naturels. À l'activité universelle de la Nature qui tend à un fluide homogène, infiniment épandu, s'oppose une limite, force attractive, qui produit dans ce fluide la cohésion à ses divers degrés ; activité et cohésion sont synthétisées dans l'organisme qui est à la fois activité et chose, chose pénétrée d'activité. Mais l'organisme a pour condition de son activité le non-organisme ; l'organisme est déterminé par l'inorganique dans l'excitabilité ; en revanche, l'inorganique est déter-

miné par l'organisme. Par opposition à celui-ci, il est simple juxtaposition, simple masse, mais il est lui-même actif, et dans cette masse se produisent des oppositions et des liaisons ; la pesanteur d'abord, non pas cette gravitation newtonienne qui confère à la manière une propriété dont on ne peut rendre raison, mais une attraction de même nature que celle des électricités contraires, due à l'opposition réciproque des masses ; dans la pesanteur ces opposés tendent à se pénétrer, mais la tendance s'arrête à la juxtaposition ; dans la combinaison chimique a lieu cette pénétration, tandis que l'électricité, par sa polarité, réaffirme le dualisme des opposés. De son côté, l'activité interne de l'organisme se manifeste par des oppositions et des liaisons ; elle oscille tout entière entre la sensibilité et l'irritabilité ; dans la sensibilité, le sujet organique limite son activité par sa passivité ; dans l'irritabilité ou capacité de contraction des muscles, il y a retour de l'hétérogène à l'homogène, l'activité subjective tendant à se perdre dans l'objet.

Le mouvement producteur des forces de la Nature est donc un jeu d'oppositions et de synthèses, identique par son rythme logique, à la genèse fichtéenne de la conscience. Seulement Fichte considérait sa méthode comme inséparable de sa doctrine ; si la dialectique est féconde, c'est selon lui parce qu'il y a au départ l'action d'un Moi qui se pose pour soi ; substituez la Nature au Moi, un produit objectif à une action vivante, vous n'aurez aucun principe de mouvement. À quoi Schelling oppose l'affirmation de la *Naturphilosophie* : la Nature est, elle aussi, action vivante, et non produit mort, comme l'a cru Fichte ; la thèse de Fichte, c'est l'hétéronomie de la Nature, qui n'existerait qu'à titre d'objet de la représentation, qui n'aurait d'autre fin que de servir de point d'application à l'action morale et dont tous les détails n'admettent d'autre explication que la finalité la plus superficielle ; rien de pareil si la Nature est activité autonome et constructive d'elle-même. Mais encore faut-il que nous possédions une intuition de cette activité ; or, il est sûr que, pour Fichte, toute intuition est liée à la réflexion sur soi ; Schelling, introduisant une intuition de la Nature ou de l'autre que soi, retourne donc, selon lui, à un dogmatisme antérieur à Kant. On ne pouvait être à la fois plus fidèle et plus infidèle à l'esprit de Fichte.

La Théorie de la science, est pour Schelling, une sorte

d'algèbre métaphysique, faite de signes universels, auxquels on peut donner les valeurs concrètes qui conviendront à la solution de chaque problème particulier : elle est pourtant, rappelons-le, dans l'intention de Fichte, une genèse de la conscience de soi. Aussi l'idée de faire de la genèse de la conscience et de toutes ses fonctions l'objet d'un problème spécial, distinct de la *Théorie de la science,* et qui en serait une application au même titre que la philosophie de la Nature, devait, au point de vue de Fichte, paraître incompréhensible : or, c'est cela même qu'a entrepris Schelling dans le *Système de l'idéalisme transcendental* (1800). Comment l'entend-il donc ? Au premier abord, c'est Fichte lui-même : il s'agit de montrer le Moi prenant conscience de soi grâce à la solution des conflits qui naissent de la limitation d'une activité qui est en soi illimitable. Seulement, dans la partie théorique, on voit s'ajouter à la déduction des facultés représentatives, sensation, intuition productrice, réflexion, jugement, celle des forces constitutives de la matière, magnétisme, électricité, chimisme, organisme ; aux actes de l'intelligence correspondent exactement les moments de la construction de la matière ; les forces qui sommeillent en elle sont de même nature que les forces représentatives, et, comme Hemsterhuis et Leibniz l'avaient pressenti, « la matière n'est rien que l'esprit dans l'équilibre de ses activités ». La partie pratique n'est pas moins différente ; comme à la déduction des facultés représentatives se rattache une philosophie de la Nature, à la philosophie pratique se lie une philosophie de l'histoire ; l'histoire est à la fois la manifestation de la liberté et la révélation progressive de Dieu, « car Dieu n'*est* jamais, si l'on entend par être ce qui s'expose dans le monde objectif ; s'il *était,* nous ne serions pas ; mais il se révèle progressivement. L'homme donne par son histoire une preuve de l'existence de Dieu, mais une preuve qui ne peut être achevée que par l'histoire tout entière » ; après Saint-Martin, c'est Herder qu'il suspend à Fichte. Mais il y a plus : l'*Idéalisme transcendental* ajoute deux parties, complètement inconnues à la *Théorie de la science,* la Téléologie et la Philosophie de l'Art. Pourquoi cette addition ? La pénétration du Non-Moi par le Moi reste une exigence de la volonté, une règle pour elle et non l'objet d'une intuition. Schelling veut atteindre un objet qui réalise effectivement pour l'intuition cette exigence, et où l'idéal pénètre

le réel : tels sont, dans la nature, l'organisme vivant et, dans l'esprit, l'œuvre d'art ; l'artiste génial sent, dans l'inspiration, des forces inconscientes et impersonnelles s'unir à ses forces conscientes dans la production de l'œuvre d'art ; l'art témoigne de l'identité de l'esprit et de la nature, du conscient et de l'inconscient, de l'idéal et du réel.

II. – La philosophie de l'identité

Cet afflux de pensées nouvelles, cette combinaison de la méthode fichtéenne avec une philosophie de la nature, de l'histoire et de l'art, exigeaient cette systématisation de ses idées connue sous le nom de philosophie de l'identité, que Schelling a tentée dans l'*Exposition de ma philosophie* (1801), le *Bruno* et les *Expositions ultérieures*. Au sommet des choses est l'Absolu, qui est identité du sujet et de l'objet ; au sommet de la philosophie est l'intuition intellectuelle de cet Absolu. L'Absolu n'est ni sujet ni objet, ni esprit ni nature, parce qu'il est l'identité ou l'indifférence des deux opposés, comme l'Un du *Parménide* de Platon ou celui de Plotin : il n'est point une synthèse de l'être et du connaître, ce qui supposerait que l'être et le connaître existeraient d'abord à part, alors que tout être, étant affirmation de soi, est déjà connaître, et que tout connaître s'affirmant et se posant, est déjà être. Mais s'il est vrai, comme l'enseigne Fichte, que la source de toute activité est dans une opposition, ne risque-t-on pas de remonter, par-delà Platon et Plotin, jusqu'à l'être inerte et stérile de Parménide ? La manière dont la Nature et l'Esprit, avec toute la richesse de leurs déterminations, dérivent de l'Absolu, est le point délicat et nouveau du système ; Schelling ne veut admettre, dans l'Absolu, aucune sortie de soi, aucune activité transitive, aucune production véritable : l'erreur qui a conduit à l'admettre c'est, aux yeux de Schelling, qu'on a pris l'esprit pour le sujet et la Nature pour l'objet, comme deux morceaux détachés de l'Absolu : mais la philosophie de la Nature démontre que la Nature est, comme l'Absolu, sujet-objet, et l'Idéalisme transcendantal, qu'il en est de même de l'Esprit ; pas plus que l'Absolu, ils ne sont synthèse de deux termes existant d'abord séparément, mais identité de l'un et de l'autre. En quoi diffèrent-ils donc de l'Absolu ? En ce que,

dans le sujet-objet Nature, il y a un excès d'objectivité, comme si une intuition se perdait et se solidifiait dans l'être qu'elle contemple et que, dans l'Esprit, il y a excès de subjectivité, de retour sur soi, d'activité réfléchie ; mais les écarts de la Nature et de l'Esprit, par rapport à l'Absolu (les « puissances » de l'Absolu comme les appelle Schelling) se compensent exactement et ne sont pas, dans leur totalité, autres que l'Absolu lui-même. On conçoit aisément comment le même raisonnement peut se répéter à propos de cette identité relative qu'est la Nature et de cette identité relative qu'est l'Esprit, et comment, par rapport à chacun d'eux, les excès de subjectivité ou d'objectivité dessineront les faces diverses de la Nature et de l'Esprit.

La philosophie ne sort donc jamais de l'Absolu ou de la Raison, et elle est l'organe de connaissance de l'Absolu : Schelling aime à trouver son précurseur à la fois chez Spinoza et chez Bruno, le platonicien de la Renaissance ; c'est dans le *Bruno* qu'il édifie une sorte d'astronomie métaphysique des plus bizarres, où il fait de chacun des grands corps célestes, des planètes et du soleil, des sortes d'absolus autonomes et libres, n'ayant qu'en eux-mêmes la loi de leur mouvement ; nulle part, on ne peut voir mieux que dans ces pages à quel point la Naturphilosophie, cherchant le rapport direct de chaque chose avec l'Absolu, est loin de la science newtonienne qui ne détermine les êtres que par leurs relations mutuelles. La philosophie de l'identité est en effet un essai de solution d'un vieux problème qu'Aristote n'avait pu résoudre, que la science avait abandonné et que la Naturphilosophie reprenait : c'est celui de la détermination spécifique des êtres ; cette philosophie substitue à la vieille méthode de classification des concepts, une méthode d'intuition qui suit les transformations du même dans l'autre, comme Gœthe suit les transformations de la feuille dans tous les organes des plantes : le système schellingien de l'identité n'est que l'expression ultra-abstraite et complètement générale d'une tendance alors très répandue à chercher, selon un mot de Leibniz, la « continuité des formes » plutôt que les relations spatiotemporelles qui lient les phénomènes.

Pourtant, Schelling se targue de ne laisser rien d'arbitraire dans cette intuition, mais de lui donner une véritable méthode grâce à sa notion des puissances, chaque trinité de puissances

faisant ressortir successivement dans le sujet-objet considéré l'aspect réel ou objectif, l'aspect idéal ou subjectif, et leur identité. Ainsi la Nature, sous son aspect réel et objectif, est pesanteur et cohésion, sous son aspect idéal, est lumière, et, comme identité, est pesanteur pénétrée de lumière ou organisme. De son côté l'Esprit, en son aspect réel, est Savoir, en son aspect idéal et subjectif, Action, et, dans l'identité des deux, Art.

Chacune de ces puissances est par elle-même une expression directe de l'Absolu, et, en chacune doit se répéter la même triplicité de puissances. C'est là le point de départ de cette *Philosophie de l'art* (1803) qui contient, avec tous les résultats de l'éducation esthétique que Schelling s'est donnée dans le milieu romantique d'Iéna, la dernière forme du système de l'identité. L'absence totale de culture musicale, l'amour exclusif de la peinture italienne du XVIᵉ siècle, l'idéal de l'architecture placé dans le temple grec, le culte de l'épopée d'Homère et de celle de Dante, qui ne souffre d'autre voisinage que le roman de Cervantès ou de Gœthe, et le drame de Calderon ou de Shakespeare, tout cela montre un goût artistique, dont l'étroitesse étonne ; ce sont là pourtant tous ses matériaux. Comme il a trouvé dans Fichte le schème de sa philosophie de la Nature, il va chercher dans les théories esthétiques des frères Schlegel la substance qui donnera un contenu aux formules abstraites de sa philosophie. L'art est l'expression de l'infini dans le fini ; l'Idée éternelle devient vivante dans l'imagination ; la mythologie est donc la base de l'art, s'il est vrai qu'elle est non pas une création arbitraire, mais une sorte de symbolique systématique, où les dieux sont, dans l'imagination, ce que sont les Idées dans la pensée. Le christianisme, il est vrai, est hostile à la mythologie ; réaction nécessaire contre la tendance à figer l'infini dans les formes finies, il humilie le fini devant l'infini ; le fini n'exprime plus l'infini par ce qu'il est (comme Minerve exprimait directement la sagesse), mais parce qu'il signifie (comme la croix du Christ, infamante en elle-même, est glorieuse) ; le christianisme et le protestantisme sont liberté et destruction des formes. Schelling, comme Schlegel, croit à la naissance proche d'une nouvelle mythologie qui sera l'inspiratrice de l'art nouveau ; c'est la philosophie de la Nature qui, avec toutes les correspondances mystérieuses qu'elle introduit dans les choses, redonne

au monde cette profondeur et cette saveur imaginative qu'il avait perdues avec le christianisme.

Ainsi mythologie païenne, christianisme et mythologie nouvelle marquent les trois moments de l'histoire de l'art, son passé, son présent et son avenir, le retour à l'affirmation païenne de la divinité de la nature après l'opposition chrétienne. Ce schème historique est d'ailleurs sans influence bien nette dans la détermination systématique des genres. L'identité de l'infini et du fini, du sujet et de l'objet, est une de ces formules à tout faire qui vient de servir à montrer dans l'histoire la genèse de la mythologie et du christianisme ; elle va servir à faire voir l'unité profonde de l'art ; les genres de l'art naissent de cette sorte de loi de compensation des excès dont on déduit toutes les puissances de l'Absolu ; arts plastiques et poésie, ce sont les deux limites de l'art, les uns fixant et immobilisant l'intuition artistique dans le marbre d'une statue ou d'un temple (excès d'objectivité), l'autre se reprenant et l'intériorisant dans le mouvement continu d'une épopée ou d'un drame qui n'existe que pour l'esprit réfléchissant (excès de subjectivité).

III. – La dernière philosophie de Schelling

Ne serait-ce pas la monotonie de ces formules à tout faire, avec le goût du concret qui distingue si radicalement Schelling de Fichte, qui l'aurait amené à prêter attention à un traité d'Eschenmayer *(La Philosophie dans son passage à la non-philosophie)* ? Celui-ci se plaint que, dans le rayonnement de l'identité absolue, disparaissent à la fois la conscience que Dieu a de lui-même et les êtres finis distincts, avec leur volonté et, par conséquent, leur moralité ; il rappelle en somme à Schelling ce qui avait amené Jacobi à la négation violente du rationalisme spinoziste. Dans *Philosophie et religion* (1804), Schelling admet déjà que l'être fini, ne pouvant naître de l'Absolu, qui reste en soi, doit se poser par un acte entièrement libre, analogue à celui que Plotin prêtait aux âmes qui veulent vivre pour elles-mêmes et se détacher de l'âme du monde ; cet acte libre, cet écart de l'Absolu, c'est, chez les êtres spirituels, la chute ; et l'Histoire avec sa double épopée, l'*Iliade*, où elle s'éloigne du centre, l'*Odyssée* où elle y rentre, contient les

conséquences de la chute et la restauration finale. Schelling commence à sortir de la préoccupation exclusive de l'Absolu : « Depuis Iéna, écrit-il en 1806, j'ai vu que la religion, la croyance publique, la vie dans l'État sont le point autour duquel se meut et où doit être fixé le levier qui doit ébranler cette masse humaine inerte. » En 1809, à la suite de la lecture de Bœhme, les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* achèvent le revirement : Schelling ne déduit plus, il raconte ; mais son récit est systématique : c'est le récit d'un drame mystique qui nous ramène, par-delà les siècles, à Bœhme et à Eckardt. D'abord un arrière-fond de l'existence *(Grund)* sans lumière ni conscience, Désir vide et pauvre ; l'Esprit de Dieu, mû par l'amour, lie à l'entendement le Désir, qui, gros de toutes les formes de l'existence, devient volonté créatrice de la nature ; c'est le devenir cosmogonique ; à son point culminant se trouve l'homme. Dans l'être naturel, la volonté propre de chaque être restait unie à la volonté universelle. Chez l'homme, être intelligent, cette volonté propre, développée et éclairée, veut exister pour soi et devenir à soi-même son univers ; tel est l'origine du Mal, issu non pas du fond de la nature, mais d'une volonté éclairée qui se ferme à l'amour universel. À la chute de l'homme commence le devenir théogonique ou l'Histoire, qui est le retour à Dieu. L'univers est ainsi la révélation de Dieu ; en Dieu, le fondement se relie immédiatement à l'existence ; au-dehors de lui, le fondement n'atteint l'existence que par l'intermédiaire de la nature et de l'histoire. Un Dieu créateur, l'homme libre, l'union finale de l'homme à Dieu, tels sont les trois articles d'un théisme, « croyance officielle de toutes les constitutions où résident la justice et l'ordre », dont il ne devait plus se départir.

Les *Âges du monde* (1815) sont pénétrés du même esprit : mais il y raconte, à l'exemple de Bœhme, non pas seulement le devenir de la nature et de l'homme, mais celui de Dieu même. Tout devenir est une victoire ; il surmonte les forces aveugles et destructrices dont il se sert comme d'une base ; il n'y a pas de oui conditionnel et absolu ; l'affirmation ne s'établit que sur la négation, qu'en rejetant dans un éternel passé les formes obscures et chaotiques qui tendaient à être ; rien n'est si sombre et entouré de dangers qu'une vie qui commence. Mais cette victoire n'est elle-même possible que par le renoncement de ces puissances primitives à être pour elles-

mêmes ; elles se renoncent, en devenant l'organe d'une volonté supérieure. Ce devenir est d'abord celui de Dieu lui-même ; pour qu'il soit, il faut qu'il vienne du non-être, du germe primitif, qui est sa première puissance ; par opposition à ce germe, Dieu est l'être qui est *(das Seyende)*, et c'est là sa seconde puissance ; enfin il est l'union hiérarchique de l'être et du non-être, et c'est là sa troisième puissance. Chacune de ces puissances veut être et elle refoule tour à tour les deux autres, comme dans le devenir circulaire qui va de la graine à la plante, puis de la plante à la graine ; cette rotation ne cessera que par la volonté commune de renoncement, en faveur d'une volonté supérieure, d'une volonté qui n'est celle d'aucune forme d'être, une volonté qui ne veut rien, parce qu'elle est au-dessus de toute différence ; c'est la surdivinité *(Uebergottheit)*, qui a pour base la nature, constituée par les trois puissances. Dieu est absolue liberté, libre de toute forme d'être et de toute nature.

Ainsi s'achève le devenir de Dieu et commence celui de l'Univers. Les trois puissances de Dieu, libérées par leur renoncement, deviennent la matière des créations futures ; la première, de la nature ; la seconde, de l'esprit ; la troisième, de l'âme du monde ; déjà, avant tout devenir effectif, s'établit entre ces trois puissances une hiérarchie idéale, telle que chacune s'efforce d'être l'image de celle qui lui est supérieure ; la nature produit à profusion les formes, pour refléter l'esprit, et l'esprit produit en lui, comme une série de visions, l'image des idées qui sont dans l'âme universelle ; ainsi par une sorte de théurgie, la puissance supérieure s'incline vers l'inférieure pour la déterminer. Tel est le plan idéal de la création ; mais ce plan idéal n'a en lui-même aucune force pour se réaliser ; de plus, la liberté absolue ou surdivinité n'a aucune volonté créatrice, puisqu'elle est au-dessus de toute détermination ; la création a son point de départ sans la volonté obscure et inexplicable de la première puissance, formatrice de la Nature, dont les forces redoutables et destructives donnent naissance d'abord au monde des astres, puis à l'être organique : la Nature est le fruit de la Colère ou puissance négative de Dieu ; puis l'Amour ou puissance affirmative est créateur du monde des esprits, par quoi Schelling entend ici ce qu'entendent les spirites, des êtres communiquant par des pouvoirs mystérieux et dont la vie consciente n'exprime

qu'une faible part ; enfin, l'Amour s'unit à la Colère pour créer la Sagesse de l'Âme du Monde.

Au Dieu statique de la théologie rationnelle des deux siècles précédents, à l'être universel et immuable, Schelling substitue le Dieu du mysticisme, à devenir intérieur ; le devenir dans un être vient de ce que les forces qui le constituent ne sont pas à leur place véritable, et de ce qu'elles doivent être refoulées ; le procès théogonique, par où Dieu se réalise, est une sorte de mouvement de bascule *(universio)*, où est d'abord en acte ce qui devrait rester en puissance, tandis que l'être en acte futur est concentré ; dans ce procès est contenue l'histoire de notre univers.

Schelling trouve dans l'étude de la mythologie, à laquelle il s'intéresse à partir de 1815, la confirmation de sa théosophie ; auparavant, Schelling s'en tenait à Schlegel ; mais la mythologie devenait alors un peu ce qu'est pour nous l'étude sociologique des religions primitives ; dans sa *Symbolique* (1810-1811), Creuzer, reprenant une thèse traditionnelle qui voit dans les mythes de véritables doctrines, issues de l'effacement d'un monothéisme originel, cherche à la confirmer par des recherches de détail sur le culte égyptien, les religions asiatiques, grecques et italiques ; sa thèse, qui lui vient de son ami le mystique Görres, fut fort combattue par les philologues et, en revanche, adoptée par Schelling qui vit, dans la mythologie, une histoire de la conscience humaine : la mythologie est, dans la conscience humaine, la phase des forces hostiles, cherchant à s'entre-détruire, à laquelle doit succéder la phase du monothéisme chrétien et de l'esprit ; le dieu de la primitive humanité est un être indifférencié qui n'est pas plus un que plusieurs ; l'humanité s'arrache à cet état amorphe par le polythéisme qui, en conséquence de la diversité des croyances, produit celle des peuples et des races.

À ce polythéisme, religion naturelle, qui saisit Dieu dans la diversité de ses puissances, s'oppose le christianisme, religion surnaturelle, révélation de l'unité qui surmonte ses puissances. Le christianisme n'est pas l'état définitif ; une fois le polythéisme vaincu, il se fixe et limite sa propre liberté dans l'Église catholique, puissance aussi aveugle que le paganisme ; la philosophie doit l'affranchir, et d'elle doit naître une religion pleinement spirituelle.

Schelling a donc employé successivement, pour exprimer

sa propre pensée, le langage de Saint-Martin, de Fichte, de Schlegel, de J. Bœhme, de Creuzer. Il est parti de cette idée que la raison, avec l'intuition intellectuelle, pouvait construire toutes les formes de l'être, de la nature et de l'esprit. À partir de 1806, il s'aperçoit de la distinction entre l'universel, objet de la construction rationnelle, et l'individu, existant effectivement ; cette distinction l'amène à concevoir l'existant comme radicalement contingent et libre relativement à l'essence et au possible. Ainsi au terme de sa carrière, il sépare deux philosophies : la « philosophie purement rationnelle » qui construit le possible, et la « philosophie positive » qui part du fait pur de l'absolue liberté, principe d'existence pour soi et pour les autres. Il faut pourtant remarquer un trait commun à toutes les périodes de cette longue évolution ; c'est ce que nous appelions le manichéisme de Fichte ; rien ne se pose que par une lutte et une victoire sur son opposé ; l'immédiat ne peut être que vide et néant.

IV. – Les romantiques

Les relations personnelles entre les romantiques et les philosophes Schelling et Hegel ont joué un rôle dans le développement de la métaphysique allemande ; Hölderlin a été, à Tübingen, l'ami de jeunesse des deux philosophes, et il fut l'admirateur de Fichte ; le cercle romantique d'Iéna, au début du siècle, comptait Schelling à côté de Novalis, de Frédéric Schlegel et de Tieck. Les échanges de pensée ont été continuels entre littérateurs et philosophes.

« L'essence propre du romantisme, écrit Novalis (éd. Minor, III, 343), c'est de rendre absolu, d'universaliser et de classer le moment individuel ou la situation individuelle. » C'est pourquoi le roman, le conte, le poème, prend chez eux une valeur philosophique.

Entre la poésie et la philosophie, Hölderlin (1770-1843) voit un lien intime ; elle est le commencement et la fin de la philosophie : « À la fin, ce qui est, philosophiquement parlant, incompatible, se réunit dans la source mystérieuse de la poésie. [...] La philosophie ne vient pas du pur entendement, car elle est plus que la connaissance limitée du donné ; elle ne vient pas de la simple raison, car elle est plus que l'exigence

d'un progrès sans fin dans l'union et la distinction [cela vise évidemment Fichte] ; mais éclairez le mot divin εν διάφερον ἑαυτῷ, alors elle n'exige pas aveuglément, elle sait ce qu'elle exige et pourquoi » (*Ausgewählte Werke*, éd. Schwab, p. 234-35). Ainsi, la philosophie est pour Hölderlin, comme la poésie, la connaissance héraclitéenne de l'unité des contradictoires : l'organe de cette connaissance est l'Esprit, qui justifie tout : « Ô ami, dit Hypérion, finalement l'esprit nous réconcilie avec tout » ; c'est encore la nature, « la rude nature, qui se rit de la raison, et qui est liée à l'enthousiasme » (p. 415) ; c'est plutôt une espèce d'harmonie des esprits qui réunit à nouveau ce que la nature avait joint et ce que l'entendement avait séparé : état d'innocence et d'amour où tout est uni spontanément, état de dispersion où tout se sépare, état final de retour à l'union primitive, tel est le terme de Hölderlin, si profondément lié d'une part à la mystique allemande, d'autre part à la triade hégélienne. Le second moment ne fait que préparer le troisième : « Nous nous séparons seulement pour être plus unis, pour être dans une paix plus divine avec toutes choses et avec nous-mêmes. » Cette paix, chez Hölderlin, semble signifier le sentiment pur et abstrait de la vie et de l'être : « Être, vivre, c'est assez ; c'est là l'honneur des dieux ; tout ce qui vit seulement, est égal à soi-même dans le monde divin, et il n'y a là ni maître ni esclave ; les natures vivent les unes pour les autres, comme des amants ; elles ont tout en commun, esprit, joie et jeunesse éternelle » (*ibid.*, p. 284). Le romantisme d'Hölderlin est comme le souhait d'une vie harmonieuse et complète contre la dispersion, ce défaut dominant de l'Allemagne, où « on voit des gens de métier, mais non des hommes, des penseurs, mais non des hommes ; [...] il faut être déjà intelligent, avant d'avoir mûri sa sensibilité [...], habile homme avant d'être enfant ».

Novalis (1772-1801) donne, du criticisme kantien, une interprétation romantique. « Il y a, dit-il (éd. Minor, III, 306), des jugements unilatéraux et antinomiques, ce sont ceux dont le réalisme conçoit une espèce, et l'idéalisme l'espèce opposée ; il y a des jugements synthétiques qui sont les jugements du génie, et ce sont eux que conçoit le criticisme. Il y a aussi un criticisme commun qui tombe dans l'académisme ou l'éclectisme, et un criticisme supérieur qui s'élève au syncrétisme. » Le criticisme supérieur, c'est celui qui fait communi-

quer toute réalité ; pour lui, « le Non-Moi est le symbole du Moi et ne sert qu'à l'intellection du Moi pour lui-même ; mais inversement le Non-Moi est représenté par le Moi, et le Moi en est le symbole. [...] Le monde est un trope universel, une image symbolique de l'esprit »[2]. Fichte a découvert la magie inconsciente, par le sortilège de laquelle le monde extérieur apparaît comme une réalité indépendante à l'esprit qui l'a produit ; cette magie doit devenir consciente et volontaire.

Ce romantisme, en particulier chez Novalis, est inséparable du réveil religieux et de cette réaction contre l'esprit encyclopédique qui se manifeste en France et en Allemagne dans le mouvement illuministe ; il suffit de lire la prédication inspirée de Novalis, *Christenheit und Europa*, pour y trouver le même esprit qui a produit le *Génie du Christianisme* et les *Soirées de Saint-Pétersbourg* : « Ne va-t-il pas bientôt y avoir en Europe une foule d'âmes vraiment saintes ? Tous les hommes vraiment religieux ne vont-ils pas être pleins du désir de voir le ciel sur la terre ? Et ne vont-ils pas se réunir et entonner les chœurs sacrés ? [...]. Du sein d'un concile européen va renaître le christianisme. »

La carrière de Frédéric Schlegel (1772-1829) est tout à fait caractéristique ; elle va d'un idéal de liberté sans frein, qui tient le génie pour affranchi de toute règle parce que la divinité parle en lui, à une conversion au catholicisme (à partir de 1804). L'attitude géniale par excellence est l'ironie, la disposition d'esprit « qui dépasse tout, qui s'élève au-dessus de tout conditionné » ; il devait en arriver dans ses leçons sur la *Philosophie de l'histoire* (1829) à soutenir une philosophie de la révélation qui saisit le Dieu vivant dans l'Église, dans l'État et dans l'art. Ainsi, dans l'irrationalisme romantique, l'extrême licence s'allie à l'extrême discipline.

V. – Les systèmes apparentés à Schelling

Tout autour de Schelling s'agitent des philosophes de la nature chez qui l'illuminisme et l'occultisme se mêlent en proportion diverse avec l'esprit scientifique. L. Oken (1779-

2. Cité par Cl. Estève, « La poésie magique dans Novalis », *Revue philos.*, nov. 1929, 10-411.

1851) qui, dès 1805 *(Die Zeugung)*, pressent la structure cellulaire de l'organisme, est très hostile à la théosophie de Schelling, mais expose dans *Lehrbuch der Naturphilosophie* (3 vol. 1810-1811) un panthéisme voisin de celui du *Bruno* : tout est pensée de Dieu, et la philosophie sent, à travers la nature et l'homme, les transformations de cette pensée ; un monde éternel, dont le développement est la conscience que Dieu prend de soi, l'assimilation des grandes forces naturelles aux moments de cette conscience (l'éther est la position de Dieu, et la lumière l'acte de conscience), l'homme considéré comme l'animal parfait, siège de l'entendement divin, dont toutes les espèces animales sont comme les parties dissociées, ce sont là des fantaisies bien connues ; ajoutons qu'elles se terminent en considérant le héros guerrier comme l'homme supérieur et divin ; comme chez Carlyle et chez Nietzsche, le romantisme aboutit au surhomme.

G.-H. Schubert (1780-1860) est au contraire porté vers le côté théosophique et mystique du système (*Ansichten von der Nachtzeite der Naturwissenschaft*, 1808 ; *Die Geschichte der Seele*, 1803) ; le médecin J. Kerner (1786-1862) voit dans l'état d'hypnose un phénomène de possession ou d'inspiration. K. G. Carus (1789-1869) cherche dans la région inconsciente de l'âme l'origine des phénomènes conscients (*Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, 1846) ; il essaye de saisir le moment où le conscient émerge de l'inconscient ; la conscience de soi est précédée du sentiment de soi qui, à son degré inférieur, se distingue à peine de son objet ; cette conscience non séparée est conscience du monde *(Weltbewusstsein)* ; la condition de son développement est la concentration des impressions par le système nerveux, l'afflux de nouvelles impressions venues du monde extérieur, et leur consolidation par la mémoire.

D'autres comme H. Steffens (1773-1845), qui a donné une description si vivante du milieu intellectuel d'alors dans *Was ich erlebte* (10 vol., 1840-1845), s'efforcent de décrire l'évolution entière du système solaire jusqu'à l'apparition de l'homme, comme le fit Schelling dans les *Weltalter* ; minéralogiste et géologue, Steffens (comme plus tard Spencer) montre l'évolution tendant vers l'individualité qui se réalise pleinement dans l'homme ; à cause de la violence des désirs de

l'homme se produit dans la nature un conflit qui n'est apaisé que par la grâce.

Lorsque, en 1806, Franz Baader (1765-1841) connut Schelling, il trouvait en lui trop de Fichte et de Spinoza, comme Schelling lui reprochait d'être trop près de Jacob Bœhme et de Saint-Martin. Baader considérait pourtant l'*Âme du monde* comme « ayant réveillé la physique du sommeil de mort de l'atomistique » ; Schelling a corrigé sa philosophie de la nature dans le sens qu'indiquait Baader, lorsqu'il a admis, dans la nature, outre les deux forces, positive et négative, en conflit, la nécessité d'une troisième force pour les maintenir ensemble. Au reste, la description de l'évolution divine que donne Baader est très proche de celle de Jacob Bœhme.

K.-F. Solger (1780-1819) a fort bien mis en lumière, dans sa théorie de l'ironie tragique (*Erwin*, 1815 ; *Philosophische Gespräche*, 1817) un aspect essentiel de la philosophie de son temps ; le monde entier est la révélation de Dieu sur la terre ; la religion est donc la négation de l'individu comme tel ; le beau est l'expression la plus parfaite de Dieu dans les phénomènes. Mais une union complète de l'idée et de l'élément terrestre est impossible ; donc art, religion et moralité, en même temps qu'ils révèlent Dieu, le nient, et c'est en cela que consiste l'ironie essentielle des choses.

BIBLIOGRAPHIE

F. SCHELLING, *Schellings Werke*, 12 vol., 1958-1960 ; *Essais*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1946 ; *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1946 ; *Les Âges du monde*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1949 ; *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1950.

Ed. von HARTMANN, *Schellings philosophischer System*, Leipzig, 1897.

É. BRÉHIER, *Schelling*, 1912.

K. JASPERS, *Schelling*, Munich, s. d.

I. – R. KORBER, *Die Grundprinzipien der schellingschen Naturphilosophie*, Berlin, 1881.

II. – W. METZGER, *Die Epochen der schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, Heidelberg, 1911.

E. de FERRI, *La filosofia dell'identità di Schelling*, Turin, 1925.

III. – V. JANKÉLÉVITCH, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1932.

J. Ph. GEIGER, *Schellings Gottes auffassung von 1795-1809,* Frankfurt a. M., 1938.
J. E. SCHLANGER, *Schelling et la réalité finie,* 1966.

IV. – R. HAYM, *Die romantische Schule,* Berlin, 1870.
M. HEIDEGGER, *Approche de Hölderlin,* trad. H. CORBIN, 1962.
J. WAHL, *La Pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin,* 1953.
Novalis Gesammelte Werke, von C. SEELIG, 5 vol. Zurich, s. d.
NOVALIS, *Maximes et pensées,* trad. P. GARNIER, 1964.
NOVALIS, *L'Encyclopédie,* trad. M. de GANDILLAC, 1966.
P. GARNIER, *Novalis,* 1962.
Kritische F. Schlegel Ausgabe, von E. BEHLER, 22 vol., Munich-Paderborn.

Chapitre IX
Hegel

G.-W.-G. Hegel (1770-1831), camarade de Schelling à l'Université de Tübingen, vécut à Berne de 1774 à 1797 et à Francfort jusqu'en 1800 ; il devint privat-dozent à Iéna en 1801, qu'il quitta en 1807 ; de 1818 à 1831, il est professeur à l'Université de Berlin, et c'est de là que date sa gloire. Les premiers écrits de Hegel (*Leben Jesu, Erstes System,* écrits en 1795 et en 1800) n'ont été publiés que récemment. Il ne se fit connaître qu'en 1801 par une dissertation *De orbitis planetarum* et par la *Differenz der fichteschen und schellingschen Philosophie* ; mais son premier grand ouvrage, *Phänomenologie des Geistes,* ne parut qu'en 1807 ; puis c'est, de 1812 à 1816, les trois volumes de la *Wissenschaft des Logik,* et en 1817, l'exposé général de l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (2e éd. 1827). De son vivant ne parut plus guère que la *Rechtsphilosophie* (1821), et c'est après sa mort que furent publiés ses cours sur l'Esthétique, la Philosophie de l'histoire et la Philosophie de la Religion.

I. – Les divisions de la philosophie

Ce qui frappe lorsque l'on aborde Hegel après Fichte et Schelling, c'est l'extrême densité et épaisseur d'une pensée qui ne se satisfait que lorsqu'elle a atteint le concret de la nature et de l'histoire. Hegel, qui était l'aîné de Schelling et qui pourtant n'a commencé à publier que beaucoup d'années après lui, s'est donné le temps d'acquérir cette culture que

Fichte déclarait complètement inutile au théoricien de la science ; excellent helléniste et latiniste, initié aux mathématiques et aux sciences de la nature, ayant l'habitude, jusqu'à un âge avancé, de noter les faits de tout genre qu'il apprenait par ses lectures, Hegel donne pour base à sa philosophie un savoir encyclopédique, comme d'ailleurs ont fait ou voulu faire plusieurs philosophes d'une époque qui vise surtout à ne laisser échapper aucun élément positif de la culture humaine ; on définit l'esprit moins par l'analyse abstraite des conditions de la connaissance que par la synthèse de ses productions affectives.

Un encyclopédiste, mais en même temps un systématique ; l'encyclopédiste ne veut laisser se perdre aucune réalité positive ; le systématique ne veut retenir que le produit d'une spéculation rationnelle ; l'ambition de Hegel a été, dès le début, d'unir si intimement encyclopédie et système que la réalité positive fût retenue tout entière par le système : non pas cependant comme si cette réalité était d'abord donnée comme une masse extérieure à la pensée que celle-ci absorberait peu à peu, la philosophie n'ayant alors qu'une fonction formelle d'organisation ; il faut que la réalité soit posée dans et par le système : le philosophe veut concevoir l'être ; encore faut-il justifier le passage du concept à l'être, et de l'être au concept ; et il n'y a aucun espoir de rapprocher les deux termes une fois qu'on les a posés comme extérieurs l'un à l'autre ; la science empirique ne fait alors qu'ajouter le fini au fini ; la pensée est vide et sans objet.

Le problème philosophique, la détermination rationnelle de tout être et de toute réalité est donc insoluble, s'il n'est pas, en un sens, résolu dès le début, si, au départ, nous ne sommes pas en possession de cette pensée identique à l'être, que Hegel appelait d'abord intuition transcendantale ou intellectuelle, puis concept *(Begriff)*. C'est bien une intuition de ce genre que Fichte, puis Schelling avaient opposée au formalisme de Kant ; et la pensée de Hegel, dans ses premières œuvres parues, s'exprime par des critiques sur l'insuffisance de leurs solutions. Le système de Fichte admet bien l'identité du sujet et de l'objet, mais à titre de postulat, et il la recule à l'infini comme idéal d'action ; Fichte s'en tient à la réflexion qui oppose le Moi absolu au Moi de la conscience empirique et au Non-Moi, mais il l'isole ainsi dans le vide de l'abstrait.

Hegel est encore plus défavorable à Jacobi qui a retiré en principe à la raison tout droit d'atteindre les existences et les réalités et qui a confié à une croyance tout à fait hétérogène à la raison la mission de nous guider dans le monde de la réalité. Au contraire, Schelling (le Schelling de 1800) a d'abord toutes les faveurs de Hegel pour avoir affirmé l'identité du sujet et de l'objet qu'il ne sépare jamais après les avoir unis par l'intuition ; la Nature ne s'oppose pas au Moi chez lui comme l'objet au sujet ; la Nature est un sujet-objet, et le Moi est lui aussi ; chacun des deux termes contient le principe de l'autre ; chacun des deux est un absolu dont toutes les déterminations sont immanentes.

Hegel reste quelque temps fidèle à Schelling et sa thèse d'habilitation à l'Université d'Iéna est un *De orbitibus planetarum* (1801), dans laquelle il critique les newtoniens, qui emploient l'hypothèse mathématique des forces centrales (qui sont de simples noms) pour reconstruire pièce à pièce le système solaire, tandis qu'il en déduit les lois de « l'identité de la raison et de la nature ». Mais Hegel abandonne à son tour Schelling. La préface de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) marque la rupture définitive. L'Absolu de Schelling reste formel, uniforme, stérile ; « ce n'est pas encore la science, pas plus qu'un gland n'est un chêne ; ce sera la science lorsque ce concept se sera résolu à son tour en ses moments » ; le système de l'identité donne l'illusion de déduire de l'Absolu la Nature et l'Esprit, grâce à un excès d'objectivité ou de subjectivité dans le sujet-objet ; au fond, « il ne fait que répéter une seule et même chose en l'appliquant de l'extérieur à la diversité. [...] Opposer cet unique savoir, que tout est égal dans l'Absolu à la connaissance qui est distincte, qui est remplie, ou qui cherche et exige un contenu, donner son Absolu pour la nuit, où, comme on dit, toutes les vaches sont noires, c'est la naïveté du vide dans la connaissance ». À partir de ce moment, Hegel oppose le concept à l'intuition *(Anschauung)*, et il assimile celle-ci au sentiment *(Gefühl)* « qui brouille les idées et tend plus à l'édification qu'à la spéculation » ; ce genre de philosophie aime à recevoir plus qu'à donner, à sentir plus qu'à exprimer, à rêver plus qu'à penser. C'est un formalisme qui excite l'admiration en réunissant les termes en apparence éloignés, en enseignant « que l'entendement est l'électricité ou que l'animal est l'azote. [...] Mais la finas-

serie d'un tel procédé est bientôt découverte ; c'est comme un tableau qui ne serait fait qu'avec deux couleurs [...] et cela finit par un tableau unique, puisque les deux termes du schéma sont à leur tour confondus dans la pure identité ».

Qu'oppose Hegel à cet Absolu stérile ? Pour apprécier l'exactitude et la portée de sa critique, rappelons-nous l'image foncière que nous avons découverte à la base de la pensée de Fichte et de Schelling : l'être ne se détermine que dans l'opposition et la lutte contre son opposé, lutte qui finit par la victoire et l'assujettissement ; Schelling n'a reproché à Fichte que d'avoir renvoyé cette victoire à l'infini ; lui-même, il a essayé de faire saisir les divers aspects de son Absolu comme des victoires alternées du sujet de l'objet ; Schelling et Fichte ont donc bien introduit en philosophie ce que Hegel appellera le « négatif », l'obstacle contre lequel le courant infini, venant buter, produira la diversité des tourbillons. Le reproche de Hegel (et l'on a vu à quel point Schelling en tiendra compte à partir de 1811), c'est de « ne pas l'avoir pris assez au sérieux ». À l'estime de Hegel, « l'idée de Dieu chez eux tourne à la fadeur, puisqu'il y manque le sérieux, la douleur, la patience et le *travail du négatif* » ; la vie de Dieu est une unité sans trouble, qui ne prend pas au sérieux l'être-autre, l'extériorité à soi-même *(Entfremdung)* et la victoire sur cette extériorité. Mais il n'y a là entre les trois philosophes que des nuances que leur continuelle polémique tendait à accentuer ; chacun accuse son adversaire d'aboutir à l'immobilisme des Éléates (Schelling prononce contre Hegel la même critique que Hegel contre lui) ; mais chacun aussi puise dans le même fond d'images pour introduire dans l'Absolu la vie et la mobilité ; ce sont les images théogoniques qui avaient afflué à nouveau pendant la crise d'illuminisme du XVIIIᵉ siècle : un Dieu qui naît et se réalise en luttant et en souffrant ; une période militante qui précède le triomphe. C'est avec cette image et d'autres du même genre que l'on saisira une des notions centrales du système de Hegel, celle de *concept (Begriff)* : comment puis-je arriver à me concevoir moi-même tel que je suis ? c'est lorsque mon être et mon caractère se sont développés dans les mille circonstances de ma vie ; la vie est le miroir qui « réfléchit » ce que je suis en moi-même ; et l'offre à ma pensée comme un objet ou un être ; il faut saisir son être dans le reflet de la nature, pour le posséder véritablement ; le *concept*

est cette connaissance médiate, ce retour à soi par le détour d'une sortie de soi et d'une extériorisation de soi.

De là les grandes divisions de la philosophie de Hegel : Phénoménologie de l'Esprit, dans laquelle Hegel montre la conscience s'élevant peu à peu des formes élémentaires de la sensation jusqu'à la science ; Logique, où le concept se définit en soi ; Philosophie de la Nature, qui marque le moment où l'esprit devient étranger à lui-même, Philosophie de l'Esprit, qui montre le retour de l'esprit à lui-même dans le droit, la morale, la religion, et la philosophie. Le système est donc une vaste épopée de l'esprit, « une expérience », comme dit Hegel lui-même[1] ; dans son effort pour se connaître, l'esprit produit successivement toutes les formes du réel, d'abord les cadres de sa pensée, puis la nature, puis l'histoire ; il est impossible de saisir aucune de ces formes isolément, mais seulement dans l'évolution ou le développement qui les produit.

II. – La *Phénoménologie de l'Esprit*

Comment la pensée philosophique naît chez l'homme et comment elle est la consommation de la connaissance, voilà ce que Hegel nous apprend dans cette *Phénoménologie de l'Esprit,* que Royce a appelée l'autobiographie de l'Esprit du monde *(Weltgeist)* et qu'il a comparée avec raison aux romans du type des *Années d'apprentissage de W. Meister,* de Gœthe.

La *Phénoménologie* décrit un double mouvement balancé : celui par lequel le sujet, cherchant la certitude dans un objet extérieur, la trouve finalement en lui-même, et celui par lequel le sujet, pour s'affirmer, s'opposant d'abord aux autres sujets qu'il détruit ou assujettit, se réconcilie avec eux dans l'Esprit ; au total, l'histoire des errements de l'Esprit hors de lui-même avant de se reconnaître tel qu'il est.

Il s'agit de savoir ce que l'esprit doit « prendre sur soi » (selon l'expression énergique de Hegel) dans la certitude qu'il a des objets de la connaissance. Rien, paraît-il d'abord, si nous partons de la certitude sensible ; tout, sera-t-il montré finalement. L'esprit part de la certitude sensible « dont le

1. Cf. Nic. HARTMANN, « Hegel et la dialectique du réel », *Revue de métaphysique,* 1931, p. 295.

contenu concret la fait apparaître comme la plus riche des connaissances, comme une connaissance d'une richesse infinie » ; elle est effectivement la plus pauvre, puisqu'elle se borne à un *ici* et à un *maintenant*; l'*ici* et le *maintenant* ne sont même pas dans l'objet, qui change, mais dans le moi permanent qui énonce chaque *ici* et chaque *maintenant*. Mais le savoir que le moi a du *maintenant* est toujours médiat, puisqu'il repose sur la négation du maintenant précédent ; ce savoir qui contient de la négation, c'est la perception *(Wahrnehmung)*.

La perception appréhende une chose une, douée de qualités diverses ; l'égalité de l'objet avec lui-même (ou son unité) persiste, qu'il y ait ou non appréhension : la certitude de la perception est donc toute du côté de l'objet. Cependant les qualités simultanées et exclusives l'une de l'autre contredisent l'unité de l'objet ; pour sauvegarder cette unité, le moi percevant « prend sur soi » ses qualités ; l'objet, un en soi, n'est rouge que pour l'œil, doux que pour la langue. Mais il reste alors au compte de l'objet la simple unité ou rapport à soi ; or cette égalité avec soi ne peut être connue que dans la mesure où il se compare aux autres, dans la mesure donc où il a une qualité distincte. Dès le moment où, dans l'objet, l'unité se distingue de la multiplicité, où se séparent des points de vue qui en même temps s'appellent l'un l'autre, l'objet n'est plus perçu, mais pensé : nous sommes dans l'entendement.

Mais l'objet, pensé au lieu d'être perçu, reste un objet ; le rapport de l'unité à la diversité, tel qu'il est connu par la pensée, est le rapport de la force constitutive à ses manifestations.. D'une part la force ne peut exister sans se manifester ; et comme elle ne peut se manifester sans être sollicitée, il suit que c'est elle qui fait qu'elle est sollicitée ; mais d'autre part, la sollicitation vient toujours d'une seconde force étrangère à la première, et elle paraît donc être accidentelle. Pareille contradiction ne peut se lever que si les deux forces (par exemple l'électricité positive et négative) n'en expriment à vrai dire qu'une seule ; la différence manifestée est alors posée comme inséparable de l'en-soi ; un être qui s'expose dans des différences où il reconnaît son identité avec soi est un concept *(Begriff)* ; l'objet qui, dans la sensation, dans la perception et dans l'entendement, restait opposé à la conscience, n'est plus

rien de différent de la conscience, dès lors qu'il est un concept ; le mouvement alternant de l'identité à la différence et de la différence à l'identité, c'est le concept où se retrouve la conscience.

La conscience, victorieuse de la réalité objective où elle s'est retrouvée, s'éparpille en consciences distinctes ; ce choc des consciences individuelles donne naissance au second mouvement. Ce monde, mystérieux, hostile, impénétrable, des consciences étrangères à la mienne doit disparaître. Il ne faut pas qu'il nous échappe que la position même du problème suppose que Hegel en a déjà la solution, et même que cette position ne peut devenir claire que par l'idée anticipée qu'il en a : l'union des consciences à l'esprit universel dans la religion, au moyen de l'Église, telle est la solution qu'il propose alors. Il s'agit pour lui de montrer la nécessité dialectique des étapes qui mènent jusque-là.

La rage destructrice du guerrier est la première d'entre elles ; le guerrier détruit le monde hostile. Mais cette destruction se contredit, puisqu'elle supprime les autres consciences dont le contraste avec la sienne est la condition de sa propre individualité. À la destruction se substitue l'assujettissement ; le vaincu devient esclave ; le rapport de maître à esclave est celui où le vaincu sert d'instrument à la volonté du vainqueur et lui donne ainsi le sentiment vif de son moi. Cette dépendance mutuelle de l'esclave et du maître doit être à son tour détruite, et elle l'est par le stoïcisme ; le stoïcien, appuyé sur son rapport à la raison universelle, peut déclarer indifférente toute situation dans laquelle il se trouve, celle d'empereur comme celle d'esclave, et il se libère ainsi intérieurement. Mais il en arrive au scepticisme du cynique, à cette liberté purement formelle qui, luttant contre toutes les formes sociales conventionnelles, se termine en une vie pauvre et vide.

Le sentiment sceptique du peu de valeur de la vie amène au désespoir de trouver quelque valeur à la vie présente ; d'où la « conscience malheureuse », la conscience que notre existence est séparée radicalement de la vie universelle et parfaite ; c'est là la première forme (non pas supérieure et définitive) de la conscience chrétienne sans cesse nourrie de l'espoir d'un salut qui, sans cesse aussi, lui échappe ; le prophète juif se lamente dès le moment où il reconnaît son Dieu ; il s'humilie en l'exaltant ; mais il s'exalte aussi en s'humiliant,

puisque ce Dieu, c'est sa propre essence, qui lui est cachée comme telle. Le thème chrétien est du même genre ; c'est la méditation sur le Dieu mort, dont on trouve le tombeau vide ; l'âme croit s'être assuré la fusion de l'universel avec le particulier dans le Christ qu'elle adore ; mais la passion, la mort et la résurrection lui montrent l'individualité disparaissant à nouveau ; à quoi correspond cette alternance d'union à Dieu et de sécheresse qui marque la vie du mystique[2].

Nulle solution, si l'individu ne se retourne vers le monde, la société civilisée que le cynique et le moine avaient abandonnée. Il y cherche d'abord comme Faust (le premier Faust de Gœthe, seul alors connu), le plaisir de chaque moment, qui, à chaque instant, se montre détruit par une aveugle nécessité, étrangère aux désirs de l'homme : c'est la désillusion du romantique, le goût amer laissé par la passion. Il est vaincu par cet enthousiasme pour l'idéal, que Hegel appelle la « loi du cœur », celui des réformateurs ; sorte d'état psychologiquement contradictoire, où l'humanitaire se fait brigand, comme dans les *Brigands* de Schiller, où sa volonté de réforme n'est pas sincère, puisqu'il se plaît surtout dans sa colère contre la bassesse du monde, qu'il prétend vouloir détruire. À cet anarchisme humanitaire s'oppose le type du chevalier errant qui, par sa propre loyauté et le sacrifice de soi-même, pense surmonter la perversité de l'égoïsme ; profonde illusion d'ailleurs, puisque c'est ce monde égoïste qui accomplit toutes les tâches importantes de l'humanité.

À ces impuissants héros du romantisme, Faust, Charles de Moor, Don Quichotte, s'opposent ceux qui rétrécissent leur idéal à une cause qu'ils peuvent effectivement servir, un but limité qu'ils peuvent atteindre, ceux que Hegel appelle si drôlement les « animaux intellectuels », pour qui leur cause est comme l'atmosphère sans laquelle ils ne peuvent vivre ; ce sont tous les professeurs ou artistes, qui donnent arbitrairement à leur tâche une valeur absolue, sans s'apercevoir qu'elle est, pour les autres individus, une réalité étrangère à laquelle ils cherchent à substituer leur propre cause. On reconnaît là l'horreur de l'époque pour les spécialistes, horreur si marquée encore dans Schopenhauer et dans Nietzsche.

2. J. WAHL, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929, surtout p. 158-193.

Élargir la cause aux proportions du peuple et de l'ordre social dont on fait partie, c'est revenir de l'universel illusoire à l'universel véritable ; le citoyen est le nouvel avatar de l'Esprit. Mais la Cité n'est pas encore l'universel à qui le moi fini peut s'identifier ; il subsiste des conflits entre l'individu et la Cité : le conflit tragique d'Antigone et de Créon sur le cadavre d'Œdipe en est le type ; ils seront sans doute évités par l'impérialisme où un système de lois convenable réglera l'antithèse entre la société et l'individu. Mais l'impérialisme sombre à son tour dans l'individualisme ; on découvre en effet que l'État ne fait qu'incorporer les volontés particulières des sujets ; l'Esprit, au lieu d'être un Absolu, n'est plus qu'une multitude d'individus égaux. L'issue du conflit, dont la Révolution française est l'expression, se fait en faveur de l'anarchie individualiste, l'anarchie primitive qui ramène la conscience au stade d'où elle était partie.

Cette faillite de la cité humaine est compensée par la croyance à la cité de Dieu, région où doit triompher sans restriction le droit absolu et universel ; mais, à ce stage, renaît la « conscience malheureuse », avec le sentiment de l'impossibilité d'incorporer dans la cité humaine et individuelle cette cité universelle ; toute détermination de la volonté individuelle restera nécessairement inadéquate à l'universalité de la loi morale. « Aime ton prochain comme toi-même », dit la loi ; mais il ne faut pas l'aimer d'un amour déraisonnable, qui peut être nuisible ; il faut donc savoir ce qui est bon ou mauvais en chaque cas particulier et cela dépend de circonstances à l'infini.

Après tant d'espoirs suivis de tant de chutes, l'Esprit se découvre enfin dans la religion. Qu'est-ce que la religion pour Hegel ? C'est, essentiellement, le christianisme, dont les dogmes sont le Verbe incarné et la rémission des péchés : le Verbe s'incarne, c'est-à-dire : la séparation entre la conscience humaine et l'universel cesse dans l'Homme-Dieu ; les péchés sont remis, c'est-à-dire que les chutes et les imperfections sont considérées comme des conditions de l'avènement de l'Esprit. La révélation chrétienne entre donc dans la substance de la philosophie hégélienne ; elle y était dès le début ; l'image qui flotte à travers tout le système, c'est la passion d'un Dieu, condition du triomphe qui suit. Mais, par un système de correspondance allégorique, le dogme devient vérité philoso-

phique. Lorsque Hegel nous dit : « La religion, c'est l'Esprit qui se sait lui-même », ou bien encore « La nature et l'histoire sont la révélation progressive de l'Esprit », dans ces formules (dont l'une revient à la Pensée qui se pense d'Aristote, et l'autre est une forme, nuancée de religion, de la théorie du progrès indéfini de l'époque des lumières), il prétend ne pas trouver autre chose que l'incarnation du Verbe et la rémission des péchés ; pensée de soi-même et progrès ont pour condition la « négativité » ; car on ne se sait soi-même que par un retour sur soi, après s'être réalisé dans toutes les manifestations possibles ; l'histoire de l'humanité est donc la réalité dont l'incarnation du Christ est le symbole ; c'est Dieu se connaissant lui-même ; le monde est la révélation de l'Esprit à soi-même, et c'est ainsi que le monde se justifie.

III. – La triade hégélienne

La pensée hégélienne vit familièrement dans cette atmosphère nébuleuse, si fréquente à cette époque, où religion et savoir véritable s'identifient ; la religion n'est plus une foi absolue, extérieure à un savoir humain, progressif et relatif ; religion et savoir échangent leurs caractères ; la religion donne au savoir son absolu ; le savoir prête à la religion sa rationalité. Cette philosophie reproduit, à seize siècles de distance, ces révélations gnostiques où l'élu se vantait de saisir, dans leur enchaînement rationnel et nécessaire, toute la suite de la vie divine, dont la nature et la vie humaine ne sont qu'un aspect. « L'être fermé de l'univers n'a en lui nulle force, qui pourrait offrir de la résistance à l'ardeur de la connaissance ; il doit s'ouvrir devant elle et offrir à ses regards sa richesse et sa profondeur » (*Encyclopädie*, éd. Lasson, p. LXXVI) ; la philosophie est la conscience de sa propre essence, « lumière sacrée » dont les autres nations ont perdu le souvenir et le sentiment, et que c'est la mission de l'Allemagne de sauvegarder. Hegel oppose cette philosophie qui cherche le vrai à la platitude de l'*Aufklärung* et aux renoncements de la Critique.

La philosophie saisit les choses, la nature et l'histoire, dans leur « vérité », c'est-à-dire comme moyens de réalisation d'un esprit qui, par elles et en elles, prend conscience de soi. L'annonce de l'avènement de l'Esprit, la conviction que cet

avènement donne une explication exhaustive de tout le réel, voilà qui place décidément Hegel parmi ces annonciateurs de l'Esprit qui transforment les dogmes obscurs du christianisme en une pensée translucide : « Ce qui auparavant avait été révélé comme mystère, et qui reste un mystère pour la pensée formelle dans les formes les plus pures et encore plus dans les formes obscures de la révélation, est révélé pour la pensée même qui, dans le droit absolu de sa liberté, affirme sa volonté obstinée de ne se réconcilier avec le contenu du réel que s'il sait se donner la forme la plus digne d'elle, celle du concept de la nécessité qui lie toutes choses et qui ainsi les libère » (*Encyclopädie*, p. 21). La « traduction du réel dans la forme de la pensée » (*ibid.*, p. 35), tel est son but qui rappelle l'invention des langages mystiques, que l'époque remettait à la mode. Parallèlement à la « traduction » hégélienne, on voyait naître des tentatives comme celle de J.-A. Kannes, qui, en 1818, d'ailleurs après Saint-Martin, voyait dans la langue hébraïque (comme autrefois Plotin dans les hiéroglyphes) « la langue de l'esprit, parce que un seul mot exprime plusieurs choses qui, de l'extérieur, paraissent séparées, mais qui sont liées ensemble d'une parenté intime »[3].

La philosophie de Hegel est une vaste alchimie : il s'agit de transmuer en pensées les données des sens et les représentations, d'introduire universalité et nécessité là où nous sont données individualité et juxtaposition. Pour bien saisir le système, il faut s'habituer à l'idée qu'une même réalité peut être située à divers niveaux, comme dans le platonisme le monde sensible est l'image du monde intelligible ou, comme chez Leibniz, l'aspect du monde change selon le point de vue des monades. « Par la réflexion *(Nachdenken)*, il s'opère un changement dans la manière dont le contenu était d'abord dans la sensation, l'intuition, la représentation ; ce n'est qu'au moyen de ce changement que la vraie nature de l'objet arrive à la conscience... La grande erreur est de vouloir connaître la nature de la pensée sous la forme qu'elle prend dans l'entendement. Penser le monde empirique, c'est plutôt essentiellement transmuer *(unämdern)* sa forme empirique et la changer en un universel » (p. 56 et 76).

La triade hégélienne est le mouvement d'une réalité qui, d'abord posée en soi *(an sich)* (thèse), se développe ensuite

3. Cité par Erich NEUMANN, *Johann Arnold Kannes*, Berlin, s. d., p. 98.

hors de soi et pour soi dans sa manifestation ou son Verbe (antithèse), pour retourner ensuite en soi *(in sich)* et être près de soi *(bei sich)* comme être développé et manifesté. L'ensemble de la philosophie est l'exposition d'une vaste triade, Être, Nature, Esprit ; l'Être désigne l'ensemble des caractères logiques et pensables qu'a en soi toute réalité ; la Nature est la manifestation du réel dans les êtres physiques et organiques ; l'Esprit est l'intériorisation de cette réalité. Mais en chacun des termes de cette vaste triade se reproduit le rythme triadique ; à l'intérieur du domaine de l'Être, il y a un être en soi, un être pour soi ou manifestation de l'être, qui est l'Essence *(Wesen)*, un être revenu à soi, qui est le concept *(Begriff)*. Dans la nature, il y a une Nature en soi qui est l'ensemble des lois mécaniques, une Nature pour soi ou manifestée qui est l'ensemble des forces physicochimiques, enfin une Nature en et pour soi, qui est l'organisme vivant.

Dans l'Esprit, il y a un Esprit en soi ou esprit subjectif, siège des phénomènes psychologiques élémentaires, un Esprit pour soi ou Esprit objectif se manifestant dans le droit, les mœurs et la moralité, un Esprit en et pour soi ou Esprit absolu siège de l'Art, de la Religion et de la Philosophie. À son tour, chaque terme des triades subordonnées se développe en un rythme triadique : l'être en soi est en soi qualité, pour soi quantité, en et pour soi mesure ; l'être pour soi ou essence est en soi essence, pour soi phénomène, et en pour soi réalité ; l'être en et pour soi ou concept est en soi concept subjectif, pour soi objet, en et pour soi Idée. De même, la Nature en soi est, en soi, espace et temps, pour soi matière et mouvement, en et pour soi mécanisme ; la Nature pour soi ou physique, est en soi matière universelle, pour soi corps isolés, en et pour soi processus chimique ; la Nature en et pour soi ou organisme est en soi règne géologique, pour soi règne végétal, en et pour soi règne animal. L'Esprit en soi ou esprit subjectif est en soi âme, pour soi conscience, en et pour soi esprit ; l'Esprit, pour soi ou Esprit objectif est en soi Droit, pour soi mœurs, en et pour soi moralité ; enfin, l'Esprit absolu est en soi l'Art, pour soi la Religion révélée, en et pour soi la Philosophie. Il est aisé de concevoir comment chacun des vingt-sept termes des neuf triades se développe lui-même en autant de nouvelles triades, sans qu'on puisse voir très nettement la raison qui

puisse arrêter à des termes ultimes cette décomposition triadique ; prenant ces termes ultimes l'un après l'autre, nous avons depuis l'être abstrait jusqu'à la pensée philosophique une série de termes représentant toutes les formes possibles du réel, depuis les formes logiques de la pensée, jusqu'aux formes les plus hautes de la vie spirituelle, en passant par la nature inorganique et vivante : nous y reconnaissons la chaîne ou série des formes dont l'idée a, depuis Leibniz, dominé la philosophie du XVIIIe siècle.

Si ce tableau d'ensemble donne une idée assez nette de l'aspect triadique extérieur de la philosophie de Hegel, il ne répond en rien à sa manière d'exposer. Son but et sa prétention sont proprement de montrer comment la chaîne ou série est engendrée progressivement par le rythme triadique : c'est que chaque terme de la chaîne n'est pas comme un terme inerte, produit d'un classement logique ; chaque terme en soi étant une position de l'Esprit ou, comme dit Hegel, une définition de l'Absolu, a la volonté d'être près de soi *(bei sich)* et pour cela, de vaincre la négation et l'extériorité. Il y a donc, en chacun, une puissance dialectique qui l'amène à se nier lui-même en un second terme pour se retrouver en un troisième après cette négation ; ce troisième terme est le point de départ d'une seconde triade, et ainsi se poursuit le mouvement, jusqu'à la réalité qui contient en elle toutes les négations. C'est comme une suite de pulsations dont chacune est par sa forme identique à la précédente, et dont l'accumulation même engendre pourtant des réalités nouvelles.

La méthode hégélienne n'a d'ailleurs cette netteté que d'une façon tout idéale, et il est souvent impossible de retrouver clairement ce rythme triadique, surtout dans la Logique.

IV. – Logique

La Théorie de l'Être

La philosophie commence par le concept le plus pauvre et le plus abstrait qu'on puisse concevoir, l'Être, sorte d'universel prédicat que l'on peut dire de tout ; mais tout abstraire, c'est tout nier ; étant la pure abstraction, il est le pur négatif ou Non-Être. La pensée ne peut rester à cette identité des contradictoires ; d'où un nouveau concept, celui de Devenir,

passage du Non-Être à l'Être et de l'Être au Non-Être, qui lie l'Être et le Non-Être comme ses deux moments nécessaires. Telle est la première triade de Hegel ; elle suffit pour montrer comment la troisième notion n'est pas une simple composition ou somme des deux précédentes, mais bien une synthèse, une notion originale, plus riche que la première parce qu'elle contient la négation de cette première.

Au Devenir, sans cesse évanouissant, et qui se nie lui-même, s'oppose la détermination ou qualité ; la qualité est toujours relative à une autre. L'altérité qualitative a, à son tour, pour opposé, la quantité, qui consiste dans l'exclusion réciproque d'unités dont la qualité est indifférente. L'opposition entre qualité et quantité est vaincue par la Mesure, qui est le quantum qualifié ; celui-ci implique une limite qui, prise simplement comme telle (comme dans l'échelle thermométrique), constitue le degré.

Théorie de l'Essence

La manière dont Hegel rattache l'Essence à la Mesure est fort artificielle : la Mesure ou quantum qualifié a réuni les deux éléments où se dispersait l'Être, quantité et qualité. Elle rapporte donc l'Être à lui-même à travers ses négations. C'est ce rapport à soi-même, cette identité retrouvée avec soi qui constitue l'Essence ; c'est par cette réflexion, ce rapport que l'Essence se distingue de l'Être.

La théorie de l'Essence est un point central de sa philosophie : elle est aisée à comprendre dans ses lignes générales : « L'homme, écrit-il, est intérieurement comme il est extérieurement, c'est-à-dire dans ses actions ; si c'est seulement intérieurement, en intention et en sentiments, qu'il est vertueux ou moral, si l'extérieur n'y est pas identique, l'un est aussi creux et vide que l'autre » (*Encyclopädie*, p. 144). Cet exemple fait voir pourquoi Hegel a refusé d'admettre que l'essence fût pure intériorité. « L'expression du réel, dit-il encore fortement, est le réel lui-même, de sorte qu'il reste en elle autant d'essentiel et que l'essentiel n'existe qu'autant qu'il est en une existence extérieure immédiate » (p. 145). La théorie de l'Essence consiste donc à montrer comment l'Essence et sa manifestation *(Erscheinung)* s'unissent dans la Réalité *(Wirklichkeit)*. Les essences sont dépeintes par Hegel non sur le modèle

des concepts logiques d'Aristote, mais plutôt sur le modèle leibnizien des compossibles : le possible défini par le non contradictoire ou l'identique à soi-même, a, dans cette identité, le principe de sa distinction ou différence propre ; mais en même temps, cette différence est ce qui le lie aux autres possibles ou essences qui se déterminent les unes les autres ; et cette détermination concerne l'existence possible. Ces points admis, on comprend aisément comment chez Hegel la manifestation est liée à l'essence, et « comment l'extérieur a le même contenu que l'intérieur ». C'est cette identité de contenu qui fait la réalité. L'essence est par suite la substance « qui n'est que la totalité de ses propres accidents », dont le contenu n'est que la manifestation ; elle est cause parce qu'elle fait passer le possible de l'être, « parce qu'elle supprime sa simple possibilité » ; enfin elle agit en réciprocité avec les autres substances. On voit comment tous les détails de cette théorie de l'essence convergent au même but : voir affleurer dans la Logique (ainsi que Leibniz dans l'entendement divin) toute l'extériorité de l'existence.

La théorie du concept *(Begriff)* paraît au premier abord faite d'éléments disparates dont on a peine à saisir le lien : un traité de logique formelle où Hegel étudie le concept, le jugement et le raisonnement ; en second lieu, une indication des cadres conceptuels de la philosophie de la nature, qui sont le mécanisme, le chimisme et la téléologie ; enfin des spéculations métaphysiques, sur l'Idée, comprise « comme raison, comme sujet-objet, comme unité de l'idéal et du réel; du fini et de l'infini, de l'âme et du corps, comme la possibilité qui a sa réalité en elle-même, comme l'être dont la nature ne peut être conçue que comme existant ». L'union dialectique de ces trois parties entre elles et l'intégration du tout au mouvement dialectique d'ensemble ne sont pas faciles à saisir. On connaît assez, d'après ce qui précède, l'attitude mentale désignée sous le nom de *Begriff* : une sorte de libération et de victoire sur la négation, une affirmation médiatement posée par la négation d'une négation. En ce sens, toutes les formes déterminées jusqu'ici sont déjà des concepts, puisqu'ils sont le produit d'un mouvement dialectique ; mais ce sont des concepts déterminés et limités ; il s'agit maintenant du concept en général, comme liberté réelle. Le concept, en ce sens, est l'opposé

dialectique de l'essence, qui est nécessité ; il est comme une reprise d'initiative échappant à ce dehors qu'est l'essence.

Cette liberté est conçue formellement par Hegel, comme étant pour soi ce que la liberté chez Spinoza est en soi. Chez Spinoza la liberté est la conscience que prend l'individu d'être un mode découlant éternellement et nécessairement de la substance divine ; et la félicité éternelle y est liée. De même, chez Hegel, le concept est lié à la joie de voir les déterminations particulières de l'être, les différences, naissant du mouvement dialectique qui les dépose, pour arriver par son développement jusqu'à l'individu. Ainsi doit se comprendre cette formule que « le concept contient les moments de l'universalité (*Allgemeinheit*, le mouvement dialectique étant égal à lui-même dans toutes ses déterminations), de la particularité (*Besonderheit*, la détermination produite dans ce mouvement) et de l'individualité (*Einzelheit*, qui unit la détermination à l'universel) » (p. 159).

Tout ce qui est du domaine de la logique formelle naît de la distinction et de l'union de ces moments. Le jugement (dont la formule abstraite est : l'Individu est l'universel) distingue, en les rapprochant, les deux moments extrêmes du concept ; il est comme l'union de l'existence des choses avec leur nature universelle, de leur corps et de leur âme. Le raisonnement unit les deux extrêmes par un moyen ; c'est un jugement médiat ; l'individu rentre dans l'universel (conclusion) grâce à un caractère particulier (moyen), à une détermination qui l'y fait rentrer. Il y a là toute une interprétation métaphysique de la logique formelle que, malgré son intérêt, il serait trop long de suivre dans le détail.

On sait comment Leibniz, dans les monades, réalise, en une infinité d'objets indépendants, contenant chacun l'univers, la totalité absolue du concept. Cette dispersion en objets juxtaposés est une nécessité dialectique : le concept doit être posé hors de soi pour se retrouver ensuite. Cette position hors de soi est une contradiction (visible dans la monadologie où l'indépendance des monades est niée par l'harmonie préétablie). Les divers moments de l'objet développent cette contradiction : le mécanisme est, pour Hegel, le type même de la juxtaposition, de l'agrégat sans lien ; mais ce lien doit se rétablir, d'abord de l'extérieur dans la physique du choc, puis de l'intérieur dans la physique des forces centrales donnant lieu

à des touts tels que le système solaire. Dans le processus chimique, qui est neutralisation des différences ou différenciation du neutre, se montre la séparation des termes unis. Enfin, dans la finalité organique, on voit le but dominer et diriger l'activité des parties ; une pensée devient en quelque manière corporelle.

De cette dispersion, le concept revient à lui-même dans l'Idée ; le sujet et l'objet sont les deux moments qu'elle identifie : « L'Idée est essentiellement procès » ; elle n'existe que dans cette dialectique immanente qui saisit tous les modes de l'être et les ramène à sa subjectivité ; elle est donc à la fois méthode et contenu, méthode capable de se donner un contenu. Il n'y a d'autre réalité, peut-on interpréter en un langage un peu libre, que l'attitude mentale ; on expulse d'abord tout ce qui pourrait donner un contenu quelconque à l'objet ; le résultat de cette expulsion, c'est l'idée de l'Être, qui, identique au néant, est l'évanouissement de l'objet. Ainsi est isolée l'attitude spéculative pure : ne se donner l'objet que pour le faire évanouir, et s'enrichir de ces négations.

V. – La philosophie de la nature

Après avoir étudié dans la Logique, le rythme, isolons maintenant le second moment du rythme, nous aurons l'objet que se donne librement l'Idée, l'Idée sous sa forme d'altérité, en un mot la Nature. La Nature est un moment de la vie de l'Idée, le moment où elle l'extériorise avant de s'intérioriser dans l'Esprit. Car la Nature, c'est encore l'Idée, nullement un monde de réalités, mais ce reflet de l'Idée, où la tradition romantique était habituée à voir une expression ou la réalité même de la vie divine ; on doit donc retrouver, dans la production de ses formes, le rythme triadique de l'Idée.

Une mécanique fondée par Galilée et par Newton, une physique qualitative étudiant comme des réalités irréductibles, chaleur, électricité, magnétisme et les autres forces naturelles, une biologie pénétrée de l'idée de finalité, telles sont les données que Hegel emprunte sans doute à la science et à l'expérience de son temps, mais pour les transmuer suivant sa méthode en moments de sa dialectique.

Les transmuer, c'est-à-dire découvrir au sein des choses mêmes de la nature cette attitude mentale spéculative en quoi consiste l'Idée. Il faut considérer dans une forme donnée non pas ce qu'elle est pour l'entendement qui la définit, mais ce que sa nature exige intérieurement. Voici par exemple la masse inerte de la mécanique ; sa loi est que son état de mouvement ou de repos ne peut être changé que par une cause extérieure : « On ne se représente ici, dit Hegel (p. 225), que les corps sans moi *(selbstlosen)* de la terre, à quoi s'appliquent bien ces déterminations. Mais ce n'est là que la corporéité abstraite, immédiate et finie. [...] Mais la non-vérité de cette existence abstraite est supprimée dans les corps existant concrètement (la planète) ; la gravité, immanente au corps, annonce déjà cette liberté plus grande qui consiste dans la détermination interne. » Par conséquent, ce que Hegel juge philosophique dans la mécanique, c'est l'échelonnement des formes qui s'appellent l'une l'autre, depuis la simple extériorité réciproque des parties qui constitue l'espace abstrait jusqu'aux masses planétaires douées des mouvements spontanés dont Képler a donné la loi.

De la même manière la physique, étude des corps qualifiés, doit montrer la croissance parallèle de corps individués et formant des touts et de la totalité universelle qui les comprend comme moments, conformément à cette volonté spéculative de trouver l'identité de l'individuel et de l'universel, un universel dont les individus soient les moments nécessaires. La physique débute par le moi *(Selbst)* de la matière, moi abstrait, la lumière continue et universellement répandue. Mais les corps obscurs et pesants s'opposent à elle comme des individualités résistantes. La physique montre comment ces individus se fixent en se subordonnant. Les éléments divers trouvent leur moi commun (*den selbstischen Einheitspunkt*, p. 250) dans la planète, la terre, par exemple, qui admet en elle des différences ; ces différences se manifestent dans le processus météréologique, conditionné lui-même par la lumière. Mais ces corps veulent former des individualités particulières et précises ; ils s'arrachent à la pesanteur universelle, grâce à la pesanteur spécifique et à la cohésion. Celle-ci trouve à son tour son adversaire dans la chaleur qui tend à ramener les corps à la fluidité universelle. Les corps retrouvent leur individualité compromise par les forces qui déterminent pour chacun des formes précises et bien limitées : « La forme *(Gestalt)*, écrit

profondément Hegel, c'est l'activité passée dans son produit » (p. 273), dont le type est le cristal ; la forme est déterminée d'abord par le magnétisme fait d'attractions et de répulsions réciproques, « d'amitiés et d'inimitiés », qui dessinent la forme du corps. L'individualité ainsi obtenue reste hostile à l'universalité ; les forces chimiques réintroduisent en elle l'animation universelle ; en neutralisant les corps différenciés et en différenciant les corps neutres, le chimisme les fait apparaître comme des moments du processus universel : « Le corps individuel est aussi bien supprimé que produit dans son individualité ; le concept ne reste plus nécessité interne, il arrive à la manifestation » (p. 303).

On sait combien répandue est, dans la *Naturphilosophie* de tous les temps, l'image de la terre comme organisme universel, mère de tous les autres ; c'est par cette image que Hegel ouvre l'étude de la physique organique ; la géologie est, pour lui, une morphologie de l'organisme terrestre. On connaît les études de Gœthe sur la métamorphose des plantes ; elles inclinaient vers l'idée d'une sorte d'homogénéité entre les diverses parties des plantes, dont chacune possède la faculté de vivre isolément ; par opposition à l'organisme universel de la terre, Hegel voit donc dans le règne végétal une sorte de dispersion de la vie en vies élémentaires et séparées, où l'individu total est plutôt « le sol commun que l'unité de ses membres ». À cette dispersion s'oppose l'individualité organique de l'animal qui a l'unité à l'égard des parties composantes ; l'animal a une forme définie *(Gestalt)*, dont les éléments sont des systèmes, systèmes nerveux, sanguin et digestif, correspondant aux trois fonctions de sensibilité, d'irritabilité et de nutrition. L'individu qui est l'universalité de ses parties est au contraire exclusif à l'égard de la nature extérieure ; de là un conflit et une lutte avec l'extérieur, « un terme négatif à surmonter et à digérer » : c'est dans cette lutte que « l'animal donne à la certitude de soi-même, à son concept subjectif, la vérité et l'objectivité, en tant qu'être individuel » (p. 223). Cette émergence des individus trouve son opposé et sa négation dans le genre, cet « universel concret », cette « substance concrète » des individus ; l'universalité du genre se pose par la négation de l'individualité immédiate, c'est-à-dire par la mort de l'individu ; « l'inadéquation de celui-ci à l'universalité est sa maladie originaire et le germe de sa mort ».

Tel est le schéma, bien sec, de cette sorte de mythologie de la science, où l'on voit les choses de la nature, au lieu de se présenter comme des réalités toutes faites, attendant l'expérience pour les connaître et en déterminer les relations, montrer en elle-même une exigence d'universalité, de spiritualité, qui engendre ses propres formes par une victoire progressive de l'intériorité sur la juxtaposition inerte, l'extériorité absolue des parties qui constitue l'espace. Si étrangère que soit cette Naturphilosophie à la méthode des sciences positives, il faut pourtant y noter deux traits qui l'apparentent à la pensée d'alors.

D'abord Hegel ne décrit pas l'univers, mais la hiérarchie de formes dans l'univers, et selon un plan qui est tout à fait parent de celui d'Auguste Comte dans le Cours de philosophie positive : même désir, de part et d'autre, de saisir la complexité croissante de ces formes ; même affirmation que l'une ne dérive pas analytiquement de l'autre ; Hegel (et par là il se distingue foncièrement de Schelling) est aussi étranger à l'idée du monde comme tout que peut l'être Comte ; l'universalité concrète de l'être vivant est dans sa notion, et non dans son extension pour ainsi dire matérielle ; Hegel est loin de ces philosophies de la nature de type hellénique, comme celle de G. Bruno, qui, voyant dans le monde un Tout, ou plutôt le Tout, l'œuvre divine par excellence et la seule, absorbait dans la philosophie de la Nature la philosophie de l'Esprit, tandis que Hegel l'en distingue avec la même force que Comte distingue les sciences sociales de la biologie, voyant dans l'Histoire, le Droit et la Morale, l'œuvre propre de l'Esprit, l'œuvre de l'Esprit « chez lui » *(bei sich)*, tandis que, dans la Nature, il est extérieur à lui-même. Un second trait (qui est d'ailleurs commun à tous les philosophes de la nature), c'est l'importance qu'il attache aux découvertes expérimentales des savants de son temps ; aussi sévère il est pour les théories scientifiques (et particulièrement celle de Newton), aussi attentif il est aux expériences qualitatives qui renouvelaient alors les diverses branches de la physique : il cite, entre autres, dans l'*Encyclopédie*, les recherches de Malus sur la polarisation, de Heim sur les cristaux, de Luc et de Lichtenberg sur l'atmosphère, de Rumford sur l'échauffement des corps, de Biot sur la réfraction, de Berthollet sur la décharge électrique, de Pohl sur le galvanisme, de Berzélius

sur l'électrochimie, de Bichat sur la distinction entre la vie organique et la vie animale, de Cuvier sur l'anatomie comparée. Cet effort vers l'expérience est bien naturel : n'oublions pas que la philosophie de Hegel est une « traduction » en langage spéculatif ; il faut bien un texte à traduire, et ce texte ne peut être donné que par l'expérience. Mais c'est l'expérience qualitative qui seule l'intéresse ; l'expérience quantitative n'a d'attrait que pour qui veut énoncer des lois et prévoir le détail des faits ; il raille le kantien Krug qui demandait ironiquement à la *Naturphilosophie* de déduire seulement son porte-plume ; la philosophie n'a pas à déduire l'accident qui résulte « de l'impuissance de la nature à rester fidèle aux concepts. De cette impuissance vient la difficulté de tirer de l'observation empirique des différences sûres pour les classes et les ordres. La nature brouille toujours les limites par des formes intermédiaires et mauvaises qui servent d'instance contre toute distinction ferme » (§ 250).

VI. – La philosophie de l'esprit

La philosophie de l'Esprit de Hegel a en partie le même objet que les sciences appelées en français sciences morales et en allemand *Geisteswissenschaften* : psychologie, droit, histoire, science des mœurs ; le reste est consacré à la morale, à l'art, à la religion et à la philosophie ; mais il faut remarquer qu'il ne change pas du tout d'attitude en passant du premier groupe au second ; il n'oppose pas l'un à l'autre, ainsi qu'on le fait plus tard, comme sciences de fait à sciences normatives ; il étudie les objets du second groupe, ainsi que ceux du premier, à titre de formes nécessaires de la vie de l'esprit ; il ne s'agit pas pour lui, dans cette dernière partie, de donner des préceptes moraux, esthétiques et religieux, mais, comme dans la première, de saisir le pourquoi et l'essence de ces faits spirituels. C'est à la même époque que se fondent la science des religions, l'histoire du droit, l'histoire de l'art qui considèrent leur objet à titre de faits et cherchent avant tout, dans l'étude de ces faits, une notion plus réelle et plus concrète de l'esprit humain : c'est exactement la situation de Hegel qui domine et dirige avec une étonnante vigueur les courants spirituels de son temps. D'un pareil état d'esprit, le positivisme

français a été aussi une manifestation ; d'une manière plus précise, il y a chez Hegel comme une transition du romantisme au positivisme, du romantisme qui cultive l'émotion du passé, qui immerge l'individu dans la nature et dans l'histoire, au positivisme qui inventorie et classe les nouvelles richesses que ne soupçonnaient pas les secs rationalismes d'antan.

Ces rationalistes (Locke, Condillac ou les idéologues), bornaient leur étude de l'homme à la psychologie ; et l'ensemble des faits psychologiques généraux est bien en effet la première forme, la forme universelle que prend l'esprit (Esprit subjectif). Mais c'est là une universalité abstraite ; il faut chercher la nature de l'esprit dans ses produits effectifs, l'Histoire, le Droit, les Mœurs (Esprit objectif). Ce sont là les œuvres extérieures de l'Esprit qui, à son plus haut degré, se recueille en lui-même et se retrouve « chez lui » dans l'Art, la Religion et la Philosophie (Esprit absolu).

La philosophie de l'Esprit est la partie admirable de la doctrine ; moins certes par sa structure logique (la forme triadique y devient d'une application bien mécanique et artificielle) que par sa parfaite affinité avec le génie de Hegel. Partout, on l'a vu, celui-ci essaye de trouver au fond du réel des attitudes mentales ; il s'ensuit une interprétation de la nature et même de la logique très paradoxale et artificielle ; il n'y a, à chaque degré de l'être, que désir d'intériorité spirituelle, et c'est l'échec de ce désir qui en renouvelle, à chaque moment, l'exigence : il faut donc prêter au concept logique et aux forces de la nature une sorte de volonté de connaissance de soi, qui n'a qu'un sens métaphorique ailleurs que dans l'esprit : sur cette métaphore sont fondés les deux premiers moments de la doctrine. Mais lorsque la Nature, intériorisée et unifiée dans l'être vivant autant qu'une chose extérieure en est capable, passe en son contraire, l'Esprit, la métaphore est devenue l'expression de la réalité ; l'Esprit est alors « chez lui » au lieu d'être « hors de lui » ; et la méthode hégélienne, parfaitement accommodée à son objet, donne une analyse parfois profonde des réalités spirituelles.

Théorie de l'Esprit subjectif

Considérons d'abord l'Esprit en soi. À son plus bas degré, il confine à la Nature ; il est âme et même âme naturelle,

contenant, dans son immatérialité, comme l'écho de toute la vie de la nature ; la différence des climats, le changement des saisons, celui des heures du jour font sa vie naturelle ; l'âme se développe, mûrit et vieillit avec le corps ; elle trouve *(findet)* en soi des déterminations immédiates, particulières, passagères : c'est la sensation *(Empfindung)*, « sourde agitation de l'esprit dans son individualité inconsciente et inintelligente ». À cet état de dispersion s'oppose le *Gefühl*, qui désigne proprement chez Hegel le sentiment d'intériorité de l'âme, comme un moi vague *(Selbstischkeit)*, « à un degré d'obscurité, où les déterminations ne se développent pas encore en contenu conscient et intelligent » ; ce sentiment, à son plus bas degré, n'est même pas personnel : c'est l'état de l'embryon, dont la mère est le génie ; c'est encore l'état de somnambulisme magnétique, où sombre parfois le moi conscient. Ce *Gefühl*, se précise en *Selbstgefühl*, le sentiment en sentiment de soi ; par là il faut entendre un sentiment personnel et individuel, qui reste confus et incoordonné ; il nous laisse sans liaison avec le monde extérieur que la conscience ordonnera à son propre monde : considéré comme une régression et non comme un moment du progrès, c'est l'état de folie. De ce sentiment de soi, qui l'exclut de l'universel, l'âme se libère par l'habitude ; grâce à l'habitude, elle a en elle tout cette vie, sans pourtant s'y plonger, et elle reste ouverte à une activité supérieure.

Vie naturelle de l'âme, sensation, sentiment, habitude, toute cette première phase de l'Esprit constitue ce que Hegel appelle la « corporéité de l'Esprit », et ce qu'on appellera plus tard l'inconscient, sorte de vie crépusculaire au-dessus de laquelle s'élève la conscience.

La conscience est la certitude de soi-même ; mais c'est une certitude abstraite et formelle, qui laisse en dehors d'elle-même, à la façon d'un objet indépendant, toute la vie naturelle de l'âme. C'est à ce point de vue de la conscience, du Moi infini, qui laisse en dehors de soi la chose en soi, que s'est placé Kant, ainsi que Fichte. Mais, dans son progrès, la conscience doit peu à peu s'assimiler, s'approprier ces choses et passer « de la certitude subjective de soi à la vérité » : c'est là l'évolution qu'avait dépeinte la *Phénoménologie de l'esprit* dont Hegel résume ici les développements. À son plus bas degré, la conscience est conscience sensible ; elle se développe à

partir du sensible, du donné immédiat ; elle passe par la perception, qui saisit les données dans leur rapport et leur liaison : c'est le domaine de l'expérience (au sens kantien du terme) des objets qui unissent l'individualité sensible et changeante à l'universalité des substances qui sous-tendent leurs propriétés ; elle aboutit à l'entendement *(Verstand)*, qui saisit sous ce changement la permanence des lois. À un degré plus élevé, la conscience se retire en elle-même et devient conscience de soi ; le moi se pose comme son propre objet ; mais cet objet est vide, « il n'est pas un véritable objet, puisqu'il ne diffère pas du sujet » ; le moi ne pourra donc se poser comme son propre objet qu'à condition d'être égoïste et destructeur, c'est-à-dire de nier tout objet comme indépendant de lui ; mais la tendance égoïste, une fois satisfaite renaîtra. On a vu, dans la *Phénoménologie*, comment la guerre sans merci, puis l'esclavage, enfin les relations de famille, d'amitié, de cité, assimilaient graduellement l'individualité égoïste du Moi à son universalité foncière. Cette assimilation est chose faite dans la conscience à son degré supérieur, qui est la raison *(Vernunft)* ; la raison, c'est « la certitude que les déterminations de la conscience sont aussi objectives, sont autant des déterminations de l'essence des choses, qu'elles sont ses propres pensées » (*Encycl.*, § 439).

L'esprit (ou raison) est donc à la fois certitude de soi et vérité. Son développement est à la fois intériorisation et extériorisation, ou, si l'on préfère, théorie et pratique ; la théorie libère le savoir de toute présupposition qui soit étrangère à lui-même ; elle est l'objet entièrement pénétré et translucide. La pratique (conçue toujours sur le modèle de Kant et de Fichte) libère la détermination volontaire de toute la subjectivité qui peut être en elle pour lui conférer valeur universelle. La théorie aboutit à sa fin par l'intériorisation progressive des données de l'intuition ; ces données deviennent intérieures à l'esprit dans la représentation ; et les progrès de l'intériorité se marquent par le souvenir, puis par l'imagination productrice, enfin par la mémoire proprement dite *(Gedächtnis)* qui, selon Hegel, est liée à l'emploi du langage, dont les mots significatifs permettent de penser et de comprendre les choses en se libérant des intuitions et des images ; ainsi, l'on arrive à la pensée (*Denken*), c'est-à-dire « à savoir que ce qui est pensé est, et que ce qui est, est en tant que pensé ». La pratique,

partie du sentiment subjectif et de la tendance, se trouve toujours impliquée dans la contradiction qu'il y a à vouloir réaliser l'universalité formelle de l'esprit dans les inclinations particulières ; cette contradiction ne peut être levée que par le bonheur, la satisfaction universelle, conçue comme fondement ou vérité des satisfactions partielles et insuffisantes, où l'individuel n'est pas encore assimilé par l'universel. Théorie et pratique s'unissent dans l'esprit libre, l'esprit qui se veut lui-même comme objet.

On voit comment, dans l'ensemble, cette théorie de l'esprit subjectif consiste à transformer la psychologie, science de faits, en une science philosophique. Hegel reproche aux kantiens (et le même reproche pourrait s'adresser aux spiritualistes français d'alors) d'avoir fondé la métaphysique sur l'étude des faits de conscience, renonçant ainsi à toute nécessité rationnelle (§ 444). Par un complet renversement de pensée, il cherche à dériver la nécessité des réalités psychologiques du mouvement même de la pensée philosophique.

Théorie de l'esprit objectif : le Droit

La liberté est jusqu'ici une détermination interne de l'esprit ; cette liberté intérieure se rapporte à une réalité externe, soit les choses extérieures, soit les volontés individuelles ; la liberté n'aura atteint son but que lorsque cette réalité sera devenue un monde déterminé par elle, dans lequel elle se sentira « chez elle ». C'est cette transmutation du monde par l'esprit qui donne naissance à toutes les institutions juridiques, morales et politiques, dont l'ensemble constitue « l'esprit objectif ».

Rien n'est plus loin de la pensée hégélienne que les doctrines du XVIII[e] siècle, qui réduisaient ces institutions à des phénomènes psychologiques simples : le droit naturel, déduit des dispositions innées, la morale fondée sur le calcul intéressé, l'État résultat des égoïsmes concertés, voilà à quoi Hegel s'oppose avec autant de force qu'Auguste Comte, avec toutes les différences qui persistent entre les deux génies ; le fait social est, pour l'un comme pour l'autre, d'une complexité supérieure au fait biologique ou psychologique. Chez l'un comme chez l'autre, le XVIII[e] siècle est renversé.

Ils se posent au fond le même problème qu'au XVIII[e] siècle, le problème qui reste angoissant depuis le débordement

d'individualisme du XVIe siècle : l'individualisme naît du sentiment concret, douloureusement éprouvé, que la société et le monde sont une contrainte pour l'homme : « L'homme est né libre et partout il est dans les fers. » D'où la tâche du philosophe politique : il s'agit de donner à l'homme des raisons de s'attacher de volonté à la société, de faire du lien social un lien rationnel et voulu comme tel. D'une manière paradoxale, les penseurs du XVIIIe siècle cherchent en général ces raisons dans les tendances individualistes elles-mêmes ; la société, dit-on, s'oppose à l'égoïsme : montrons, à l'inverse, que c'est la contrainte des lois morales et juridiques qui satisfait le mieux cet égoïsme, lorsqu'il est clair et raisonné ; au surplus, cette démonstration devient une règle pratique pour transformer révolutionnairement les codes moraux ou sociaux qui ne répondent pas à cette condition ; l'esprit révolutionnaire, quoi qu'en ait pensé le XIXe siècle, est un effort pour conserver et rendre plus stable la société, en l'accommodant à la raison. En un sens, Hegel continue le XVIIIe siècle, puisqu'il voit, lui aussi, dans le droit, la morale et l'État, une expression de la raison, en laquelle ne subsiste plus rien d'irrationnel et d'imposé de l'extérieur ; mais il le renverse, parce qu'il cherche la rationalité de ces formes sociales non plus dans leur correspondance à des besoins égoïstes, mais dans leur caractère intrinsèque et nécessaire ; il les prend telles qu'elles sont et telles qu'elles doivent être en soi, sans laisser à la fantaisie de nos égoïsmes le soin de les construire. Lui aussi, il refuse d'y voir des contraintes et des limitations ; elles libèrent l'homme au contraire ; mais la liberté qu'elles lui confèrent n'est pas la satisfaction de ses appétits naturels ; « la libre personnalité, c'est une détermination de soi par soi, qui est tout l'opposé d'une détermination naturelle » (§ 502) ; le droit, la morale et l'État délivrent l'homme de sa nature immédiate, bien plus qu'ils n'en résultent. Hegel ne connaît qu'une définition de la liberté, c'est la négation (comme Plotin ne voit la liberté que dans l'Un, qui a dépassé la détermination) ; l'être libre, « c'est celui qui peut supporter la négation de son immédiatité individuelle, la douleur infinie, c'est-à-dire se conserver affirmatif dans cette négativité » ; la liberté, dit-il encore, est « la vérité de la nécessité », et elle a, comme forme essentielle, l'*a priori* : deux formules équivalentes à la première, puisque l'*a priori*, iden-

tique à la nécessité, c'est une pénétration de l'immédiat par la pensée, telle que l'immédiat, supprimé comme tel, devienne un moment de cette pensée : c'est cette liberté dont le droit, la morale et les institutions politiques sont la réalisation progressive.

La théorie juridique de Hegel se rapporte tout entière aux deux notions corrélatives de personne et de propriété : la propriété est comme l'affirmation de la personne qui se saisit d'une chose extérieure sans volonté pour la rendre sienne et y introduire sa volonté. La propriété a pourtant rapport, moins aux relations de la personne avec la nature qu'aux relations des personnes entre elles : c'est pour chacune un moyen de se faire reconnaître des autres. Ces relations se manifestent dans le contrat d'échange, dont Hegel détermine ainsi la nature : une chose n'est mienne qu'autant que s'y insère ma volonté ; elle peut devenir celle d'un autre, à condition que j'en retire ma volonté et qu'un autre l'y insère ; mais mon droit de propriété serait supprimé si l'autre personne n'agissait pas à mon égard comme j'agis au sien, et ne me transférait sa propriété ; ce transfert réciproque est le contrat qui suppose la notion générale de valeur, qui rend quantitativement comparables les propriétés.

Sur ce contrat d'échange, Hegel fait reposer toute la vie juridique : d'abord le droit civil, puis le droit pénal. Les conflits juridiques naissent des revendications de plusieurs personnes sur un seul bien, revendication dont une seule est juste, mais dont les autres peuvent avoir l'apparence de l'être ; cette pluralité des fondements juridiques naît du caractère accidentel, individuel, des volontés contractantes ; il ne peut donc être résolu que par le jugement d'un tiers qui indique ce que le droit est en soi : c'est, dans le droit romain, les réponses des prudents, dont Hegel paraît faire tout le droit civil. C'est d'ailleurs cette formation du droit romain par l'œuvre privée des prudents qui a dû suggérer à Hegel l'idée paradoxale de construire une théorie du Droit, qui ne supposât en rien l'existence de l'État.

L'existence d'un droit établi rend possible le délit, qui est la manifestation d'une volonté particulière ou volonté mauvaise, s'opposant au droit ; l'action délictueuse « est néant », puisqu'elle use du non mien comme s'il était mien ; ce néant peut se manifester par la vengeance privée, œuvre d'une

volonté particulière ; mais la vengeance répète l'acte délictueux et engendre ainsi, à l'infini, de nouveaux délits. Ce progrès ne peut être arrêté que par la punition, décidée par un juge désintéressé, ayant le pouvoir d'exercer la contrainte sur les personnes et la propriété. La punition est donc avant tout la restitution de l'état de droit.

Ce que Hegel connaît sous le nom de Droit, c'est uniquement le droit civil et ses dépendances, tout ce qui concerne la vie privée des personnes ; mais pour lui, la vie publique, la cité n'est pas du tout, comme l'ont cru les révolutionnaires, un cas particulier de la vie du droit : il y a peu de choses qui donnent plus à méditer sur le sens profond de la philosophie de Hegel que cette séparation radicale du politique et du juridique.

Théorie de la moralité

La volonté juridique n'est qu'une abstraction ; la personne, pour qui la liberté n'existe que dans la possession d'une chose extérieure, fait place au sujet, pour qui la liberté est intérieure, c'est-à-dire pour qui la détermination de la volonté est vraiment sienne : c'est la moralité. Rien n'y compte des déterminations volontaires prescrites par une autorité quelle qu'elle soit ; rien n'y compte, dans l'action extérieure, que ce qui correspond à l'intention, que ce qui est reconnu comme intérieurement sien. On reconnaît ici sans peine l'influence des idées kantiennes : la bonne volonté est la seule chose qui soit bonne absolument.

Mais ce sont précisément les difficultés de l'éthique kantienne qui donnent naissance à la dialectique morale. On connaît les idées de Kant sur l'impossibilité d'une action parfaite, c'est-à-dire d'une action qui, chez un individu particulier et dans des circonstances particulières, répondrait entièrement à l'existence d'universalité de la loi morale ; c'est pourquoi la moralité *(die Moralität)* est le domaine du *Sollen*, de ce qui doit être. Suivant les traces de Kant, Hegel montre comment l'harmonie entre les conditions particulières d'une action (individualité de l'agent, etc.) et l'universalité du Bien est purement accidentelle, comment est accidentelle aussi l'harmonie entre les conditions naturelles du bonheur et la valeur morale ; il fait voir comment, de cette désharmonie,

naît le mal, qui n'est autre que l'universel apparent, la volonté particulière se donnant comme universelle (et cela est possible, parce que la forme abstraite de l'universel, la certitude de soi-même, appartient au moi individuel). Sans doute, cette harmonie doit *(soll)* se réaliser ; mais elle est incompatible avec les conditions de l'action morale.

Des spéculations de ce genre ont conduit Kant à la théorie des postulats de la raison pratique et Fichte à la thèse analogue du progrès indéfini. C'est ici peut-être qu'on voit le plus nettement, par contraste, l'aspect propre à la doctrine de Hegel : une pensée qui n'atteint que le devoir être n'est, pas plus pour lui que pour Schelling, philosophique ; le point de vue de la moralité est donc un point de vue inférieur, et doit être surmonté. L'universalité abstraite de l'individu qui cherche vainement à se réaliser et s'achoppe toujours au mal et à la nature doit passer à l'universalité concrète des groupes dont il fait partie, de la famille et de l'État. La critique de l'individualisme, commencée dans la théorie du Droit, s'achève dans la théorie de la morale. La dialectique force l'individu à proclamer son insuffisance, le hiatus béant qui le sépare de l'universel, et à trouver enfin sa véritable liberté dans la société, dont les institutions morales *(Sittlichkeit)* sont ainsi l'universel vers quoi aspire la déficience de l'individu.

Famille, société *(Gesellschaft)*, État, tels sont les trois stades de cette élévation vers l'absolu. La famille est issue de la transformation du lien naturel des sexes en un lien spirituel grâce au mariage et, plus précisément, au mariage monogamique : l'existence d'un lien de famille et l'éducation des enfants en fondent la continuité matérielle et morale. Pourtant, ce lien, ne survivant pas à la mort des parents, est accidentel et passager ; d'autre part, les familles sont entre elles comme des individus séparés, ayant chacune leur indépendance et leur intérêt propre.

Ce stade de séparation, que Hegel appelle expressément un atomisme, donne naissance à la société civile *(die bürgerliche Gesellschaft)*, expression qui désigne à peu près les formes sociales considérées par l'économie politique avec l'organisme juridique qui s'y rattache. La société économique, destinée à satisfaire les besoins des individus, est donc un moment nécessaire, mais non pas le plus élevé de l'esprit objectif : il y a donc, chez Hegel comme chez Comte, une critique des

économistes, et pour l'un comme pour l'autre, le politique est supérieur à l'économique. Hegel insiste sur la nature extérieure de ces liens économiques, destinés à satisfaire les besoins de chacun par le travail de tous ; la division du travail, engendrée selon lui par la diversité des besoins, augmente sans doute l'interdépendance des hommes, mais en rendant leur travail plus mécanique et, à la limite, en substituant des machines à l'activité humaine. Par opposition à cet aspect mécanique et industriel, Hegel voit, comme Platon, la division du travail s'orienter vers la séparation des classes ou états *(Stände)*, dont chacun forme un tout organique, une unité morale avec son honneur professionnel. Mais Hegel, très fidèle en cela aux tendances de son temps, ne pense pas que l'économique produise spontanément la justice : il y faut d'abord un pouvoir répressif des délits, une administration de la justice qui fasse respecter les lois positives et consacre le respect des formalités légales. Mais, outre cette justice négative, Hegel paraît avoir eu en vue une organisation positive du travail : le lien économique, avons-nous dit, n'a d'autre fin que la satisfaction des besoins individuels ; mais quantité d'accidents rendent cette satisfaction précaire et instable : le changement des opinions et des modes, la diversité des lieux, celle des rapports internationaux, et surtout l'inégale capacité de production des individus. Cette instabilité ne peut être corrigée que si les hommes privés renoncent à leur individualisme : Hegel songe soit à une réglementation d'État, soit au système des corporations qui, en tout cas, font sortir les individus de leur isolement et les rattachent de nouveau à une réalité universelle.

La réalité universelle à laquelle conduisent les nécessités de l'organisation économique, c'est l'État. Dans la doctrine courante du XVIIIe siècle, l'État est la garantie des libertés ; par liberté, on entend la liberté subjective, et cette notion se réfère à celle du droit naturel. Pour Hegel, l'État est la « liberté objective », c'est-à-dire le stade où l'esprit, dans le domaine de ses créations sociales objectives, ne trouve plus devant lui d'opposant : à la précarité des liens de famille, à la poussière d'individus de la société économique, où l'Esprit reste en conflit avec lui-même, s'oppose l'État, où tout conflit est apaisé. Pour bien saisir cette célèbre théorie de Hegel, il convient de remarquer qu'il envisage l'État, non pas comme on le fait d'ordinaire, dans ses rapports avec les individus qui

trouvent en lui soit une garantie, soit une limite, mais en lui-même dans l'activité propre et radicalement indépendante qui se manifeste par la loi et par le gouvernement : les pouvoirs illimités de l'État et sa complète irresponsabilité sont de véritables dogmes pour Hegel.

Cette théorie de la souveraineté de l'État se rattache nettement à celle de Rousseau dans le *Contrat social*, si l'on fait seulement abstraction de l'origine contractuelle de l'État ; au Rousseau révolutionnaire qui fabrique la volonté générale avec le concert des individus, s'oppose le Rousseau étatiste qui déclare que la souveraineté est inaliénable, indivisible, qu'elle ne peut errer, et qu'elle n'a aucune borne, puisque le souverain seul est juge de ce qu'il impose à la communauté. Ce droit illimité vient d'ailleurs, chez Hegel comme chez Rousseau, du caractère universel du pouvoir souverain ; l'État n'a d'autre rôle que « de ramener l'individu, qui tend à se faire centre pour soi, à la vie de la substance universelle » ; l'État intervient donc pour empêcher l'empiétement des égoïsmes et pour limiter, par les lois, l'arbitraire des volontés individuelles ; en ce sens, l'État qui est libre, puisqu'il est libéré de tout égoïsme, rend aussi les citoyens libres ; la loi est « la substance du pouvoir libre » ; elle est ce que veut une volonté affranchie d'égoïsme, et, passée dans les sentiments et dans les mœurs, elle n'est plus une entrave.

La difficulté, pour Hegel comme pour Rousseau, c'est de faire fonctionner cet État universel, puisqu'il ne peut avoir d'autre organe que des individus ; il faut une constitution, c'est-à-dire une manière d'articuler les parties de l'État, telle que son fonctionnement, comme dans un véritable organisme, reproduise sans cesse l'unité organique. La solution hégélienne est toute différente de celle de Rousseau ; ici commence l'apologie de cet absolutisme gouvernemental qui, seul, selon Hegel, peut incarner l'universalité de l'État. Les raisons de ce goût pour l'absolutisme, goût si fréquent à cette époque, sont diverses. Rappelons d'abord l'expérience politique de Hegel ; il vivait dans une nation qui n'était pas un État : « l'Allemagne n'est plus un État, constate-t-il en 1802[4] ; [...] l'Empire est divisé en une foule d'États dont l'existence n'est garantie que par les grandes puissances ; elle ne repose

4. *Die Auffassung Deutschlands*, manuscrit publié en 1822 par H. HELLER.

pas sur une force propre, mais dépend de la politique de ces puissances » ; il attribue cette manière d'être tant à l'affaiblissement matériel de la puissance guerrière et financière qu'au particularisme confessionnel et corporatif ; mais surtout, songeant à la vigueur de l'État français, il se plaint que l'Allemagne n'ait pas trouvé de Richelieu ou de Napoléon, d'individu qui incarne son principe politique.

L'absolutisme d'un seul est donc bien, chez Hegel, la condition optimum de la constance et de la pérennité de l'État. Mais il faut ajouter que le souverain absolu représente l'esprit du peuple *(Volksgeist)* qu'il gouverne ; ce qui assure en effet la réalité d'une constitution, c'est qu'elle répond à cet esprit, et le gouvernement n'a d'autre fin que de conserver l'État et sa constitution. Selon l'image religieuse profonde qui sous-tend toute la doctrine hégélienne, l'universel n'a sa réalité complète que s'il se réalise en un individu ; c'est ce qui fait écrire à Hegel : « la monarchie est la constitution de la raison développée ; toutes les autres appartiennent au degré inférieur d'évolution et de réalisation de la raison », et même, précise-t-il, la monarchie héréditaire, en qui l'universalité de l'esprit se joint à l'immédiateté de la nature.

La théorie hégélienne du prince ressemble beaucoup à cet idéalisme absolutiste du roi « loi vivante », que l'on a vu fleurir dans le néopythagorisme ; il est supposé dans l'une comme dans l'autre que la volonté du prince tend à l'universel et que tout arbitraire en est exclu ; quelles sont les garanties de réalité de cette supposition, Hegel reste muet sur ce point, croyant avoir assez fait en démontrant la nécessité rationnelle et dialectique du prince, nécessité qui exige son apparition dans la nature et dans l'histoire. Nulle part mieux qu'ici on ne saisit l'essence d'une méthode qui exige de l'expérience la réalisation de ce qu'elle décrète *a priori* ; mais par contrepartie, nulle part non plus, si l'on songe à la situation historique dans laquelle Hegel élabore sa philosophie politique (après les traités de 1815), on ne voit mieux comment ce décret *a priori* s'accorde foncièrement avec l'expérience immédiate et contemporaine ; la théorie politique de Hegel est celle d'une époque où, presque partout en Europe, se restaurent la légitimité et le pouvoir absolu, où l'empereur d'Autriche François II, réunissant des professeurs, leur dit : « Je n'ai pas besoin de savants, mais de braves bourgeois. Celui

qui m'aime doit enseigner ce que j'ordonne » ; où Ferdinand VII d'Espagne déclarait, à propos de la constitution de 1812 : « Ma volonté royale est non seulement de n'accepter aucun décret des Cortès, mais de déclarer cette constitution nulle », où Frédéric-Guillaume, roi de Prusse, ajourne indéfiniment la constitution qu'il avait promise. Hegel lui-même, professeur à Berlin en 1818, voit dans cet absolutisme une raison d'optimisme qui contraste avec son pessimisme de 1803 : « La nation allemande, dit-il dans son cours d'ouverture, a sauvé sa nationalité qui fait le fond de toute vie véritable. [...] C'est en particulier cet État (la Prusse) qui, élevé par sa supériorité spirituelle à son importance véritable dans la politique, s'est égalé, en puissance et en indépendance, à ces États qui l'auraient emporté sur lui en moyens extérieurs. »

Pourtant l'absolutisme, chez Hegel, n'est pas hostile à une constitution ; le prince n'est pas, chez lui, un prince à la Machiavel dont l'autorité repose sur la force et la ruse ; il représente le *Volksgeist* ; il y a entre lui et le peuple le même rapport qu'entre Dieu et son Verbe incarné, unité radicale de volonté ; c'est pourquoi, à côté des pouvoirs directement exécutifs, le judiciaire et l'administratif, Hegel introduit un pouvoir législatif, dans lequel il paraît donner la plus haute place à cette classe de citoyens, « dont la destination particulière est de s'occuper de buts universels », c'est-à-dire à la classe des professeurs et des savants ; mais il y admet aussi les autres classes. Ce « pouvoir législatif » paraît être d'ailleurs dans sa pensée un simple conseil consultatif. Il n'a en tout cas à dire son mot que sur les affaires intérieures de l'État : en ce qui concerne la politique étrangère, non seulement les décisions, mais les conseils n'appartiennent qu'au prince : idée bien conforme à une époque où le tsar Alexandre voulait faire reposer tous les rapports internationaux sur une « Sainte-Alliance » entre les souverains.

Cette séparation radicale de la politique intérieure et extérieure repose sur l'état de fait de l'Europe d'alors, l'indépendance jalouse de nationalités qui sortent à peine du danger de la suprématie de l'empire napoléonien. Hegel a parfaitement décrit cette situation en termes abstraits : « Comme individu, chaque État est exclusif envers d'autres individus pareils. Dans leurs rapports réciproques, il n'y a qu'arbitraire et acci-

dentel, parce que le droit universel qui ferait de ces personnes un ensemble autonome est dans le devoir être, et n'est pas réel. Cette indépendance fait du conflit entre les États un rapport de violence, l'état de guerre. » Pour Hegel, le « devoir être » est un motif suffisant pour condamner une idée ; la philosophie ne spécule sur rien qui ne soit ; seul ce qui est est rationnel ; « la philosophie n'a pas affaire à un être si impuissant qu'il n'ait la force de se pousser jusqu'à l'existence »[5] ; l'idée d'une société d'États, d'un droit universel, qui, au XVIIIe siècle, avait séduit tant d'esprits, parmi lesquels Kant, et donné lieu à tant de projets, est repoussée d'un mot : cette société n'a pas de réalité historique. Le seul univers social qu'ait réalisé l'histoire, c'est l'État ; il n'y en a pas au-dessus ; ce qu'on met au-dessus est un simple jeu de pensée, indigne d'arrêter le philosophe qui doit expliquer le réel.

Mais cette poussière d'individus-États reste pourtant un problème pour le philosophe : dans tous les cas où il rencontre un atomisme, il sait d'avance que cet atomisme est apparent, parce qu'il est contraire à la raison que l'individu ne soit pas identique à l'universel. Mais il serait contraire à tout l'esprit de la spéculation hégélienne de chercher la solution dans quelque super-État, qui anéantirait en lui les États individuels. C'est l'histoire même, dans sa réalité, qui la donne. Que nous montre l'histoire ? Une série de civilisations et d'États apparaissant successivement au premier plan de la scène historique, atteignant leur apogée et sombrant pour ne plus reparaître : on connaît le thème des « époques de l'histoire », du destin suprême qui règle la formation et la décadence des empires, thème surtout de cette philosophie chrétienne de l'histoire, préformée déjà chez Philon d'Alexandrie et développée chez saint Augustin et Bossuet. Mais chez saint Augustin et Bossuet, il y avait une histoire double ; l'histoire de la cité terrestre, qui était celle de la chute des empires, histoire sans progrès et n'aboutissant finalement qu'à la destruction et à l'anéantissement, et histoire de la Cité de Dieu en progrès continuel avec le peuple juif, puis l'Église chrétienne et destinée à l'éternité avec la société des élus. La doctrine hégélienne est une fusion de ces deux histoires ou, plus exactement, une interprétation de la première par la seconde : il

5. *Begriff der Religion*, éd. G. Lasson, 1925, p. 73.

n'y a pas une histoire profane distincte de l'histoire sacrée, il n'y en a qu'une, et c'est l'histoire sacrée : les théoriciens du progrès au XVIIIe siècle avaient cherché dans l'histoire profane un progrès intellectuel, moral et matériel, étranger au progrès religieux ; Hegel les suit et contredit par là même la tradition augustinienne, en cherchant le progrès dans l'histoire politique ; mais il les combat et suit saint Augustin, en voyant dans l'histoire politique elle-même « l'histoire des degrés de l'avènement de l'esprit » (*Phil. der Gesch.*, éd. Reclam, p. 96) : il combat donc formellement la notion de perfectibilité, issue de la philosophie des lumières, pour la remplacer par celle d'évolution *(Entwicklung)*, développement d'un germe spirituel dont « les premières traces contiennent déjà virtuellement toute l'histoire », évolution véritablement spirituelle parce qu'elle consiste en une continuelle victoire de l'esprit sur son passé.

L'histoire au sens propre est (à l'exclusion des peuples naturels ou sans culture) celle des peuples qui ont formé des États, l'État étant l'aspect terrestre de l'Universel ; dans un État, elle considère avant tout son fondement spirituel : « La substance de la moralité et de l'État est la religion ; l'État repose sur le sentiment moral et celui-ci sur le sentiment religieux » (*Enc.*, p. 464) ; thèse grosse de conséquences, qui est la condamnation du libéralisme laïque, issu en France de la Révolution ; il est par trop absurde, selon Hegel, de croire que l'homme puisse agir d'après une législation qui n'est pas conforme à l'esprit de sa religion ; les lois ne peuvent alors apparaître que comme une fabrication humaine tout artificielle : critique parallèle à celle d'Auguste Comte. Cette thèse une fois admise, l'essentiel de l'histoire consistera à discerner l'âme spirituelle de chacun des États qui ont tour à tour prédominé dans le monde : le succès d'un État, sa prééminence passagère, est le succès d'un principe spirituel qui exprime le plus haut degré où ait atteint à ce moment l'esprit divin qui pénètre le monde ; il est alors l'individu qui représente l'universel ; mais il le représente imparfaitement, et c'est la cause de sa chute, qui dérive d'une justice immanente : l'histoire est une théodicée.

On voit tout ce que suppose une pareille thèse : exclusion, nous l'avons dit, de tout lien avec la préhistoire et les peuples naturels ; exclusion de tout rôle important des accidents en

histoire, dont l'équilibre annule l'effet ; la croyance contraire à des possibilités toujours ouvertes vient d'une insuffisante maturité de jugement : « Le monde réel est comme il doit être ; la raison divine universelle est la puissance de s'accomplir elle-même » (*Phil. der Gesch.*, p. 74) ; exclusion enfin de l'influence raisonnée et volontaire des hommes sur le cours de l'histoire : une action est le point de départ d'une série infinie de conséquences, ignorée de qui l'a faite ; celui qui agit ne veut pas ce qu'il y a de « substantiel » dans son acte ; César croyait n'agir contre les lois que pour son ambition personnelle, et il préparait l'avènement d'un monde nouveau ; il y a une « ruse de la raison » qui se sert, pour ses fins, de la passion maîtresse du grand homme ; aussi bien l'histoire juge les hommes autrement que la morale : le personnage historique apparaît immoral parce qu'il prépare l'avenir et agit contre les mœurs du temps ; le criminel même peut être un instrument de l'histoire. En revanche, cette thèse suppose une harmonie complète entre la nature et la liberté ; le principe spirituel que représente un peuple n'est pas pour lui « chose de choix » ; il provient d'abord de l'instinct naturel.

Contre cette conception physicospiritualiste, si l'on peut dire, de la marche de l'histoire, Hegel rencontrait la conception purement spiritualiste des catholiques, alors représentée par Lamennais, Schlegel et Rémusat, pour qui l'époque historique est née d'une décadence et constitue les débris d'une tradition, issue d'un peuple originairement parfait ; ajoutons d'ailleurs que cette bizarre et très ancienne hypothèse a été le soutien des recherches très positives qui s'ébauchaient alors sur la linguistique et la mythologie comparées. Ce peuple originaire ne saurait entrer, selon Hegel, dans le tissu de l'histoire ; les peuples historiques sont ceux qui ont formé des États, et qui possèdent eux-mêmes et ont laissé à la postérité la connaissance de leur propre passé. Mais aussi et par le même principe, Hegel est hostile à toute tendance à des histoires comparées, qui veulent rapprocher des civilisations différentes, comme la mythologie homérique et celle des épopées hindoues, comme la philosophie chinoise, celle des Éléates et celle de Spinoza, comme, enfin, la morale antique et la morale chrétienne ; Hegel tient, c'est le postulat de son œuvre, à faire de chaque civilisation un bloc qui, si elle reproduit des détails d'une autre civilisation, le fait avec son esprit

propre. L'origine d'une institution, par exemple l'origine chrétienne d'un dogme païen, est sans intérêt pour l'historien (p. 99 ; 101-112 ; 422).

Avec ces principes et ces exclusions, l'on arrive à se demander si l'histoire hégélienne est encore une histoire ; c'est une histoire qui ne s'intéresse pas au passé comme tel ou qui ne s'intéresse à lui que comme surmonté : « N'ayant affaire qu'à l'idée de l'esprit et considérant tout dans l'histoire comme sa manifestation, nous n'avons affaire, en parcourant le passé, si étendu qu'il soit, qu'au *présent* ; car la philosophie, s'occupant de la vérité, a affaire à l'éternel présent. Il n'y a rien de perdu dans le passé, car l'Idée est présente et l'esprit immortel ; [...] les moments que le *Geist* paraît avoir au-dessous de lui, il les a dans sa profondeur présente » (124-125).

Si l'on en vient au contenu concret de cette histoire (très nourrie par l'érudition réelle de Hegel, et où l'on trouve notamment des pages remarquables sur la répartition géographique des civilisations), nous voyons qu'elle est un essai pour appliquer sa triade à la succession des trois grandes époques qu'il distingue dans l'histoire du monde : les despotismes asiatiques, la civilisation gréco-romaine, la civilisation germano-chrétienne. Hegel se souvient ici du schème qu'il avait tracé dans la *Phénoménologie* : ces trois stades marquent trois degrés dans la liberté ; la liberté en soi du despote, fondée sur l'assujettissement de tous ; la liberté extérieure du citoyen grec ou romain, reposant sur le droit, abstraction de l'esprit séparée de la nature ; la liberté intérieure du chrétien, dont le germanisme a pour rôle de faire passer le principe dans la réalité politique ; ce dernier stade est la « fin des jours » et permet seul d'apprécier l'ensemble de l'évolution historique.

La race germanique est donc l'élue finale de l'esprit du monde, grâce à son affinité avec l'esprit chrétien : « La pure intériorité de la nation germanique a été le terrain propre pour la libération de l'esprit ; les nations latines, au contraire, ont conservé au fond de l'âme un dédoublement ; issues d'un mélange de sang latin et de sang germain, elles conservent toujours en elles une hétérogénéité. [...] Chez elles se montrent cette séparation, ce maintien des abstractions, l'absence de cette synthèse d'esprit et de sentiment que nous nommons *Gemüt*, l'absence du sens de l'esprit ; au plus intime d'eux-mêmes, ils sont en dehors d'eux ; l'intériorité est un lien dont

leur sentiment n'aperçoit pas la profondeur, occupé qu'il est d'intérêts déterminés où n'est pas l'infinité de l'esprit. [...] Eh bien, dit Napoléon, nous retournerons à la messe. [...] Tel est le trait foncier de ces nations, la séparation de l'intérêt religieux et de l'intérêt mondain [...], et la raison du dédoublement est dans leur esprit même, qui a perdu toute union, toute unité profonde » (523-524). D'un côté, les nations catholiques, la philosophie des lumières, la Révolution ; de l'autre, Luther et la religion protestante. Dans le monde catholique, on admet deux consciences ; on met d'un côté la piété, de l'autre le droit ; c'est sur ce principe abstrait et formel que reposent la notion de l'égalité et l'esprit révolutionnaire, qui font de l'État un simple agrégat de volontés atomiques dont chacune est un absolu. Luther conquiert la liberté spirituelle en affirmant que la destination de l'individu est en lui ; par l'église protestante est produite la réconciliation de la religion avec le droit ; il n'y a pas de conscience religieuse séparée du droit et opposée à lui.

La supériorité définitive du germanisme est donc une supériorité spirituelle : la race germanique possède les qualités naturelles qui lui permettent de recevoir la plus haute révélation de l'Esprit. Ce n'est pas la supériorité de la race comme telle qui est affirmée, mais seulement relativement à un moment déterminé, au moment final, de l'histoire du monde.

« Dieu doit être conçu comme l'esprit dans sa communauté » (*Encycl.*, p. 554) ; cette formule de dévotion protestante indique le passage entre la théorie de l'esprit objectif (État), et celle de l'esprit absolu ; seul, pour Luther, qui adhère au Christ connaît Dieu, et le Verbe efficace de Dieu, le Christ prêché, ne se trouve que dans l'Église. Chez Hegel le groupement politique, encore extérieur, passe à ce groupement spirituel où, dans la communion de l'Église, ce qui vient du sujet individuel se fond avec ce qui part de l'esprit absolu. Le stade le plus élevé de l'Esprit, retourné à soi et chez soi, après s'être posé en lui-même comme esprit subjectif et s'être manifesté extérieurement dans l'État et dans l'histoire, c'est la Religion, entendue comme unité de la vie spirituelle intérieure. Dans cette notion de la religion, il s'agit moins d'atteindre Dieu que de consacrer l'homme : non seulement Dieu n'est pas indépendant de la communauté spirituelle, mais il n'existe comme tel, comme se connaissant soi-

même que dans cette communauté. Les trois moments dans lesquels se développe l'Esprit absolu, l'Art, la religion révélée, la philosophie, appartiennent tous les trois (et non seulement le second) à la religion : et nous allons voir comment la théorie de l'Art et la théorie de la philosophie sont une interprétation religieuse (au sens que l'on vient de donner du mot), une traduction en termes spirituels de nos activités humaines.

Précisément parce qu'il en est ainsi, la théorie de l'Art ne saurait être qu'une philosophie de l'histoire de l'art, la théorie de la Religion qu'une philosophie de l'histoire des religions, enfin la théorie de la philosophie, qu'une philosophie de l'histoire de la philosophie : c'est l'activité spirituelle réelle et concrète à laquelle il faut donner le sens de ce qu'elle est véritablement ; il ne saurait être question, là pas plus qu'ailleurs, d'un idéal inexistant, d'un devoir-être impuissant. On peut généraliser, et Hegel le fait lui-même, la remarque qu'il fait à propos de la théorie de la religion : « Les religions déterminées sont des degrés déterminés de la conscience du savoir de l'Esprit ; elles sont des conditions nécessaires pour la production de la religion véritable, pour la conscience véritable de l'Esprit. C'est pourquoi elles existent aussi historiquement. [...] Dans la science véritable, dans une science de l'esprit, dont l'objet est l'homme, *l'évolution du concept d'un tel objet concret est aussi son histoire extérieure et a existé dans la réalité.* » Une histoire de l'esprit humain sous-tendue par une dialectique, telle est donc la théorie hégélienne de l'esprit absolu. L'esprit humain, c'est l'esprit universel lui-même : « L'homme est but par lui-même ; il a en lui une valeur infinie et il est destiné à l'éternité. Il a sa patrie dans un monde suprasensible, dans une intériorité infinie, qu'il n'atteint qu'en brisant avec l'existence et le vouloir naturel, et en travaillant à cette rupture. »

Ce travail d'intériorité, l'art, la religion révélée et la philosophie en marquent les étapes, l'art qui, dans l'œuvre extérieure et sensible signe de l'Idée, laisse encore la nature étrangère à l'esprit ; la religion révélée, qui, par le dogme de la révélation du Père dans l'homme-Christ, réconcilie avec Dieu l'homme qui s'était détaché de l'Esprit ; la philosophie enfin qui exprime sous la forme de la pensée conceptuelle ce que la religion atteignait imparfaitement sous la forme de la repré-

sentation et « qui libère le contenu de la religion de la forme exclusive qu'il y avait » (§ 573).

Que l'histoire et la dialectique ne se soient pas unies, mais au contraire se soient gênées mutuellement dans la réalisation des sciences de l'esprit, c'est d'autant plus visible que ses mérites d'historien sont plus grands et la substance historique trop riche pour ne pas faire éclater les cadres dialectiques.

C'est ce que l'on voit d'abord dans la théorie de l'art. Cette théorie naît de la dualité qu'il y a entre le caractère matériel, fini, existant de l'œuvre d'art, et ce qu'elle exprime, à savoir l'infini. Or, dans la solution de ce conflit, Hegel emploie visiblement deux dialectiques assez différentes, dont l'une repose sur une simple analyse idéologique, est de l'esthétique au sens ordinaire du mot, tandis que l'autre fait appel à l'histoire. La première montre comment la réalité extérieure de l'œuvre s'intériorise, d'abord parce qu'elle suggère des images et représentations subjectives qui se lient, par l'intermédiaire de l'imagination, à l'idée, ensuite parce que l'art, dans son imitation de la nature, évolue vers les formes qui manifestent de mieux en mieux l'esprit, jusqu'à la forme humaine ; enfin, comme la forme, par sa particularité, reste toujours extérieure à l'Universel, l'Art crée, pour exprimer Dieu, une multiplicité indéfinie de formes : c'est le polythéisme, au sort duquel est liée la sculpture antique. Une seconde dialectique cherche (d'ailleurs vainement) à définir un progrès des arts qui soit en même temps historique : art classique, art symbolique, art romantique, tels sont les trois moments. L'art classique, qui est avant tout la sculpture, voit immédiatement dans le fini le signe de l'infini, sans prendre conscience de l'opposition de l'individualité de l'œuvre avec l'être universel ; dans l'art symbolique, dont le type est l'architecture, le sentiment de l'inadéquation de la forme à l'idée amène à la recherche infinie d'une forme adéquate ; c'est l'art de la sublimité qui consiste à suggérer par la forme l'Idée qui est négation de la forme ; telle l'église gothique, si longuement analysée par Hegel, où, « la tendance à s'élever devant se manifester comme caractère principal, la hauteur des piliers dépasse la largeur de leur base dans une mesure que l'œil ne peut plus calculer ; ils montent à une hauteur telle que l'œil ne peut saisir immédiatement leur dimension totale. Il erre çà et là, et s'élance lui-même en haut, jusqu'à ce qu'il atteigne la courbure doucement oblique

des arcs qui finissent par se rejoindre et, là, se repose ; de même que l'âme, dans sa méditation inquiète et troublée, s'élève graduellement de la terre vers le ciel et ne trouve son repos qu'en Dieu ». Enfin, dans l'art romantique, Dieu ne se satisfait plus d'aucune forme extérieure, il trouve son expression seulement dans ce qui est spirituel ; tels sont les arts de la peinture, de la musique, où l'extériorité, le son ou la couleur, apparaissent tout à fait accidentels relativement à leur signification ; ce sont les arts intérieurs par excellence ; « la poésie parvient à spiritualiser à tel point son élément sensible, le son, que cet élément n'est plus qu'un signe dénué d'expression propre ».

L'œuvre d'art n'a sa vérité que dans la conscience du sujet qui la contemple ; elle est comme un personnage en quête d'auteur dont le sens attend une conscience qui le perçoive. La religion est au contraire un rapport de la conscience subjective à Dieu ou à l'Esprit, qui se réalise en cette conscience même pour laquelle il existe. « Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il se connaît lui-même ; or, sa connaissance de soi est en outre la conscience de soi qu'il a en l'homme, et la connaissance que l'homme a de Dieu se continue dans la connaissance qu'il a de lui-même en Dieu » (§ 564). Comme ces dieux primitifs qui mouraient sans les offrandes de leurs fidèles, on peut dire à la lettre que le Dieu de Hegel doit son existence à la religion ; la religion, c'est Dieu se manifestant à lui-même non plus par ses moments abstraits et séparés, mais se révélant tel qu'il est, c'est-à-dire comme esprit, esprit qui ne peut se révéler qu'à l'esprit.

Mais cette révélation ne s'opère que dans la religion absolue qui est le christianisme ; cette religion absolue est l'aboutissant d'une longue évolution où, à travers les religions historiques, qui en marquent les étapes nécessaires, on voit le concept perdre peu à peu sa fixité, son inadéquation à lui-même et arriver à la véritable conscience de soi. Dans la religion comme ailleurs, le concept ne peut se découvrir dans son idéalité que par la négation de toutes les formes finies. Cette sorte d'évolution de Dieu qui suit l'histoire des religions est d'ailleurs celle de l'humanité elle-même : « Un Dieu mauvais, un Dieu naturel a pour corrélatif des hommes mauvais, naturels, sans liberté ; le concept pur de Dieu, le Dieu spirituel a pour corrélatif l'esprit libre. [...] La représentation que

l'homme a de Dieu correspond à celle qu'il a de lui-même, de sa liberté. »

Les premières religions sont les religions naturalistes, où la conscience ne connaît l'esprit qu'immergé dans la nature et non doué de liberté. C'est l'époque des religions orientales : d'abord la magie, à peine digne du nom de religion, où l'homme connaît seulement l'esprit comme force capable de modifier directement la nature ; puis la religion de la « substantialité », dont le type est, pour Hegel, le bouddhisme ; le caractère en est, avec la position d'un Dieu qui est une puissance absolue, la croyance au caractère accidentel, passager, irréel du sujet et de l'individu ; Dieu y est un être spirituel, mais qui, par l'absence de subjectivité, y a tous les caractères d'un être naturel ; puis vient « la religion de la subjectivité abstraite », religion de la lumière, religion de Zoroastre, dans laquelle le sujet cherche à s'affirmer dans son unité, le bien contre le mal, la lumière contre les ténèbres.

Les secondes religions sont celles de « l'individualité spirituelle », qui élèvent l'esprit au-dessus de la nature, qui lui subordonnent la nature comme le corps l'est à l'âme. Un premier type est la religion juive, celle d'un Dieu spirituel vis-à-vis duquel toute nature est sans essence ni substance, une sorte de Dieu acosmique, qui a toute-puissance absolue : c'est la religion de la sublimité. À la religion juive s'oppose la religion grecque, marquée par le rôle positif de la nature ; elle y est organe et expression de l'esprit ; le corps est lui-même divin ; mais le corps fini exprime un esprit fini : c'est la religion de la beauté. Dans la religion romaine, par contre, elle fait de nouveau de l'esprit le centre de la vie divine ; religion utilitaire, elle considère en effet la conscience humaine et ses intérêts comme la fin dont les êtres divins sont les moyens.

Vient enfin, au temps marqué, la religion absolue ou religion vraie, où l'esprit se dévoile : « C'est la religion manifeste *(offenbare)* et non seulement la religion révélée *(geoffenbarte)* » ; c'est la religion du Christ, celle où « la substance universelle » sortant de son abstraction se réalise en une conscience de soi individuelle, fait entrer dans le cours du temps le fils de son éternité, et montre en lui le mal comme supprimé en soi ; mais en outre, cette existence immédiate et sensible de l'absolu concret s'éteint dans la douleur de la négativité, dans laquelle, comme sujet infini, il est devenu identique à lui-

même ; cet absolu est devenu pour soi parce qu'il est le retour absolu, l'unité universelle de l'universel et de l'individuel, l'Idée de l'esprit comme éternel, et pourtant vivant et présent dans le monde » (*Enc.*, § 569).

Nous n'avons pu donner qu'un schème très sec de cette science des religions, où Hegel éprouve la valeur de ses idées en pénétrant dans les détails les plus concrets de formes religieuses, dont plusieurs commençaient alors à peine à être connues ; il ne faudrait pas trop la déprécier non seulement à cause de la riche matière historique mise en œuvre, mais surtout de l'effort qu'elle manifeste pour saisir les diverses formes de pensée religieuse dans leur originalité, au lieu de suivre les vagues méthodes comparatistes en honneur jusque-là ; il n'était pas inutile notamment de troubler la quiétude de ceux qui considéraient comme un dogme l'existence d'une continuité judéo-chrétienne au milieu des erreurs païennes ; la question des origines du christianisme allait se poser par là dans une atmosphère nouvelle.

On peut apprécier de la même manière l'histoire de la philosophie qui forme le cœur de la théorie hégélienne de la philosophie. Nous en avons indiqué le caractère dans l'introduction de cet ouvrage (t. I, p. 25), et ce que nous avons déjà dit nous montre assez comment son idéalisme absolu n'est que le christianisme et qu'il le comprend, transposé du plan de la représentation dans celui de la pensée ; il y a donc une vraie philosophie comme il y a une vraie religion, et comme celle-ci contient en soi, supprimées, toutes les formes antérieures de la religion, celle-là n'a pu se produire aussi que par une suite de négations et d'oppositions, dont la série dialectique doit se retrouver dans la série des systèmes historiques.

Hegel a ainsi achevé imperturbablement la traduction de toute réalité en langage spéculatif ; l'esprit se sent « chez lui » partout ; rien ne se montre rebelle à cette spiritualité victorieuse. Mais le sommet de l'Esprit dans la doctrine hégélienne, c'est la culture humaine ; la religion même est considérée comme fait de culture ; elle est connaissance de Dieu par soi, et Dieu ne se connaît que dans et par cette culture. Le résultat le plus patent de sa philosophie, c'est de conférer le sceau divin à toutes les réalités de la nature et de l'histoire : la cité terrestre se transmue en une Cité de Dieu. L'Antiquité et la Renaissance avaient connu un panthéisme naturaliste ; nous

avons, avec Hegel, un panthéisme de la culture qui se rattache à la fois au mysticisme allemand qui voyait dans l'humanité une partie de la vie divine elle-même, et à la situation intellectuelle d'un temps qui a surtout cherché, dans les sciences morales naissantes, une définition concrète et complète de l'homme : ôtez le mysticisme, vous avez chez Hegel le culte de l'humanité de Comte. C'est cette direction moderne de la pensée que n'ont pas su comprendre les autres philosophes allemands d'inspiration mystique, et qui met parmi eux Hegel hors de pair.

BIBLIOGRAPHIE

G. W. F. HEGEL, *Werke*, 19 vol., 1832-87 ; *Sämmtliche Werke, Jubileum Ausgabe*, 20 vol., Stuttgart, 1927... ; *Sämmtliche Werke*, éd. G. Lasson, Leipzig, 1923-38, nouvelle éd. critique de J. HOFFMEISTER, 30 vol., Hambourg ; *Hegels Archiv.*, Berlin, 1912... ; *Hegel-Studien*, Bonn, 1961... ; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. HYPPOLITE, 1939-1941 ; *Préface à la phénoménologie de l'esprit*, trad. J. HYPPOLITE, 1967 ; *Science de la logique*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1949 ; *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. GIBELIN, 1952 ; *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. KAAN, 1940 ; *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. J. MARTIN, introd. J. HYPPOLITE, 1948 ; *Esthétique*, trad. J. GIBELIN et S. JANKÉLÉVITCH, 4 vol., 1944 ; nouvelle éd., 8 vol., 1964 ; *Les Preuves de l'existence de Dieu*, trad. H. NIEL, 1947 ; *La Raison dans l'histoire*, trad. K. PAPAIOANNOU, 1965 ; *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, J. GIBELIN, 1946 ; *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. J. GIBELIN, 1954, nouvelle éd. 1959 ; *Correspondance*, trad. J. CARRÈRE, 1962... ; *Propédeutique philosophique*, trad. M. de GANDILLAC, 1963.

G. LUKACS, *Der junge Hegel*, Zurich, s. d.

A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947.

J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, 2 vol., 1956 ; *Logique et existence*, 1953 ; *Études sur Marx et Hegel*, 1955 ; *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1948.

J. WAHL, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 2ᵉ éd., 1951.

E. WEIL, *Hegel et l'État*, 1950.

Chapitre X
Décomposition de l'hégélianisme

I. – L'hégélianisme de gauche

Frédéric Engels trouve entre la méthode de Hegel et son système un contraste qui, après l'éclatant succès de la doctrine de 1830 à 1840, devait amener sa décomposition et la scission entre ses partisans : le système, c'est-à-dire l'ensemble des vérités absolues et invariables qu'il a cru atteindre en art, en politique, en religion, en philosophie ; État bureaucratique prussien, art romantique, christianisme, idéalisme ; la méthode, c'est-à-dire la conviction que la philosophie n'est pas une collection de principes dogmatiques figés, mais le processus qui interdit à toute vérité de se concevoir comme absolue, à toute étape sociale d'être définitive. Le système est conservateur et la méthode révolutionnaire. D'où la division de la droite et de la gauche hégélienne : « Ceux qui s'attachaient particulièrement au système de Hegel pouvaient se croire autorisés à rester tant dans le domaine de la religion que dans celui de la philosophie des conservateurs ; ceux par contre qui voyaient l'essentiel de la philosophie de Hegel dans la méthode dialectique pouvaient, tant en fait de religion qu'en fait de philosophie, incliner vers l'opposition la plus extrême. »[1] Ces conséquences, Hegel, prévenu par les nécessités du système, ne les a pas tirées ; ce sont les jeunes hégéliens, le groupe qui forma l'opposition libérale en Prusse à

1. *L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique*, trad. M. Ollivier, Paris, 1930, p. 43.

partir de 1840, sous le règne réactionnaire de Frédéric-Guillaume IV, qui s'en chargea. « Ils en tirent, écrit en 1841 un des leurs[2], les vraies conséquences que Hegel lui-même n'osait développer. C'est la conscience humaine qui engendre tout ce que l'on considère comme des vérités, et tandis que les vérités se développent, se combattent, s'unissent, la conscience reste le seul vrai principe. Toutes les vérités ne sont que des formes de l'esprit absolu ; elles n'ont rien de définitif ; l'esprit en engendre toujours de nouvelles ; le devenir est le seul principe de toute philosophie. Ainsi il n'y a rien de durable que l'action de l'esprit lui-même qui se manifestera sous des formes toujours nouvelles » ; conséquence nécessaire, à moins d'admettre, comme le dit Nietzsche, que, « pour Hegel, le point culminant et final du processus universel coïncide avec sa propre existence à Berlin ».

La première application du principe se fait à la religion, où il était alors moins périlleux de discuter qu'en politique : on voit dans la religion chrétienne un produit de la conscience humaine ; c'est le trait commun des œuvres de David Strauss (*La Vie de Jésus*, 1835), de Bruno Bauer (*Critique de l'histoire de l'Évangile de Jean et des Synoptiques*, 1840-1842), de L. Feuerbach (*L'Essence du christianisme*, 1841) ; mais il ne s'agit pas, malgré la parenté de beaucoup de formules, d'un retour au XVIIIe siècle ; l'origine humaine n'est plus une manière de dénigrer la religion, mais un moyen de donner à l'homme conscience de sa propre richesse intérieure : « L'érudition et la philosophie, dit Feuerbach, ne sont pour moi que les moyens de détourner les trésors cachés dans le cœur de l'homme » (*L'Essence du christianisme* trad. franç., 1864, p. XIX). C'est ce trait qui, malgré leur attitude souvent critique à l'égard de Hegel, les rattache pourtant étroitement à lui.

Le rythme de la pensée de Feuerbach dans *L'Essence du christianisme* est tout hégélien ; il consiste à montrer comment ce qui nous est en apparence extérieur nous est en réalité intérieur, comment le Dieu que les théologiens projettent hors de l'homme est en réalité l'homme lui-même : retour à soi, identité de la conscience de Dieu et de la conscience de

2. Moses HESS, *Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie*, cité et traduit par GROETHUYSEN, « Origines du socialisme en Allemagne », *Revue philosophique*, 1923, p. 382.

soi, c'est bien là l'esprit hégélien. La religion provient d'un trait qui distingue profondément la conscience humaine de la conscience animale : la conscience de l'homme est double, il se sent comme individu et il se connaît comme espèce ; il se connaît comme tel dans la pensée qui est un langage intérieur, où l'homme, s'adressant à lui-même, est à la fois moi et toi ; il connaît donc l'infinité de son espèce, de son être véritable en contraste avec la limitation de son individu. Dieu n'est rien que l'ensemble des attributs infinis, sagesse, amour, vouloir qui appartiennent à l'espèce humaine. Vainement chercherait-on dans la religion quoi que ce soit qui ne se réfère à l'homme : nul attribut en Dieu qui ne soit spécifiquement humain ; bien plus, nul autre but dans la religion que l'homme lui-même ; car l'homme n'y songe qu'à son propre salut : « Il se fait le but, l'objet des pensées de Dieu. Le mystère de l'incarnation est le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme ; mais le mystère de Dieu n'est que le mystère de l'amour de l'homme pour lui-même » (*ibid.*, p. 333). L'illusion théologique était d'ailleurs nécessaire : l'intériorité est toujours au bout du processus : « Le progrès historique des religions consiste en ce que les dernières regardent comme subjectif ou humain ce que les premières contemplaient, adoraient comme divin » (p. 37). La doctrine de Feuerbach est pour lui l'expulsion définitive de toute idolâtrie. Une pareille doctrine exclut, exactement comme chez Comte, ce rapport direct de Dieu à la nature, qui avait été, au XVIIIe siècle, la base d'un déisme inclinant à l'athéisme : « Pour trouver un Dieu dans la nature, dit sur ce point Feuerbach, il faut d'abord l'y mettre. Les preuves de l'existence de Dieu par les phénomènes naturels ne sont que des preuves de l'ignorance et de l'arrogance avec lesquelles l'homme fait des limites de son intelligence les limites de la nature humaine » (p. 328). Ainsi est exclue toute échappatoire : Dieu n'est que pour l'homme et dans l'homme.

Feuerbach croit ainsi non pas détruire le christianisme, mais l'accomplir ; sa doctrine est, dans sa pensée, une traduction en clair d'un langage chiffré, « traduction fidèle de la religion chrétienne, de la langue orientale et imagée de la fantaisie en bonne et intelligible langue moderne, rien qu'une traduction mot à mot, [...] une solution de l'énigme du christianisme » (p. VII). C'est dire, puisqu'une traduction garde

l'esprit de son modèle, que Feuerbach prétend garder tout l'esprit du christianisme : et voilà bien l'ambiguïté d'une attitude qui sera celle de Renan, voulant retenir toute la spiritualité de la vie chrétienne sans ses affirmations dogmatiques. Cet athéisme religieux est le pendant de cette sorte de sensualisme idéaliste dans lequel Feuerbach confère à la sensation le pouvoir de s'unir immédiatement à l'intérieur des êtres : « Nous voyons non seulement les surfaces des miroirs et les spectres colorés, mais encore nous contemplons le regard de l'homme. Ainsi non seulement l'extérieur, mais encore l'intérieur ; non seulement la chair, mais encore l'esprit ; non seulement la chose, mais encore le moi sont l'objet du sens. »[3] Le sens ainsi compris fait échapper l'homme à l'isolement et à la limitation où le laissait l'idéalisme ; or, avec l'association commencent l'infinité et la liberté humaines, dont la religion est l'affirmation.

D. Strauss et B. Bauer sont plutôt historiens ; ils reprennent, sur les Évangiles, la critique de texte qui dans les siècles précédents avait surtout porté sur la Bible ; leur esprit reste pourtant hégélien ; ils voient dans l'Évangile une invention mythique due à la première communauté chrétienne ; Strauss, en particulier, trouve dans les discours de Jésus des contradictions qui tiennent à un conflit entre les chrétiens attachés au judaïsme et le paulinisme qui se sépare des usages juifs ; il voit dans les Évangiles l'histoire même des premières communautés chrétiennes, qui se reflète dans le mythe de Jésus. Les hégéliens s'intéressent donc au christianisme, en tant que phase de l'évolution de l'esprit, et cela est même vrai de F.-Chr. Baur, l'hégélien orthodoxe, qui cherche surtout dans son *Manuel de l'histoire des dogmes* (1847) à retracer le développement organique et continu de l'histoire des dogmes, en montrant dans le christianisme « une forme nouvelle et particulière de la conscience religieuse qui supprime en les réduisant à l'unité l'opposition du judaïsme et du paganisme ».

Mais le relativisme des Jeunes-Hégéliens s'applique aussi à la politique. Il vient d'abord dans l'État, et plus spécialement dans l'État prussien, plus libre que d'autres de toute tradition nationale, le soutien de l'esprit nouveau ; on voyait un hégé-

3. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 40-42, cité par F. A LANGE, *Histoire du matérialisme*, traduct. POMMEREL, 1911, t. II, p. 93.

lien, F. Köppen, écrire un livre admiratif sur Frédéric le Grand. La déception causée par le règne de Frédéric-Guillaume IV, ce « romantique sur le trône », qui déclarait « qu'il ne supporterait jamais qu'entre Dieu et sa personne s'insinue une feuille de papier écrite », qui exila et persécuta tous les libéraux, éloigna de l'État les hégéliens et les porta à s'affilier aux associations révolutionnaires telles que la Ligue des Justes, qui était alors inspirée de l'esprit de Lamennais et des socialistes français. Lorenz von Stein en fit connaître les idées dans son *Socialisme et communisme de la France contemporaine* (1842) ; Moses Hess, un juif de Bonn, avait dit, dès 1841, dans sa *Triarchie européenne*, que l'avenir était dans une union intime de la philosophie allemande et du socialisme français ; tel était aussi alors l'avis de Karl Marx (1818-1883) et, d'une manière générale, de bien des Jeunes Hégéliens qui, désorientés par la faillite de l'État prussien et ne voyant plus (comme B. Bauer) dans le relativisme hégélien qu'une pure critique négative, trouvaient dans le communisme l'idée constructrice et positive qui leur manquait.

Pourtant, cette union ne persista pas et, dès 1845, elle se rompit aussi bien du côté hégélien que du côté communiste. Des hégéliens de marque, Arnold Ruge, les frères Bauer, Buhl, Eduard Meyer paraissent quelque peu effrayés, aussi timides dans l'action qu'audacieux dans la théorie, comme le leur reproche Moses Hess. De son côté, F. Engels, lié avec K. Marx depuis 1841, nous fait connaître qu'il entreprit avec lui, en 1845, un travail « destiné, dit-il, à montrer l'antagonisme de notre conception (communiste) avec la conception idéologique allemande, en fait à liquider notre ancienne conscience philosophique » : c'est l'objet de l'œuvre commune La *Sainte Famille ou Critique de la critique contre Bruno Bauer et consorts*, et de l'*Idéologie allemande*. « Les philosophes, écrit Marx, n'ont fait jusqu'ici qu'interpréter le monde de différentes manières. Il s'agit maintenant de le transformer. » Il ne peut y avoir de critique plus incisive et plus exacte des doctrines de Hegel et de Feuerbach ; elles sont, on l'a vu, à la lettre, des traductions qui laissent intacte une réalité qui est simple objet de vision. Ainsi, Feuerbach montre qu'il s'est opéré un dédoublement entre l'objet religieux, Dieu et l'homme, et sa doctrine consiste à supprimer ce dédoublement en ramenant Dieu à l'homme. « Il ne voit pas qu'après être venu à bout de ce

travail, le principal reste encore à faire. [...] Il faut comprendre cet antagonisme (entre la réalité divine apparente et sa base temporelle) pour pouvoir le supprimer. Par exemple, quand on aura compris que la famille céleste est le reflet de la famille terrestre, c'est cette dernière dont il faudra faire la critique théorique et qu'il faudra transformer rapidement. » On saisit ici à merveille le déclenchement de la dialectique hégélienne. Hegel a montré qu'il n'y avait aucun *Seinsollen*, aucun idéal indépendant capable de mener à l'action et de la diriger ; Marx complète la pensée en disant qu'il n'y a donc aucun idéal capable d'interdire l'action, qui est dès lors libérée de toute servitude envers l'idée : « Tous les mystères qui égarent la théorie dans le scepticisme trouvent leur solution rationnelle dans l'activité pratique humaine et dans la compréhension de cette activité. »

Mais ces critiques visent plutôt l'attitude spéculative des hégéliens que le fond de leur philosophie : d'elle, il accepte la négation d'un idéal distinct du réel, ce qui, après 1848, assure la séparation du matérialisme socialiste et du socialisme idéologique français, mais il n'a pas un mot de critique pour l'idée centrale de la dialectique hégélienne, l'idée de l'antagonisme (de la négativité) comme condition de l'épanouissement du réel, qui est d'ailleurs, on l'a vu, l'idée fixe de la pensée allemande. C'est bien en effet autour de cette idée que Marx, penseur plus vigoureux qu'original[4], organise les éléments qu'il puise de tout côté chez les économistes ou sociologues anglais et français. Sans entrer dans des détails qui dépasseraient le cadre de cet ouvrage, rappelons comment Marx a ramené à un antagonisme unique, celui de la classe capitaliste ou possédante et du prolétariat ou classe des travailleurs, tout le moteur de l'histoire, comment cet antagonisme est tout à fait indépendant des volontés individuelles, de la conscience, et dû aux conditions de la production, comment la conscience ne peut et ne doit intervenir que pour accentuer cet antagonisme en le connaissant, comment le rôle du parti socialiste est de constituer la conscience de classe du prolétariat et de la transformer en un parti politique, capable d'atteindre la dictature et de préparer la dépossession de la

4. Cf. Gaston RICHARD, *La Question sociale et le mouvement philosophique au XIXᵉ siècle*, Paris, Colin, 1914, p. 201.

classe capitaliste ; on reconnaît dans cette pensée l'empreinte profonde de la pensée hégélienne. Si Marx a admis si facilement cette étrange proposition que tous les rapports moraux, politiques, juridiques, intellectuels entre les hommes sont déterminés dans une société par le régime de la production, c'est qu'il voyait, pour son hégélianisme, un allié dans une économie politique qui montrait les rapports « indépendants de la volonté, nécessaires, déterminés », que les hommes contractent entre eux dans la production sociale. Le socialisme est le passage de la société de l'existence en soi au savoir de soi, comme la philosophie hégélienne.

À quel point l'hégélianisme est alors devenu comme une atmosphère intellectuelle, on le voit dans le livre de Max Stirner, *L'Unique et sa propriété* (1845). Son auteur, de son vrai nom Johann Caspar Schmidt, né à Bayreuth en 1806, fréquentait depuis 1842, avec beaucoup de Jeunes-Hégéliens, le groupe des *Freien* (Affranchis) de Berlin. Les *Freien,* c'est précisément le titre d'une importante section du livre (p. 117-182), où il étudie et critique le libéralisme politique, social et humain. De plus, l'ensemble du livre est partagé en deux parties qui s'opposent : *L'Homme et Moi ;* la première dont fait partie la section sur les *Freien* vise sans cesse l'anthropologie de Feuerbach ; on voit combien le livre, critiqué d'ailleurs par Marx dès son apparition, tient aux discussions du temps.

Il attaque impitoyablement les Jeunes-Hégéliens de son temps ; il est pourtant un accomplissement de l'hégélianisme. C'est ce que l'on voit surtout par son attitude envers B. Bauer : le criticisme du directeur de la *Litteraturzeitung* consistait à pousser à l'extrême la dialectique hégélienne, et, considérant comme réalité unique le « processus de pensée », à faire voir que toute affirmation quelconque en matière morale ou politique était fausse et devait disparaître et se dissoudre devant le progrès souverain de la pensée. Comme le dit ironiquement Stirner, c'est « le combat du possédé contre la possession » ; les « possédés », selon Stirner, ce sont eux qui croient, comme à des réalités, à Dieu, à l'État, au droit ; B. Bauer voit parfaitement que « l'attitude religieuse » existe non seulement envers Dieu, mais envers le droit, l'État, la Loi. Mais ces idées *(Gedanken),* il veut les dissoudre par la pensée *(Denken),* et alors je dis : « Une seule chose me sauve de la pensée, c'est l'absence de pensée. » Ainsi l'hégélianisme à son point

extrême, après en être arrivé à la relativité de toute pensée, doit enfin passer dans son contraire ; Stirner l'avait déjà dit en style hégélien, dans un article de 1842, publié par K. Marx, dans la *Rheinische Zeitung* (*Le Principe factice de notre éducation, ou Humanisme et réalisme*) : « Il faut que la *Science* elle-même meure pour refleurir dans la mort comme *volonté*. La liberté de pensée, de croyance, de conscience retomberont dans le sein maternel de la terre pour qu'une liberté nouvelle, la liberté de la volonté, se nourrisse de ses plus nobles sucs. »[5] L'absence de pensée, c'est la volonté pure, l'immédiat, l'unique, tel qu'il est en dehors de toute comparaison : « Je ne me tiens pas pour quelque chose de particulier, mais pour quelque chose d'*unique*. J'ai certes de la *ressemblance* avec d'autres ; mais cela ne vaut que pour la réflexion ; en fait, je suis incomparable, unique. Ma chair n'est pas leur chair, mon esprit n'est pas leur esprit : si vous les placez dans les cadres généraux, chair, esprit, ce sont là des idées à vous qui n'ont rien à faire avec *ma* chair, *mon* esprit. » Devant ce nominalisme agressif s'évanouissent non seulement les vieilles croyances, mais ces nouveaux universaux que les modernes y avaient substitués depuis la Révolution : l'État, la Société, l'Humanité. Sur l'État se fonde le libéralisme politique du bourgeois ; la liberté en question est-elle un affranchissement ? Nullement, puisqu'elle est obéissance aux lois ; simplement l'individu y est en rapport direct avec la loi ; elle l'affranchit des personnes interposées, exactement comme le protestantisme a affranchi l'individu non pas des obligations envers Dieu, mais des prêtres qui étaient entre Dieu et lui : c'est l'État qui est libre, et non moi ; « *sa* liberté est *mon* esclavage ».

Mais le libéralisme social du communisme n'est pas davantage un affranchissement : il supprime la propriété individuelle, fondement de l'esclavage du travailleur, pour le remplacer par la propriété collective ; la société, seule possédante, me donne tout et m'impose en échange des obligations ; mais « que la société n'est pas un moi qui puisse prêter, donner, ou garantir, mais un instrument ou moyen dont nous pouvons tirer parti [...], et que nous ne devons nul sacrifice à la société, les socialistes n'y pensent pas, parce que, comme les libéraux, ils sont prisonniers des principes religieux et cherchent une

5. Traduct. de V. BASCH, *L'Individualisme anarchiste, Max Stirner*, p. 34.

Société qui leur soit sacrée, comme autrefois l'État ; [...] leur société est encore un fantôme, un "être suprême" ». Enfin, dans sa critique du « libéralisme humain », Stirner abat l'idole qu'avaient laissée Feuerbach et B. Bauer, l'Homme. Bauer, se séparant des socialistes, voyait dans la « masse » « le produit le plus significatif de la Révolution, la foule trompée que les illusions de la philosophie des lumières ont livrée à une mauvaise humeur sans limite » : aux idées libérales de 89, il oppose une doctrine de libération intérieure du moi ; il faut, selon lui, anéantir l'égoïsme de l'individu pour faire place à l'homme : ainsi Bauer réclame la séparation de l'Église et de l'État, parce que les intérêts religieux sont considérés comme égoïstes et touchent seulement l'homme privé. Mais en réalité, l'homme tel qu'il le conçoit est un idéal impossible à atteindre, et il reste pour l'individu « un au-delà sublime, un être suprême, un Dieu » qui ne mérite pas plus d'égards que celui qu'a rejeté l'athéisme de Bauer.

« Tous ces libéralismes ne sont que continuation du vieux mépris chrétien pour le Moi. [...] La religion de l'Homme n'est que la dernière métamorphose de la religion chrétienne. Car le libéralisme est une religion puisqu'il sépare de moi mon essence et l'élève au-dessus de moi, puisqu'il élève l'homme dans la même mesure qu'une autre religion fait son Dieu et ses idoles » : idée assez justifiée lorsqu'il entendait Guizot, dans une séance de la chambre des pairs, vouloir que l'Université jouât le rôle de direction spirituelle anciennement dévolue à l'Église.

L'idée toujours renaissante de la dialectique hégélienne, celle de l'antagonisme fécond et producteur, est poussée à bout par Stirner. « Notre faiblesse, écrit-il, ne consiste pas en ce que nous sommes en opposition avec d'autres, mais en ce que nous ne le sommes pas complètement, en ce que nous ne sommes pas séparés d'eux, nous cherchons une *communauté*, un *lien*, une seule foi, un seul Dieu, une seule idée, un seul chapeau pour tous. [...] Mais l'opposition la dernière et la plus décisive, celle de l'unique contre les uniques, dépasse au fond ce qu'on appelle opposition [...] ; comme unique, tu n'as rien de commun avec un autre, donc rien non plus de séparé ou d'hostile ; tu ne cherches pas ton droit contre lui devant un *tiers*. [...] L'opposition disparaît dans la parfaite *séparation* ou unicité. » Pousser l'antagonisme à un tel degré

(il est conforme à l'esprit hégélien de l'accuser le plus possible), c'est le supprimer et le réduire à son contraire, la dissolution en Uniques.

À la société ou État qui annihile l'unicité du moi, Stirner oppose, comme Proudhon, l'association *(Verein)*, qui est mon œuvre, ma création, un moyen d'accroître mon pouvoir par une entente avec les autres, union d'ailleurs complètement libre à laquelle je puis à volonté adhérer ou renoncer. Il semble que, pour lui, l'État ne soit qu'une association réalisée, figée, fixée et devenue indépendante de moi ; réintroduire plasticité et mobilité dans ces sociétés vieillies, telle paraît bien être l'intention foncière de Stirner.

Le socialisme et l'anarchisme apparaissent donc comme des corollaires de la doctrine de Hegel ; sans doute, ils n'en sont pas nés ; les Jeunes-Hégéliens sont nourris de la lecture des socialistes français, et Stirner cite souvent Proudhon ; mais ils prennent ici cet aspect si particulier de rigueur implacable, d'« objectivité », d'absence de sentimentalité qu'ils garderont après 1848. La Russie nous montre une évolution très semblable de l'hégélianisme, chez Alexandre Herzen (1812-1870). Dans ce pays aussi, la doctrine de Hegel, vers 1840, a envahi les universités ; là aussi, il y a une droite hégélienne, qui défend le tsarisme et l'orthodoxie byzantine, et une gauche hégélienne qui estime que « Hegel n'a pas atteint tous les résultats implicitement contenus dans ses principes » ; Herzen précise en 1842, après avoir lu la revue de Karl Marx, *Deutsch-französische Jahrbücher* : « La philosophie allemande sort des salles de cours dans la vie, devient sociale, révolutionnaire, prend chair et entreprend d'agir dans le monde des événements. »[6]. Mais les Russes sentent vivement tout ce qu'il y a d'oppression possible dans l'universel de Hegel : « Cet universel, écrit Bêlidskij, l'ami de Herzen, est à l'égard du sujet (de l'individu concret) comme un Moloch, car après avoir fait un moment le beau en lui, il le rejette comme un pantalon usagé. [...] Je hais l'universel comme le bourreau de la pauvre personne humaine. »[7] Ils inclinent tout naturellement vers le point de vue qui sera celui de Stirner ; ils tendent même vers le nihilisme, expression créée, semble-t-il, par Herzen, sous la

6. Cité par P. LABRY, *Alexandre Herzen*, p. 248, Paris, 1928.
7. *Ibid.*, 225 ; écrit en 1841.

suggestion de la critique de B. Bauer : mais en même temps, Herzen lie cette doctrine à l'idée de la mission de la Russie, et il reste slavophile à sa manière, qui n'est certes pas celle des slavophiles de droite, réactionnaires et partisans du retour au passé, mais qui est plutôt celle d'un Hegel russe ; sa philosophie de l'histoire consiste à « prolonger le schéma hégélien de l'histoire universelle par une troisième époque, dans laquelle le monde slave, dirigé par la Russie, succédera au monde romano-germanique, lui-même héritier du monde antique »[8]. Or, le principe du slavisme, c'est justement le principe anarchique, le principe du *mir*, la communauté paysanne ; elle doit seulement, selon Herzen, se transformer à la moderne, selon les doctrines de Proudhon. L'anarchie nihiliste n'empêche donc nullement, elle commande même un panslavisme, de même nature que le pangermanisme hégélien, un culte de la Sainte Russie comme dernière étape de l'histoire universelle, culte dont Herzen se plaît d'ailleurs à trouver l'expression chez l'hégélien B. Bauer : après avoir indiqué comment B. Bauer, comme Schopenhauer, mais par une voie différente, arrivait au nihilisme, il ajoute : « Il sera peut-être intéressant pour les Russes de savoir que Bauer les juge comme les instruments prédestinés pour réduire à néant tout ce qui existe. Cela est exposé dans son livre : *Russland und das Germanenthum* » ; et rien n'est plus hégélien que la confiance qu'il témoigne au tsarisme, et surtout à Alexandre II pour opérer la révolution qui doit libérer la communauté paysanne.

Ajoutons que, en Russie comme en Allemagne, cet hégélianisme venait remplacer un romantisme schellingien qui avait dominé sans rival entre 1820 et 1830, et qui y avait abouti à un nationalisme de caractère mystique : « La philosophie allemande, écrivait Kirêevski en 1830, ne peut pousser chez nous de racines bien profondes. *Notre* philosophie doit émaner du développement de *notre* vie, répondre aux questions qui nous sont propres, aux intérêts dominants de notre existence particulière. [...] L'intérêt pour la philosophie allemande, qui commence à se faire jour parmi nous, marque un pas important vers ce but. »[9] Le passage de l'influence de

8. Labry, *ibid.*, 27.

9. Cité par Al. Koyré, *La Philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, p. 168, Paris, 1929.

Schelling à celle de Hegel, c'est en gros, comme en Allemagne, celui du nationalisme à l'esprit révolutionnaire, mais à un esprit révolutionnaire qui, bien différent de celui des droits de l'homme cherche appui et réalité dans une tradition nationale.

II. – L'hégélianisme orthodoxe

Les idées hégéliennes orthodoxes s'affirmèrent et se répandirent par plusieurs publications périodiques : *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (1827-1847), les *Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* d'A. Ruge (depuis 1838), les *Deutsche Jahrbücher* (1841-1843), les *Jahrbücher der Gegenwart* de Tübingen (1843-1848), les *Jahrbücher für spekulative Philosophie* rédigés par Nock (1846-1848). J. K. F. Rosenkranz (1805-1879) fut l'éditeur, le commentateur et l'apologiste de Hegel (cf. *Apologie Hegels gegen Haym*, 1858). Parmi les hégéliens, on trouve vers cette époque plusieurs théologiens protestants, qui s'efforcent d'unir le christianisme à la spéculation hégélienne : Biedermann, par exemple (*Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum im Streit und Frieden*, 1845 ; *Christliche Dogmatik*, 1869) absorbe dans la philosophie tout ce qui, dans la religion, est connaissance et représentation.

Comme l'éclectisme français, l'école hégélienne a produit un très grand nombre de recherches sur l'histoire de la philosophie ; K. Prantl, l'historien de la logique (*Geschichte der Logik*, 4 vol., 1858-1870) a d'abord été hégélien ; il en est ainsi de J.-E. Erdmann (1805-1892), de K. Fischer, l'historien de la philosophie moderne (*Geschichte der neueren Philosophie*, 1854-1877) et même à ses débuts d'Eduard Zeller, l'historien de la philosophie grecque ; mais comme en France aussi, ces historiens inclinent vers la philologie pure.

L'esthéticien F.-T. Vischer (*Aesthetik oder Wissenschaft der Schönen*, 3 tomes en 5 volumes, 1846-1857), emploie la méthode dialectique de Hegel dans son explication des arts ; il reconstruit par exemple les divers « moments » de l'œuvre du peintre, le dessin, le clair obscur, la perspective, la couleur (§ 664-670) comme une série dialectique où s'engendre peu à peu l'apparence complète et totale de la forme visible :

pourtant il donne beaucoup de place à l'observation et à l'induction.

BIBLIOGRAPHIE

I. – K. LÖWITH, *Die hegelsche Linke*, Stuttgart, 1962.
H. ARVON, *Feuerbach*, 1964.
K. BLOCKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Göttingen, 1961.
H. ARVON, *Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner*, 1954.

Chapitre XI
En marge des postkantiens. De Gœthe à Schopenhauer

La métaphysique des postkantiens n'est pas toute la pensée allemande de 1800 à 1850. La sagesse de Gœthe est foncièrement distincte de cette philosophie ; et Schopenhauer en est l'ardent adversaire.

I. – Gœthe

On a pourtant montré récemment [1] une profonde parenté d'esprit qu'il y avait entre Gœthe et les philosophes postkantiens et particulièrement Hegel ; l'un et l'autre, ils se rattachent, par-delà Kant, à Herder. L'un et l'autre, ils ont surmonté le romantisme de leur jeunesse ; ils sont hostiles au mysticisme, naturaliste ou chrétien, de Tieck et de Novalis ; ils ne voient pas dans l'art l'expression suprême de l'Esprit, et ils la cherchent dans une activité finie et déterminée (par exemple celle de Faust, dans le second Faust) plus que dans une contemplation vague. L'art supérieur est, pour eux, non pas la musique, mais la poésie, et la forme supérieure de la poésie est la tragédie grecque, synthèse du lyrisme et de l'épopée. L'un et l'autre, aussi, ils sont en méfiance contre les deux grands mouvements du XVIII[e] siècle, la physique mathématique et les idées révolutionnaires. Ce que Gœthe demande à l'expérience, ce n'est pas, comme les newtoniens, la confirmation d'une loi, mais la révélation de la continuité de la nature ; il

1. R. Berthelot, « Gœthe et Hegel », *Revue de Métaphysique*, 1931, p. 366-412.

parle avec mépris de cette méthode « où nous prétendons démontrer une thèse que nous posons au moyen d'*expériences isolées,* qui nous servent en quelque sorte d'*arguments* », ce qui vise bien la méthode de démonstration de la loi d'attraction ; il cherche au contraire ce qu'il appelle « l'observation d'ordre supérieur », c'est-à-dire celle qui comprend, comme cas particuliers, un grand nombre d'observations, rangées en série, de manière qu'elles nous fassent saisir la suite des nuances d'une même réalité : c'est le principe des expériences qu'il a entreprises pour sa fameuse théorie des couleurs.

Malgré cette affinité, Gœthe restera toujours loin des philosophes. « Pour la philosophie proprement dite, écrit-il en 1820, je n'avais pas d'organe. [...] La *Critique de la raison pure* était parue depuis longtemps, mais restait hors des limites de mon horizon intellectuel » ; le grand problème philosophique, celui de l'objectivité de la connaissance n'en est pas un pour lui. « Car, dit-il, chez moi la pensée ne se sépare pas des objets ; les éléments des objets, les intuitions entrent dans la pensée et sont pénétrés par elle de la manière la plus intime, si bien que mon intuition est une pensée et ma pensée une intuition. » C'est que Gœthe cherche non pas une philosophie, mais, comme on l'a dit souvent, une sagesse, « sagesse expérimentale », comme le dit M. Berthelot (*Revue de métaphysique,* 1928, p. 12), qui abandonne d'abord l'homme à ses instincts, laisse ses tendances s'épanouir dans tous les sens possibles, jusqu'à ce que la réflexion vienne prescrire et justifier une activité précise et limitée. L'on ne peut prétendre donner ici une idée, même faible, de la structure de cette sagesse et de sa prodigieuse influence.

II. – Krause

K.-Chr.-F. Krause (1781-1832) qui fut, à Iéna, l'auditeur de Fichte et de Schelling, reste en contraste singulier avec ses maîtres par sa vie comme par ses idées : il ne réussit à se fixer ni à Iéna, ni à Berlin, ni à Dresde ; professeur à Göttingen, il fut impliqué dans un complot révolutionnaire, et il dut quitter l'Université ; en 1831, il chercha à entrer à l'Université de Munich et il trouve devant lui l'irréductible opposition de Schelling ; il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages dont

beaucoup sont posthumes ; le principal est *Volesungen über die Grundwarheiten der Wissenschaft* (1829, 3ᵉ éd. 1911 ; cf. une traduction de L. Buys, *Le Système de la philosophie*, Leipzig, 1892-1895).

Les sentiments profonds de Krause l'opposent vivement à Hegel et même à Schelling ; en gros il a, de l'importance et de la valeur de la destinée individuelle et de la personne, un sens qui manque profondément à ces deux philosophes : chez lui aucun de ces « universels concrets » qui, comme l'État, oppriment et annihilent toute destinée individuelle comme telle.

L'image qui pénètre tout le système est celle du monde comme une société d'êtres *(Vereinwesen)* en action réciproque, dont l'unité est assurée par l'existence d'un terme supérieur ; ce terme c'est, en chacun, pour la diversité de ses états de conscience, le Moi ; c'est, pour l'ensemble des êtres, Dieu : image dont on voit de suite la coloration leibnizienne. C'est ce rapport spécial de l'unité à la diversité qui constitue le *panenthéisme* de Krause : le monde n'existe comme tel que grâce à cette tendance infinie vers le Bien, à cette activité ou force infinie, à cette volonté sainte qui est Dieu lui-même ; Dieu ne vit qu'en union avec les êtres finis ; c'est pourquoi l'humanité raisonnable, dans laquelle se réalise le mieux cette union, est au sommet du réel.

La partie la plus vivante de l'œuvre de Krause est précisément sa théorie de la société humaine, qui est comme la fleur de sa métaphysique. Krause n'est ni individualiste comme Fichte, ni étatiste comme Hegel : le droit se réfère pour lui à une collectivité déterminée, et il se définit l'ensemble des conditions qui rendent possible l'atteinte des buts de cette collectivité : dans sa plus grande généralité, il est donc le droit de Dieu, ou « la totalité de toutes les conditions extérieures et intérieures pour réaliser la vie raisonnable, dans la mesure où ces conditions peuvent être produites par l'activité libre »[2] ; par là Krause ne distingue guère le droit de la morale ; mais il le soustrait complètement à l'arbitraire individuel.

Reste à savoir en quoi consistent ces associations ou unions : l'humanité tout entière est constituée, en quelque

2. Cité par G. GURVITCH, *L'Idée du droit social*, 1931, p. 455.

sorte, par une pyramide d'associations dont chacune a sa vie juridique autonome, et qui sont corrélatives entre elles ; il y a des associations à but universel, telles que l'amitié, la famille, la commune, la nation ; d'autres ont des buts définis, comme l'Église, les corps de métier, les associations scientifiques ; l'État n'est qu'une de ces associations à but limité, celle qui est destinée à réaliser le droit ; il n'est nullement le tout, ni même le centre de la vie sociale ; il correspond à cette association à but universel qu'est la nation. La société dans sa totalité est faite de la fédération de ces associations ; la fédération n'est pas hiérarchiquement supérieure aux associations qu'elle intègre et laisse intacte l'autonomie de chacune d'entre elles ; elle en est seulement comme l'esprit commun : c'est de cette manière que, sans créer une autorité supérieure, les fédérations doivent elles-mêmes se fédérer pour aboutir à la fédération globale de l'Humanité *(Menschheitsbund)*.

Il est facile de voir la parenté de l'esprit krausien avec l'anarchie de Proudhon, qui n'a pas été sans subir son influence. Mais Krause a eu beaucoup d'élèves ; depuis 1836 jusqu'à nos jours, depuis ses disciples immédiats, von Leonhardi, Ahrens, l'on n'a cessé de publier des œuvres posthumes dont le fond n'est pas encore épuisé. Ahrens introduit en Belgique la philosophie de Krause, dont Tiberghien (1819-1901) fut le principal représentant (*Théorie de l'infini*, Bruxelles, 1846 ; *Les Commandements de l'humanité*, 1872) ; J. de Boeck, élève de Tiberghien publie en 1910 sa *Théorie de la détermination sur la base du panenthéisme de Krause.*

III. – Schleiermacher

F.-E.-D. Schleiermacher (1768-1834) est plutôt un prédicateur qu'un philosophe ; en 1797, étant à Berlin, il se lia avec F. Schlegel et le groupe romantique ; il professa la théologie en plusieurs universités et en dernier lieu à celle de Berlin. Sa doctrine est contenue dans les *Reden über die Religion* (1799) et dans les *Monologen* (1800).

En quelque mesure, cette doctrine religieuse se rattache à celle de Jacobi ou à la théorie des postulats de Kant ; elle ne veut pas que des dogmes imposés dominent la vie religieuse ; c'est la vie religieuse elle-même, telle que nous la connaissons

par le sentiment intérieur direct ou par le témoignage des autres, qui implique comme sa condition la position d'un dogme ; la dogmatique chrétienne sera ainsi faite du minimum de croyances indispensables à la vie chrétienne. Or, la vie religieuse consiste en deux sentiments connexes : le sentiment de nous élever d'une « conscience inférieure » à une « conscience supérieure », et le sentiment qu'une pareille élévation ne peut venir de nous-mêmes ; cette plénitude et cette déficience conjuguées nous forcent à croire que ce changement intime est produit par l'influence permanente d'une personne qui, ayant atteint une fois pour toutes le niveau supérieur de la conscience et ne le quittant plus, peut nous servir de modèle. Notre aspiration va ainsi au-devant de la personne historique du Christ et de son influence transmise à l'Église ; et il s'agit plus précisément du Christ et de l'Évangile de saint Jean ; « le fils qui ne fait rien de lui-même, mais ce qu'il voit faire à son père », celui qui dit : « Quiconque me voit, voit mon père » ; ou : « Ce qui est mien est tien, et ce qui est tien est mien. » Le point de vue propre de Schleiermacher, qui, cette fois, le distingue de Jacobi, c'est donc la conviction de l'identité entre notre exigence intérieure et une donnée historique et objective. Mais par là toute la vie religieuse se trouvera dépendante des travaux de la critique historique : situation d'autant plus périlleuse pour Schleiermacher que, abandonnant complètement aux coups de la critique la Bible et les trois Évangiles synoptiques, il en excepte uniquement l'Évangile de saint Jean, dont l'authenticité était pourtant déjà à cette époque considérée comme particulièrement douteuse.

Cette position de la question a une grande importance dans l'histoire des idées ; elle tendait à donner le premier rôle, même dans l'édifice de la vie religieuse intérieure, à la critique historique, et préparait leur sens aux travaux de Strauss et de Renan.

Il s'ensuit aussi cette conséquence assez étrange que la christologie de Schleiermacher est très distincte de sa théologie : ce dont il a besoin, c'est de la personnalité du Christ ; peu lui importe au contraire que l'être suprême dont nous nous sentons dépendants par son intermédiaire, soit ou non un être personnel. Aussi, d'une manière conforme à la doctrine de Schelling et de Hegel, il pense qu'on ne saurait séparer Dieu du monde que d'une manière abstraite, et que Dieu

et le monde ne sont que « deux valeurs pour une même chose » ; Dieu en effet est l'unité qui dépasse toutes les unités, l'unité sans pluralité, et le monde est la totalité des oppositions, la pluralité sans unité ; or, l'on ne peut séparer ces deux moments ; Dieu sans le monde reste une image vide, et son unité ne peut se remplir et s'enrichir que des forces naturelles et des lois morales. La religion de Schleiermacher est une religion sans Dieu personnel ; le sentiment intérieur qui en est le fond, exige rien de pareil : la religion, c'est, selon lui, le sentiment d'absolue dépendance, et nous nommons Dieu l'être dont nous dépendons ainsi ; ce Dieu sera, selon les religions, multiple ou un, naturel ou surnaturel, personnel ou non.

IV. – Guillaume de Humboldt

Wilhelm von Humboldt(1767-1835), est un de ceux qui ne se laissèrent pas séduire par la dialectique des postkantiens ; il a un idéal de culture humaine qui le rapproche de Schiller et de Gœthe ; chargé en 1810 d'organiser l'instruction publique en Prusse, il développe dans les gymnases (comme on le faisait dans les lycées français de la même époque) l'enseignement des humanités : l'homme c'est pour lui l'homme universel, sensible à tous les aspects de la civilisation ; il est le prototype de ces philologues allemands qui, comme Renan plus tard, ont vu dans la philologie une culture complète en elle-même.

Il se posait, comme Hegel et tous les romantiques, des problèmes d'évolution ; mais il ne pensait pas les résoudre par une formule universelle capable de rendre compte de tous les détails concrets ; il admet, à l'intérieur de l'évolution, l'insertion de ces réalités inattendues, imprévisibles et vraiment efficaces, que sont les individus. La théorie de l'individualité en histoire constitue la véritable originalité de Humboldt, bien qu'on puisse la rapprocher, à plusieurs égards, des idées romantiques sur le génie.

C'est surtout dans ses études sur le langage auxquelles il se consacra presque exclusivement à partir de 1818 que ressortent ces thèses. Il y a un progrès graduel, mais « qui est croisé par l'action de forces neuves et incalculables » ; le lan-

gage n'est donc pas une invention des peuples ; « il possède une activité spontanée, d'ailleurs inexplicable en son essence ; il n'est pas un produit de l'activité, mais une émanation involontaire de l'esprit ; il n'est pas une œuvre des nations, mais un don qui leur est échu par leur structure interne ; elles s'en servent sans savoir comment elles l'ont fait ». Le langage est donné tout entier à la fois, et non fabriqué par parties ; la diversité des langages vient des obstacles ou des appuis que la force universelle du langage trouve dans la force spirituelle inhérente à chacun des peuples : force cachée et mystérieuse, qui ne fait pas partie de la chaîne, manifeste à la raison, des causes et des effets. C'est peut-être Hegel qu'il vise, lorsqu'il recommande de ne pas substituer nos idées, qui prétendent tout expliquer, aux faits tels qu'ils se donnent ; le mot *inexplicable* revient souvent chez lui : « Tout devenir dans la nature, mais surtout le devenir organique et vital se soustrait à notre observation ; si exactement que nous puissions rechercher les états qui le préparent, il y a toujours entre lui et le dernier d'entre eux la lacune qui sépare le quelque chose du rien ; et il en est de même dans la disparition ; il n'y a de compréhension pour l'homme que dans l'intermédiaire. » On voit donc naître chez Humboldt l'idée d'une sorte d'évolution créatrice (bien qu'il ne prononce pas le mot) que ne peut pénétrer le seul concept[3].

V. – Herbart

J.-F. Herbart (1776-1841) fut professeur à l'Université de Göttingen en 1805, puis à celle de Königsberg jusqu'en 1833 ; de la visite qu'il fit à Pestalozzi pendant qu'il était précepteur en Suisse, de 1797 à 1800, date son goût pour la pédagogie.

Il est difficile de trouver un esprit plus éloigné par ses goûts naturels des métaphysiques alors régnantes : il voit, dans les doctrines de Kant, Schelling et Fichte, un simple épisode qui aboutit à l'échec de l'idéalisme (*Sämmtliche Werke*, III, 341) ; l'histoire de la philosophie, bien moins encore que toute autre histoire, admet la nécessité ; elle dépend, dans son retard ou

3. Cf. *W. V. Humboldts philosophische Anthropologie*, herausgegeben und eingeleitet von F. HEINEMANN, Halle, 1929, surtout p. 126-138.

son avance, d'événements que la science ne peut ni produire ni dominer.

La doctrine de Herbart est une doctrine d'entendement *(Verstand)* ; « le temps approche, écrit-il (IV, 7), où l'on ne pourra se soustraire à la condition fondamentale du *Verstehen*, qui est la reconnaissance des contradictions données dans les formes de l'expérience » ; c'est le point de départ de Herbart : les données de l'expérience sont contradictoires ; *donc* elles ne sont pas la réalité ; et toute la philosophie consiste à rechercher les réalités véritables auxquelles conduisent ces apparences, lorsqu'on les a purgées de contradiction. Herbart compare lui-même sa manière de penser à celle qui a conduit la philosophie grecque d'Héraclite à Leucippe ; le premier proclame la contradiction interne du changement, le second arrive à une atomistique, une théorie du réel pure de toute contradiction ; de même Locke, saisissant la contradiction entre l'unité de la substance et la diversité des qualités indépendantes qui lui appartiennent, résout les choses en un agrégat de caractères qui ne sont que des représentations (III, 394).

La philosophie commence donc par un scepticisme qui concerne en particulier les concepts fondamentaux : chaque chose doit être une et l'on n'en perçoit qu'une multiplicité de qualités ; on affirme des liens de cause à effet entre les événements, et l'on ne perçoit qu'une succession ; on affirme l'unité du moi et l'on ne saisit qu'une multiplicité de représentations ; la contradiction herbartienne est donc entre ce qui est donné et ce qui est pensé comme réel.

La méthodologie enseigne l'invention d'un procédé strict pour passer du donné au réel, comme d'un principe à sa conséquence. D'une manière générale, ce procédé consiste à substituer à l'unité multiple (ou multiplicité une), qui est la donnée contradictoire, une collection ou ensemble de termes, dont chacun est un être simple, qui agit de façon à se conserver lui-même ; c'est la coexistence de ces êtres simples, qui engendre l'apparence d'une unité multiple. Ainsi, au concept de propriétés inhérentes à une substance, concept contradictoire, Herbart substitue le concept de rapport accidentel d'un être simple avec d'autres êtres simples, dont la coexistence avec le premier n'a rien de nécessaire et qui font, de toutes les prétendues propriétés, des accidents. Ainsi encore

s'explique le moi avec la multiplicité de ses représentations ; si ces représentations, comme le dit Fichte, étaient inhérentes au moi, en vertu d'une limite qui lui serait propre, le moi serait une unité multiple ; en réalité, le sujet est un être simple ; la série des actes par lesquels il pose des objets, est une série d'actes de conservation de lui-même contre les efforts des autres êtres pour le détruire ; ils sont donc nés de rapports accidentels avec d'autres êtres.

Ce procédé constitue la « méthode des rapports » que Herbart oppose à l'esprit de la philosophie régnante : si on sait que les nombres, les changements, le devenir des propriétés nouvelles ont leur fondement dans des rapports, on cessera de prendre les idées ou les nombres pour des absolus et pour des principes des choses ; c'est ce que font tous ceux qui, après Platon, imaginent un monde intelligible ou monde du possible, et qui définissent l'existence comme un complément de la possibilité ; sur ce dernier point, Kant, de l'avis de Herbart, est le premier à avoir vu juste, en déclarant que l'existence ne pouvait, en aucun cas, se déduire de l'essence, et ne pouvait être qu'une position absolue.

De cette méthode suit la représentation de l'univers : une collection d'êtres parfaitement simples, n'ayant en eux aucune diversité ni même aucun principe de diversité ; entre ces êtres, aucune causalité transitive, car chacun d'eux demeure ce qu'il est ; en eux, nulle causalité immanente, car l'acte par lequel un être se conserve lui-même est provoqué en lui par un autre être, et il n'y a pas en lui de tendances, puisque la qualité d'un être simple n'implique ni besoin ni privation ; reste que chaque être ayant une qualité déterminée, la causalité soit ramenée à une connexion de qualités opposées s'efforçant de se détruire et donnant lieu à des actes d'autoconservation.

La continuité n'appartient donc pas au réel, fait d'êtres simples, mais aux formes imaginaires de l'espace et du temps ; l'espace et le temps ne sont pas des données, et la grosse erreur de Kant (d'où vient son idéalisme), c'est d'avoir pris les continus pour une loi des objets d'expérience (III, 417). La « synéchologie » explique comment, bien que l'« espace intelligible » soit fait des lieux des êtres simples juxtaposés, peut naître pourtant de l'idée de l'espace continu.

La psychologie n'est qu'une application de la métaphy-

sique de Herbart ; il est, bien entendu, l'adversaire irréductible de la théorie des facultés, de cette multiplicité de causes immanentes dans un être simple : il n'y a en lui que des représentations qui sont pour la psychologie comme les « fibres » avec lesquelles le physiologiste construit le corps. Ces représentations, quand elles sont de même nature, s'opposent mutuellement, et elles tendent à s'entre-détruire (par exemple le doux et l'amer, le rouge et le bleu) ; une représentation, si elle rencontre l'opposition d'une autre plus puissante, s'obscurcit graduellement et devient de moins en moins consciente, jusqu'à ce que, complètement refoulée, elle soit transformée en pure et simple tendance ; elle existe toujours et ne peut pas périr, mais elle est alors au-dessous du seuil de la conscience : la psychologie herbartienne est une recherche des lois mathématiques de ce conflit dynamique des représentations. Il montre comment ce conflit a comme résultat la fusion *(Verschmelzung)* des représentations homogènes et leur reproduction. Les phénomènes affectifs ne sont pas d'une espèce à part, mais ils naissent de ce conflit de représentations ; la douleur, par exemple, vient de ce qu'une représentation (par exemple celle d'un ami perdu) est à la fois attirée (par exemple par la représentation des lieux où nous l'avons rencontrée) et refoulée (par la représentation de sa mort).

Herbart a donc en somme maintenu un réalisme précritique : la réalité même ne nous est pas donnée immédiatement, et nous n'en connaissons par l'intermédiaire des phénomènes, que certains caractères généraux ; il est démontré que « nous vivons au sein des relations et n'avons d'ailleurs pas besoin d'autre chose » (II, 319).

L'école herbartienne a eu de nombreux partisans dans la seconde moitié du siècle, après la chute des grandes métaphysiques ; citons, par exemple, l'historien de la philosophie Bonitz (1814-1888), le psychologue Drobisch (1802-1896), Hartenstein (1808-1898), l'éditeur de Herbart, Lazarus et Steinthal qui fondèrent en 1859 la *Zeitschrift für Völkerpsychologie.*

VI. – Fries

J.-F. Fries (1773-1834) fut professeur à Heidelberg (1805), puis à Iéna (1816). Le sens dans lequel il a infléchi le kantisme

(*Neue Kritik der Vernunft*, 1807), se trouve être assez analogue à la direction qu'a prise en France l'éclectisme de Cousin : prouver les principes, pour Kant, c'est montrer qu'ils rendent possible l'objet d'expérience ; pour Fries, c'est les atteindre en nous par la réflexion intérieure : « Le savoir philosophique est caché dans le savoir commun, et l'art philosophique consiste à l'en extraire ; toute philosophie est une observation intérieure de nous-mêmes. » Il y a trois facultés fondamentales : la connaissance, le cœur *(Gemüt)* et l'activité qui ont respectivement pour fin le vrai, le beau et le bien. L'entendement *(Verstand)* n'est pas une faculté spéciale, mais un certain degré du développement des trois facultés fondamentales, le degré où se découvrent à la réflexion les connaissances rationnelles.

Fries se trouve ainsi hostile à toutes les philosophies constructives de son époque ; il en reste à la mécanique newtonienne et refuse même d'admettre les considérations de la *Critique du jugement* sur la finalité organique ; en politique, c'est un libéral, et il est suspendu de sa chaire d'Iéna en 1819 par le gouvernement prussien ; il va jusqu'à écrire : « Notre droit est un droit du poing des riches » ; sa philosophie de l'histoire nie également tout but et toute finalité dans le développement de l'humanité, où seules, la force et l'habileté remportent la victoire.

Fries a trouvé, jusqu'à l'époque la plus récente, des continuateurs dont les *Abhandlungen der Fries'schen Schule* exposent les idées. Après E.-F. Apelt (1815-1851), nous voyons de nos jours H. Cornelius fonder la philosophie sur la psychologie (*Einleitung in die Philosophie*, 1903) ; L. Nelson (*Die Unmöglichkeit der Erkenntnisstheorie, Abhandlung.*, vol. III) développe cette idée suggérée par Fries que la connaissance est non pas un problème, mais un fait que, seule, peut connaître l'observation intérieure.

Les métaphysiciens postkantiens trouvent en Allemagne bien d'autres contradicteurs encore. B. Bolzano (1781-1848), connu surtout comme mathématicien et comme logicien, a entendu séparer entièrement la réalité logique de tout processus psychologique ; il considère les vérités, les représentations, les propositions comme des réalités existant en soi, indépendamment de l'esprit qui les pense (*Wissenschaftslehre*, 4 vol., 1837).

Des philosophes comme E. Beneke (1798-1854) sont en

contact avec les idées de la philosophie anglaise, notamment celles de Shaftesbury et de Th. Brown.

VII. – Schopenhauer

Arthur Schopenhauer est né à Dantzig en 1788, d'une famille de la bourgeoisie libérale ; après sa thèse de doctorat (*La quadruple racine du principe de raison suffisante*, 1813, 2e éd. 1847), il se consacre, après Gœthe, à la théorie des couleurs (*Ueber das Sehen und die Farben*, 1815) ; en 1818, paraît *Le Monde comme volonté et comme représentation*, qui n'eut aucun succès, pas plus que l'enseignement qu'il donna comme privat-docent à Berlin en 1820. Il mène, à partir de ce moment, la vie indépendante d'un célibataire aisé, assez oisive jusqu'en 1833 ; de 1833 à 1860, date de sa mort, il se retire à Francfort, où il écrit ses principaux traités : *La volonté dans la nature* (*Ueber das Willen in der Natur*, 1836), *Les deux problèmes fondamentaux de l'Éthique* (*Die beide Grundprobleme der Ethik*, 1841), les *Parerga und Paralipomena* (1851).

Les grands systèmes du début du XIXe siècle étaient destinés à un prompt écroulement ; à l'époque même où ils se dressaient, il y avait bien des forces hostiles qui maintenaient les traditions du XVIIIe siècle, la vision sèche, réaliste, analytique de l'homme et de la nature contre le boursouflement des romantiques. Ceux qui les incarnent n'ont pas connu le succès immédiat : Stendhal écrit sciemment pour le lecteur de 1880 ; Schopenhauer dit aussi : « Je ne puis faire que mes idées paraissent à mes contemporains plus que du verbiage ; ce qui me console, c'est que je ne suis pas l'homme de mon temps ; [...] Si ce siècle ne me comprend pas, il y en a beaucoup ensuite ; *tempo è galant-uomo !* » [4] Son esprit voltairien lui fait repousser avec dégoût cette philosophie chrétienne ou philosophie de la religion, ce monstre, ce « centaure » (IV, 169), qui domine la mode intellectuelle d'alors ; son désir de traduire immédiatement les formules en intuitions claires à tous lui donnent répugnance pour les grands systèmes qui ont précisément la prétention inverse, celle de traduire le donné immédiat, la réalité naturelle, morale ou sociale, en un lan-

4. Édition Grisebach, III, 284.

gage spéculatif, plein d'arrière-plans et d'obscurité ; dès les premières lignes de la première édition du *Monde*, Schopenhauer marque le contraste : « Un *système de pensées* doit toujours avoir une liaison architectonique, telle qu'une partie supporte l'autre, mais non inversement ; le fondement y supporte le reste sans être porté par lui, et le sommet est porté sans plus rien porter. Au contraire, une *pensée unique*, si vaste qu'elle soit, doit conserver la plus parfaite unité ; si, pour la communiquer, on peut le diviser en parties, la liaison de ces parties doit être organique, c'est-à-dire telle que chacune tienne le tout autant qu'elle est tenue par lui, qu'aucune ne soit la première et aucune la dernière, que, par chacune, le tout devienne plus distinct, mais que la plus petite d'entre elles ne puisse être pleinement comprise sans que le tout ne soit d'abord compris. » Ce n'est pas encore le style âpre et moqueur dont Schopenhauer usera contre « les philosophes d'université », lorsqu'il aura perdu tout espoir d'accès dans les milieux intellectuels de son temps ; mais c'est déjà tout ce qui l'oppose à eux : le systématique est l'homme qui a le talent un peu puéril de faire attendre sans fin la fin, en la reculant toujours, comme le romancier de la même époque qui interpose sans cesse de nouveaux épisodes, et laisse de l'inachevé pour aiguillonner le désir ; l'homme « d'une unique pensée » est celui que toute observation, toute réflexion ramène à son idée comme à un centre fixe ; rien de plus varié, de plus hétérogène, de plus disparate que les thèmes de Schopenhauer ; l'art, le style, les femmes, le jeu, la seconde vue, la télépathie, la musique, tout lui est bon, parce qu'il est sûr, en creusant chacun de ces sujets, de retrouver « l'unique pensée ». Chez lui, dit-on, le raisonnement est un peu court ; et en effet d'où que l'on parte, on a l'impression d'être conduit presque immédiatement au centre de la doctrine ; tout, le moindre fait divers comme l'idée la plus abstraite, lui est suggestion et révélation.

Quelle est cette idée unique ? La doctrine de Schopenhauer est comme une vaste évocation magique ; la magie domine les esprits de la terre et les rend inoffensifs en les évoquant ; jusque-là ils sont des puissances d'autant plus obscures et novices qu'ils sont plus cachés. De même, par la philosophie, l'essence du monde, l'*x* qui le soutient, « se dévoile comme volonté – à comparer à Méphistophélès

(cf. Gœthe, *Faust*, sc. III) qui, en suite de savantes attaques, provient du chien, colossalement agrandi, dont il était l'essence » ; une fois dévoilée, cette volonté qui, jusque-là, était la cause de souffrances sans cesse renaissantes, deviendra inoffensive.

La philosophie schopenhauerienne est l'ensemble de ces « attaques savantes » : la première attaque est l'idéalisme kantien ; il prouve que le monde, tel que nous le connaissons, n'est que notre représentation et n'a pas de réalité en soi : il n'est qu'un « rêve de notre cerveau », un rêve, il est vrai, bien lié mais qui n'a pas plus de réalité substantielle que ceux du sommeil. La liaison qui distingue la veille du sommeil dérive de la nature de notre intellect ; il enchaîne les impressions sensibles selon la loi de causalité, les concepts selon les lois logiques de l'entendement, les parties de l'intuition selon l'ordre de l'espace et du temps, enfin les actes volontaires selon les lois de la motivation ; telle est la « quadruple racine du principe de la raison suffisante » qui trouve une raison aux quatre ordres distincts de représentations, au devenir sensible, au jugement, à l'être comme objet d'intuition et à la volonté. Ce qu'on appelle la matière n'est que la causalité pure, la loi de l'entendement qui nous oblige à lier nos représentations. Ce phénoménisme est donc en un sens plus radical que celui de Kant, puisqu'il ne distingue plus la sensibilité de l'entendement, le donné du construit, et considère les catégories non comme des concepts d'objets en général, mais comme la structure interne de l'entendement.

Deuxième attaque : l'idéalisme kantien ne nous permet pas d'être dupe de ce monde ; mais il nous conduit à nous demander « si ce monde n'est rien de plus que représentation ; auquel cas il devrait passer devant nous comme un songe sans substance, ou un fantôme aérien, indigne de valeur ; ou bien s'il n'est pas encore quelque autre chose » ; le « besoin métaphysique » d'une réalité, l'étonnement devant l'existence nous poussent à voir dans ce monde une énigme à déchiffrer. C'est l'expérience intérieure qui commence à nous éclairer ; elle nous fait connaître à nous-mêmes comme un individu qui a des tendances, des besoins, des aspirations, en un sens large, une volonté ; elle nous fait voir de plus cette volonté si étroitement liée à notre corps que toute tendance ou désir se traduit immédiatement par un mouvement corporel ; le corps

qui, tout à l'heure, était un objet parmi les autres, apparaît donc maintenant comme l'expression d'une volonté, bien plus comme ma volonté elle-même ; le corps, c'est la volonté connue de l'extérieur, comme représentation ; « la volonté est la connaissance *a priori* du corps, et le corps la connaissance *a posteriori* de la volonté ; [...] mon corps est l'*objectivité* de ma volonté », cette expérience singulière est « la vérité philosophique par excellence » (I, 153-154).

Il faut seulement la généraliser et l'étendre : notre volonté à nous, êtres humains, s'accompagne en général de motifs ; elle est éclairée par l'intellect ; mais en elle-même, elle est pure et simple tendance, complètement aveugle et irrationnelle ; ce qu'il y a d'essentiel à la volonté, c'est ce que Kant a appelé le caractère intelligible, ce qu'il y a de foncier, de permanent et d'inexplicable en nous, au service de quoi l'intellect apporte ses motifs ; le motif détermine bien les circonstances particulières de temps et de lieu, où s'exerce la volonté d'un être raisonnable, mais « n'explique pas du tout que cet être veuille en général et veuille précisément de cette manière » (I, 228). Il est donc possible que chaque corps soit l'objectivité d'une volonté tout à fait semblable à la nôtre ; cette possibilité, Schopenhauer s'efforce de la transformer en réalité ; son livre *Sur la volonté dans la nature* accumule toutes les expériences qui rendent manifeste la volonté comme source première d'activité dans la nature organique et inorganique et comme identique au corps, qui est son simple dehors ; « chaque être est sa propre œuvre » : force centrifuge, pesanteur, élasticité, force végétative, instinct animal, autant de tendances dont l'affirmation, vue à travers l'intellect, constitue les corps de la nature ; forces qui sont des qualités occultes complètement inexplicables ; on ne comprend pas mieux la chute d'une pierre que le mouvement d'un animal (I, 181).

La représentation nous fait voir une grande diversité d'objets ; mais cette pluralité n'appartient qu'à elle, puisque l'espace en est la condition ; l'espace est le vrai principe d'individuation cherché par les scolastiques : comment pourrait-il y avoir pluralité dans la volonté, « puisque le rapport de la partie et du tout n'appartient qu'à l'espace et n'a plus aucun sens, dès qu'on abandonne la forme de l'intuition » ? La volonté

est donc une ; il n'y en a pas une plus petite partie dans la pierre et une plus grande dans l'homme.

Les objets représentés ne sont pas seulement plusieurs ; les individus se classent en une série de types gradués en série, depuis la pierre jusqu'à l'homme, en passant par la plante et l'animal ; ces types sont éternels à la manière des idées platoniciennes, et ils restent fixes et permanents au milieu de la diversité des individus qui les représentent (Schopenhauer n'est pas du tout transformiste, et il critique formellement Lamarck). Mais ces idées appartiennent, elles aussi, au monde de la représentation, à ce qui est visible et objectif ; chaque type ou force de la nature est la volonté même à tel degré déterminé de son objectivation ; il n'est pas, comme l'a cru Platon, la chose en soi. La chose en soi, c'est la volonté une, aveugle, libre et irrationnelle, qui n'est soumise à aucune des formes du principe de raison suffisante.

Voilà évoquée l'essence des choses : une perception illusoire produit d'une volonté absurde. Voici en même temps saisie la racine du mal inhérent à l'existence : c'est le vouloir-vivre, absurde, sans raison et sans fin, qui engendre toujours de nouveaux besoins, et avec eux de nouvelles douleurs. Toute l'expérience humaine s'éclaire ; on comprend à la fois l'espoir et sa vanité, l'effort et son échec nécessaire ; l'amour sexuel, avec sa fureur, sa jalousie, sa puissance qui ignore toute raison, son sérieux tragique, fait naître toujours de nouveaux êtres pour de nouvelles souffrances ; jamais ne s'arrêtent les méfaits du « génie de l'espèce », de l'habile entremetteur (*Parerga*, chap. XLIV) ; d'où les célèbres diatribes contre les femmes, dont la prétendue beauté est l'hameçon que nous présente le génie de l'espèce. L'homme a-t-il enfin satisfait ses désirs ? alors commence l'ennui, le mal qu'il redoute à l'égal de la souffrance et qui peut le mener au désespoir : aussi cherche-t-il de toute manière à l'éviter. « C'est l'ennui qui fait que des êtres qui s'aiment aussi peu entre eux que les hommes, se recherchent pourtant, et là est la source de la sociabilité » : *panem et circenses*. Le remède contre l'ennui a autant d'importance que le remède contre la famine. Aucun progrès n'est à espérer pour l'humanité, où les mêmes maux, la maladie, le crime, la guerre, renaissent sans cesse : *eadem sed aliter* ; seul le philistin croit qu'on obtiendra tout « avec un État confortable, une bonne police et des industries bien outillées » (II,

519). On ne peut opposer à ce pessimisme l'existence du plaisir : car la douleur qui naît du vouloir-vivre est la seule réalité positive, et le plaisir n'est senti que dans le moment fugitif où cesse la douleur.

Entre les deux premières parties de l'œuvre de Schopenhauer (ce que nous avons appelé ses deux premières attaques : l'idéalisme kantien et la découverte de la Volonté comme chose en soi) et les deux dernières qui concernent l'art et la morale de la pitié, il y a un remarquable contraste ; les deux premières sont œuvres de philosophie technique ; les deux dernières concernent les moyens que l'humanité avait découverts, en dehors de toute spéculation philosophique, pour mettre fin à ses souffrances : le premier est l'art qui, par la contemplation pure, nous délivre des souffrances attachées à l'action ; le second est la morale de la pitié, qui aboutit à la négation du vouloir-vivre, et, avec elle, à l'abolition de la souffrance. L'Art et la Morale sont des révélations directes de l'essence des choses, de véritables gnoses, qui ont d'eux-mêmes et directement leur effet calmant sur la volonté, sans que l'on soit forcé de passer par le circuit de la philosophie : le philosophe n'a ici qu'à réfléchir sur les expériences de l'artiste et les actes de valeur morale ; il trouvera, chez le génie et l'ascète, une connaissance directe de l'essence du monde, mais en même temps (ce que la simple connaissance philosophique de la deuxième partie ne donnait pas) une libération de l'action nocive de la Volonté : par cette troisième et cette quatrième « attaque », elle est, en même temps que dévoilée, rendue inoffensive. Ce sont ces deux dernières parties dont l'immense influence a fait de Schopenhauer, selon le mot de Nietzsche, l'« éducateur » de la génération suivante.

Schopenhauer a, sur l'art, une thèse très nette qui se rattache à la théorie des idées platoniciennes ou degrés d'objectivation de la volonté. Chacun des arts a pour mission de nous révéler un de ces degrés ou Idées, et les arts se hiérarchisent comme les Idées elles-mêmes. En bas, l'architecture facilite l'intuition claire des degrés inférieurs : pesanteur, cohésion, résistance ; pour cela, elle arrête par divers moyens l'impulsion de la masse vers le sol : l'entablement pèse sur le sol par les colonnes, la voûte par les piliers et les arcs-boutants ; le conflit entre la pesée et la résistance manifeste la force inhérente à la matière. Au-dessus viennent les arts plastiques : la

sculpture manifeste la structure dynamique de la forme humaine ; la Volonté, en s'objectivant dans un individu, triomphe des obstacles que lui opposent ces manifestations inférieures, qui sont les forces de la nature ; le corps est un agencement de parties dont chacune doit être précisément développée juste à cette fin ; mais dans la nature, ces conditions sont réalisées plus ou moins parfaitement ; l'artiste n'imite pas la nature, mais crée, d'après l'intuition de l'Idée. Tandis que la sculpture met en lumière l'homme dans sa généralité, la peinture représente le caractère, c'est-à-dire la diversité des aspects de l'humanité en des circonstances différentes ; elle s'applique, au détail des événements, aux physionomies et aux gestes, parfois de la manière la plus minutieuse, comme chez les peintres hollandais ; la peinture d'histoire a pour but non pas de représenter la suite réelle des événements passés, mais d'en extraire ce qui révèle un côté particulier de l'humanité. Le sculpteur et le peintre font voir les Idées par intuition ; le poète les suggère au moyen des concepts désignés par les mots ; il s'agit de les combiner d'une manière telle qu'il arrive, par eux, à la représentation intuitive. Chaque genre poétique exprime l'humanité sous divers aspects : la poésie lyrique fait voir la souffrance humaine, la Volonté arrêtée par les obstacles et, en contraste, l'impassibilité de la nature : la poésie tragique, sous sa plus haute forme, montre le drame surgissant de l'opposition des caractères, par une sorte de nécessité logique, à l'occasion d'incidents quelconques. La musique enfin, indépendante de toute image spatiale, de toute pensée abstraite, art dont la forme est, comme celle de notre vie intérieure, le temps, exprime le sentiment même dans ce qu'il a de plus abstrait, non pas telle ou telle joie, ou telle ou telle douleur, mais la joie en soi, la douleur en soi, sans les motifs qui la produisent ; par cette affinité avec ce qu'il y a de plus foncier en nous, elle n'est plus l'image du phénomène, mais celle de la volonté même ; « le monde est musique incarnée tout autant que Volonté incarnée ».

Le génie est un développement de la faculté d'intuition des Idées ; dans cette intuition, que l'artiste communique, par son œuvre, au spectateur, le sujet est dans un état de contemplation pure qui lui fait oublier son individualité et l'arrache à la souffrance ; il n'est plus un individu, il est « l'œil unique

du monde » ; les objets représentés par l'art ont rapport non plus à la volonté, mais à la connaissance pure.

L'art n'est qu'un calmant passager de la Volonté ; l'« attaque » décisive, celle qui nous affranchira, c'est la connaissance de l'identité absolue de tous les êtres, qui s'exprime dans la vie morale. La Volonté unique se fragmente en individus, sont chacun a la volonté absolue, inconditionnée, de conserver son existence : l'égoïsme tient à son essence même ; ce désir d'être ne connaît aucune limite ni restriction : tout ce qui s'y oppose excitera colère, haine et malveillance, qui irait facilement au crime et à l'homicide s'il n'était restreint par la peur, qui est une autre forme de l'égoïsme. On ne peut compter, pour lutter contre lui, sur de prétendus instincts moraux, qui sont faits pour la plupart de craintes, de préjugés ou de vanité : la morale de l'impératif catégorique, de son côté, n'est qu'une sorte de discipline à la prussienne, qui ne donne point ses raisons ; elle ne peut se passer d'un Dieu qui ordonne et veut être obéi. La morale, comme tout le reste de la philosophie, n'a pas à commander, mais à rendre la réalité intelligible.

L'égoïsme de chacun cherche à se préserver de l'égoïsme des autres ; de là naît la morale de la justice qui prévient le crime par la terreur de la punition : l'État, d'après Schopenhauer, n'a pas d'autre mission que la limitation de l'injustice ; il naît donc de l'égoïsme, et n'a rien à voir avec la mission d'éducation.

La morale de la justice garde donc intacte l'illusion sur laquelle se fonde l'égoïsme : cette illusion, c'est celle de la pluralité des êtres : elle est détruite par la connaissance de l'identité des individus, qui fait de l'égoïsme quelque chose d'absurde et d'abominable : c'est la volonté se dévorant elle-même. Cette connaissance s'accompagne de la pitié, qui a trouvé dans l'Évangile et dans la sainteté chrétienne son expression la plus entière ; le christianisme ne va pas assez loin toutefois, en prêchant à chacun son salut individuel, et en laissant à Dieu la tâche de sauver le monde : il en est autrement de l'ascétisme hindou ; dans l'abnégation complète qui se traduit en particulier par la chasteté et les mortifications, cette connaissance devient le remède souverain : le vouloir-vivre abdique, se supprime ; c'est l'état de Nirvâna qui est la négation du vouloir-vivre, et dont l'aspect positif ne peut avoir pour nous aucun sens. Schopenhauer n'attend le

salut du monde que d'initiatives individuelles : on pourrait presque dire que l'ascète est l'individu à son degré le plus extrême, « celui, en effet, qui, par la suppression du Vouloir, va jusqu'à la complète suppression de caractère de l'espèce » ; à la notion occidentale d'humanité comme tout, qui s'épanouit en activités multiples, il oppose la rétraction en soi du sage hindou, qui supprime en lui l'humanité.

VIII. – Boström

L'idéalisme du philosophe suédois Chr. Jacob Boström (1797-1866) pourrait se définir par le soin qu'il met à échapper au romantisme naturaliste des postkantiens. « Tous les idéalistes modernes, écrit-il, Schelling et Hegel inclus, ne sont que des idéalistes relatifs. Schelling et Hegel voulurent rendre à la prétendue nature la substantialité que Kant et Fichte lui avaient retirée. C'était juste et dans l'ordre ; mais la manière dont ils le firent était incorrecte. Ils admirent que la nature, telle qu'elle est pour nous, et l'intelligence, qui est son opposé, épuisaient à elles deux toute réalité. [...] Mais si l'on montrait que la nature comme telle ne se trouve qu'en nous et pour nous, on doit concevoir diverses natures semblables, si l'on reconnaît la nécessité d'être raisonnables finis autres que nous. Et ce qui fait le fondement de toutes ces natures ne peut être que Dieu et ses idées éternelles dont toutes ces natures sont des phénomènes » (Traduit de la traduction allemande de Boström, dans le vol. 30 de la *Philosophischer Bibliothek*, Leipzig, 1923). Une hiérarchie de personnes ayant à leur sommet Dieu, l'être doué de toute réalité et de toute perfection, un développement des personnes d'une vie inférieure à une vie supérieure jusqu'à la vie éternelle, telle est, dans son ensemble, l'intuition du monde de Boström qui doit beaucoup à Leibniz et à Berkeley.

BIBLIOGRAPHIE

I. – B. CROCE, *Nuovi saggi sul Gœthe*, Bari, 1934.
G. LUKACS, *Gœthe et son époque*, trad. L. GOLDMANN et FRANK, 1949.
F. von RINTELEN, *Gœthe*.

II. – H. v. LEONHARDI, *Krause's Leben und Lehre,* Leipzig, 1902.
J. LOPEZ MORILLAS, *El krausismo español,* Mexico-Buenos-Aires, 1956.

III. – SCHLEIERMACHER, *Werke*: I, *Zur Theologie,* 13 vol. ; II, *Predigten,* 10 vol. ; *Zur Philosophie,* 9 vol., Berlin, 1835-64.
DILTHEY, *Das Leben Schleiermachers,* t. I, Berlin, 1867-1870 ; 2e éd., 1922.

IV. – W. v. HUMBOLDT, *Gesammelte Werke,* 7 vol., Berlin, 1841-1852 ; *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt,* Berlin, 1909.
E. HOWALD, *W. von Humboldt,* Zurich, 1944.
R. LEROUX, *L'Anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt,* 1958.

V. – HERBART, *Sämmtliche Werke,* éd. KEHRBACH, 19 vol., 1887-1912.
Th. RIBOT, *La Psychologie allemande contemporaine,* 1879.

VI. – M. HASSELBLATT, *Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit,* Munich, 1922.

VII. – SCHOPENHAUER, *Sämmtliche Werke,* éd. v. LÖHNEYSEN, Frankfurt a. M., 1960... ; *Le Monde comme volonté et comme représentation,* trad. A. BURDEAU, 1888-1890 ; nouv. éd. R. ROOS, 1966 ; *De la quadruple racine du principe de raison suffisante,* trad. CANTACUZÈNE, 1882 ; *Le Fondement de la morale,* trad. BURDEAU, 1879.
Th. RIBOT, *La Philosophie de Schopenhauer,* 1874.
Th. RUYSSEN, *Schopenhauer,* 1911.
J. CHAIX-RUY, « Actualité de Schopenhauer », *Les Études philosophiques,* 1961, II, p. 225-231.
É. BRÉHIER, « L'unique pensée de Schopenhauer », *Études de Philosophie moderne,* 1965, p. 101-110 (*R.M.M.,* 1938, p. 487-500).

Chapitre XII
La philosophie religieuse de 1815 à 1850

I. – Ballanche (1776-1847)

Il y a, entre 1815 et 1830 surtout (puis le mouvement continue, en s'atténuant, jusqu'en 1850), un mouvement de prophétisme social, lié d'une manière plus ou moins nette à l'illuminisme du siècle passé et à la rénovation religieuse. Cette déclaration de Ballanche en donnera l'accent : « Je veux, dit-il, exprimer la grande pensée de mon siècle. Cette pensée dominante, profondément sympathique et religieuse, qui a reçu de Dieu même la mission auguste d'organiser le nouveau monde social, je veux la chercher dans toutes les sphères des facultés humaines, dans tous les ordres de sentiments et d'idées. Cette pensée intime devient assimilatrice, puis sa substance dans tout ce qui a été, dans tout ce qui est, dans tout ce qui doit être, et, par sa nature, elle tend à devenir l'élément premier de toute civilisation, c'est-à-dire une croyance. »[1] Un penseur comme Ballanche se donne donc comme tâche d'exprimer une croyance, qui est une force organisatrice de toute vie spirituelle et sociale. Le désir de croire, plus que la foi elle-même, est caractéristique de cette époque : désir tellement profond, remarque Ballanche, qu'on cherche à le satisfaire en demandant à la société de vous l'imposer (*Dialogues*, p. 120, 1819).

1. Écrit en 1827 ; *Œuvres complètes*, III, 6. Ballanche est avec Chateaubriand un familier de l'Abbaye-au-Bois, le salon royaliste de Mme Récamier ; ses principales œuvres philosophiques datent de la Restauration (*Essai sur les institutions sociales dans leurs rapports avec les idées nouvelles*, 1818 ; *Palingénésie sociale*, 1827).

Mais Ballanche, catholique orthodoxe, bien que lié avec tous les milieux ésotériques de France et d'Allemagne, ne peut admettre que la croyance dérive du consensus social et de l'autorité ; « la société, dit-il, ne peut vous donner ce que vous exigez d'elle ». Pourtant la société est, pour lui, comme pour de Bonald, l'intermédiaire nécessaire entre la réalité transcendante et l'individu. Le but, sans doute, c'est la religion, qui veut avant tout le salut des individus ; mais la société est un moyen nécessaire ; « l'homme hors de la société n'est pour ainsi dire qu'en puissance d'être ; il n'est progressif et perfectible que par la société » (*Palingénésie*, p. 12). La société lui paraît donc avoir en elle-même une valeur messianique : elle « ne rétrograde jamais ; elle reste en elle-même religieuse, plus religieuse que les individus [...] ; elle ne peut pas ne pas être religieuse » (*Dialogues du vieillard et du jeune homme*, éd. Mauduit, p. 126).

La croyance foncière qui la fait vivre, c'est la foi en la palingénésie ; cette foi affirme que l'être impérissable et incorruptible est contenu dans l'être périssable et corruptible ; « il faut que toute créature parvienne à la fin à laquelle elle est propre ; à laquelle elle a droit par son essence même » (*Œuvres complètes*, III, p. 11). La religion de Ballanche repose sur une sorte de confiance optimiste, non en un progrès continu, mais en une possibilité indéfinie de renouvellement ou de reprise ; « l'homme se faisant lui-même dans son activité sociale comme dans son activité individuelle », « la société se faisant », c'est l'essentiel de la religion, non pas de la religion naturelle du déiste, qui immobilise tout, la nature comme l'histoire, mais de la religion traditionnelle dont la religion chrétienne est une expression. Son dogme essentiel, c'est le dogme, circulant à travers toutes les époques, de la déchéance et de la réhabilitation, ce dogme sévère qui explique la suite des destinées humaines, leur développement sous forme d'initiations successives ; et chaque initiation est précédée d'une épreuve qui est comme une expiation. L'histoire a donc un sens religieux ; elle est cette « épopée de la pensée » (III, 81) qui décrit la part successive du génie de chaque peuple au progrès de l'humanité. Le génie d'un peuple, « fait mystérieux, analogue à un fait cosmogonique » (III, 17), qui se manifeste par sa langue, par la forme de son gouvernement, a pour essence une des formes du dogme fondamental ; « chaque

peuple a une traduction des traditions générales du genre humain ». Ballanche est de ceux qui, comme d'Eckstein et Creuzer, s'adonnent à la mythologie comparée et au symbolisme pour retrouver la trace de ce dogme dans les mythes grecs, hindous et germaniques.

Ballanche, qui a découvert Vico en 1819, s'est inspiré de sa théorie des *corsi e ricorsi* dans sa doctrine de la palingénésie ; s'il s'accorde avec lui sur l'idée d'une reprise et d'un recommencement perpétuel, il y a chez lui, comme chez tous les penseurs qui à cette époque se sont inspirés de Vico, un trait qui les oppose complètement : Ballanche donne à l'histoire un sens religieux que Vico lui refuse ; Vico détermine les lois naturelles des sociétés, en mettant à part le développement du christianisme, qui est tout surnaturel ; Ballanche confond nature et surnaturel, historique et religieux.

La société a, chez Ballanche, une valeur messianique : mais ce que nous voyons agir, ce n'est pas la société comme telle, ce sont des individus, des corps, des gouvernements, des clergés, qui ont pour fonction d'exprimer le génie du peuple. Ce génie reste pourtant le juge et la mesure de la fidélité de cette expression : dans les « époques palingénésiques » comme celle où croit vivre Ballanche, c'est-à-dire dans les époques où reprend à nouveau la vie religieuse, il y a une lutte entre la foi qui se recrée et les anciennes expressions qui deviennent périmées. « On se trompe sur le centre religieux. La pensée divine n'est plus là où on la croit, et n'est pas encore dans le centre opposé » (III, 108). C'est ainsi que, pour Ballanche, le clergé reste en arrière de sa tâche et l'on doit être à la fois religieux et anticlérical. Nulle pensée individuelle ou corporative ne tire sa force que de la société ; « elle ne devient en quelque sorte toute-puissante que dans le moment où elle exprime une pensée du grand nombre » ; l'individu capable d'assimiler la volonté divine, de concentrer en lui le sentiment profond d'un pays est un héros : ainsi Jeanne d'Arc. Le législateur ne réussit que s'il met en lois l'état même de la société ; la multitude, qui ne sait pas créer l'ordre, « a un admirable instinct pour l'adopter » (*Dialogues*, p. 97). Pour cette raison, le pouvoir légitime repose bien sur le consentement du peuple, mais non pas au sens d'un contrat à la Rousseau, comme si la société résultait de la réunion d'hommes d'abord séparés ou comme si le peuple pouvait exercer directement sa souve-

raineté ; le consentement du peuple est une unanimité morale, et il est identique au droit divin. Il y a là un critère de la légitimité du pouvoir, qui permet à Ballanche de condamner Bonaparte ; celui-ci, avec son mépris pour les hommes, révèle le type d'une pensée humaine opposée à la pensée divine.

II. – Hoëné Wronski et le messianisme polonais

Dans la Pologne souffrante de la première moitié du siècle se développe une pensée religieuse qui unit de la façon la plus étroite l'idéal national avec un messianisme humanitaire qui annonce la paix universelle et le règne de l'Esprit ; le poète Mickiewicz, qui fit des leçons au Collège de France de 1842 à 1844, voit dans la nation polonaise le Messie des peuples autour duquel doit s'organiser la paix : cette fièvre d'espérance, qui anime quelques-unes des plus belles pièces musicales de Chopin, est l'aspect particulier que prend en Pologne cet enthousiasme religieux qui, à cette époque, anime le monde. Il s'exprime en particulier dans les nombreux ouvrages qu'Hoëné Wronski (1778-1853), réfugié en France à partir de 1803, écrivit en français ; c'est lui qui, en 1827, dans une lettre au pape Léon XII introduisit le mot messianisme, dont il use dans beaucoup de ses livres (*Prodrome du messianisme,* 1831 ; *Métapolitique messianique,* 1839 ; *Messianisme ou réforme absolue du savoir humain,* 1847). Il y a dans cette doctrine bien des bizarreries, d'ailleurs communes à cette époque, et surtout la forme mathématique dont il revêt sa pensée à laquelle il croit ainsi assurer une rigueur scientifique ; vainement il a cherché à intéresser à ses projets les grands personnages du temps. Dans ce fatras se détache une idée centrale qui contient l'essentiel de la doctrine : c'est celle de spontanéité ou de virtualité créatrice, ou comme il dit encore d'autocréation ; chaque être est éternel et porte en soi la puissance d'être son propre créateur. Cette spontanéité n'a d'ailleurs rien d'arbitraire, puisque Wronski se vante d'avoir trouvé la formule mathématique de la création. Sa philosophie de l'histoire en est une application ; elle annonce une religion de l'Absolu où se concilieront les tendances qui, selon lui, se sont jusqu'ici partagé le monde ; la tendance au bien qui a donné naissance

aux théocraties de l'Antiquité et du Moyen Âge, la tendance au vrai qui s'est manifestée dans la civilisation gréco-romaine et dans l'Europe : antinomie foncière qui oppose le protestantisme, parti du progrès, au catholicisme, parti de l'ordre ; le christianisme n'est qu'une préparation à cette religion absolue, qui interprétera scientifiquement des dogmes restés mystérieux comme celui de la divinité de Jésus. Politiquement, Wronski annonce une fédération des peuples, qui a été une des idées foncières du messianisme polonais : on trouve chez Towianski, Slowacki et Mickiewicz l'origine d'une idée qu'un célèbre article de Renan a popularisée en France, c'est la distinction entre le *peuple*, groupement résultant d'une origine commune, et la *nation*, due à la volonté commune d'hommes d'origine différente ; la nation polonaise qui n'existe à ce moment que par cette volonté donne dans ses malheurs l'exemple de la transformation d'un peuple en nation ; de vraies nations pourront seules s'unir et donner naissance à l'humanité.

III. – Kierkegaard

Chez le Danois S. Kierkegaard (1813-1855), la pensée religieuse aboutit à une sorte d'individualisme et d'impressionnisme, aussi hostile à la doctrine hégélienne que pouvait l'être l'anarchisme de Stirner ; il est mal disposé envers tout ce qui se présente comme objectif, universel, impersonnel, et par là même destructif de l'existence personnelle qui, pour son tempérament mélancolique, est au premier plan de la réalité ; l'objectivité, c'est l'erreur et c'est dans la subjectivité que réside la vérité. La subjectivité, dira-t-on, est ce qui sépare, ce qui isole ; mais précisément l'esprit systématique qui unit et qui trouve partout des médiations est superficiel parce qu'il néglige ces séparations profondes et définitives ; la vie réelle se refuse à s'enfermer dans un système ; elle consiste non pas à unir, mais à choisir (cf. *Entweder-Oder*, 1843) ; elle est faite non d'une évolution graduelle, mais de sauts décisifs ; il y a des types de vie qui s'excluent réciproquement, sans aucune conciliation ; il y a l'esthète qui jouit du présent, se laisse aller à sa fantaisie, et rit de toute occupation suivie ; il y a le moralisant qui, lui, choisit sa vie avec toutes les obligations que lui

imposent la société et la famille ; il y a enfin l'homme religieux : le sentiment religieux chez Kierkegaard est celui du hiatus infranchissable qu'il y a entre la nature et l'esprit, entre le temps et l'éternité ; comme les fidéistes en France, il n'admet pas qu'on puisse vouloir rationaliser la foi ; la foi est faite de paradoxes et d'absurdités, telles que celle d'un Dieu devenu homme. (*Stationen des Lebenweges*, 1845). Il y a, en fin de compte, chez lui une sorte de théologie négative qui, comme on le voyait chez Plotin, met l'âme en face de Dieu dans une absolue solitude. La fin de la vie de Kierkegaard est remplie de ses polémiques avec l'Église officielle (*Der Augenblick*, 1855).

Il y a eu récemment, en Allemagne, une reprise de l'influence de Kierkegaard, particulièrement chez le théologien Karl Barth (cf. par exemple, *Das Wort Gottes und die Theologie*, 1925) qui oppose les grossières réalisations humaines du culte à l'Église comme spiritualité pure et action de Dieu. L'on verra plus loin, chez Heidegger, un nouveau témoignage de cette influence.

IV. – Emerson (1803-1882)

Ralph Emerson appartient par son influence et par une grande partie de sa vie à la période suivante ; pourtant sa pensée s'est formée surtout de 1832 à 1840 ; né à Boston, gradué de Harvard, et destiné d'abord aux fonctions de pasteur, il les abandonne en 1832 pour la solitude de Concord ; c'est là que, après un voyage en Europe où il connut Carlyle, il se retira jusqu'à sa mort. Autant que Kierkegaard, il déteste les systèmes : « Il est à peine besoin que je le dise à ceux qui connaissent mes pensées, je n'ai pas de système [...] ; si diligemment qu'on s'y prenne, impossible de rebâtir le monde sur un modèle donné » ; le système est inutile, parce que (et c'est l'essentiel du néoplatonisme) le Tout se reproduit en miniature dans le moindre événement, en sorte que toutes les lois de la nature peuvent se lire dans le moindre fait. Aussi est-il permis « à qui fait profession de dire la vérité, de bannir toute inquiétude touchant la proportion et la cohésion de ses pensées, aussi longtemps qu'il rapporte fidèlement ses impressions particulières » (*Journal*, 14 novembre 1839). Aussi la

forme naturelle de sa pensée est l'essai, qui lui fait saisir dans les faits quotidiens la révélation d'une loi absolue ; la Nature nous montre partout liés ensemble l'individuel et l'universel ; elle doit servir de modèle à l'homme ; « qu'il imite, s'il le peut, le silence de ces êtres hautains (les arbres), beaux dans leur croissance, leur force et leur déclin ». Il énonçait ainsi, en 1836, les principes de son transcendantalisme : « Il est un esprit commun à tous les hommes. Il y a une relation entre l'homme et la nature, de sorte que tout ce qui est dans la matière est dans l'esprit. [...] Sous toutes les apparences et les causant, il y a certaines lois que nous nommons la nature des choses » (*Autobiographie*, trad. R. Michaud, 1914, I, 227). Il en résulte que c'est en soi-même que l'on doit chercher sa règle : « Celui qui veut être un homme doit être un non-conformiste. [...] Je n'ai que faire de la sainteté d'une tradition, puisque je vis d'une vie tout intérieure. [...] Aucune loi ne peut m'être sacrée que celle de mon être. [...] Ce qui seul est pour moi le bien, la voie droite, est ce qui est selon la constitution de mon être, de ma conscience, et le mal c'est ce qui est contre » (*Sept Essais*, trad. Will, Bruxelles, 1899, p. 7-8). L'individualisme d'Emerson n'est pas l'anarchisme de Stirner, parce que pour lui chaque individu est en même temps l'univers ; et les grands hommes (cf. les *Représentants de l'humanité*, conférences de 1845), Platon, Montaigne, Swedenborg, Gœthe, Napoléon, sont ceux qui l'incarnent le mieux ; Emerson représente en Amérique une théorie du génie qui vient chez lui du romantisme allemand soit par Carlyle, soit directement par la lecture de Schelling.

C'est le mot *transcendantalisme* qui désigne dans leur ensemble ces courants de pensée ; il faut entendre par là que toute expérience, si minime qu'elle soit, peut nous conduire à un au-delà qui nous révèle l'Univers ; de là un fatalisme dont l'accent rappelle parfois le stoïcisme : puisque tout est dans tout, notre destinée est à chaque instant atteinte, et les événements sont indifférents. Le transcendantalisme est l'objet d'une foi et non d'une démonstration : Emerson est à rapprocher de beaucoup de ses contemporains, les fidéistes, Kierkegaard, Newman, ce mouvement de philosophie de la croyance qui se propage jusqu'à nos jours : et il a agi, notamment sur W. James dont le père, H. James, était son ami, par son tempérament plus que par ses idées.

V. – Fidéisme et rationalisme chrétien en France

Dans la monarchie de Juillet, et au début du Second Empire, on voit renaître dans le clergé, sous l'influence persistante de Bonald et de Lamennais, une antique discussion sur les pouvoirs de la raison ; au sein même du christianisme, on a toujours vu le rationalisme chrétien (saint Anselme, saint Thomas s'opposer à une thèse qui voit dans l'autorité la seule source de la connaissance du suprasensible. Au moment où nous sommes, Rome a plusieurs fois l'occasion de condamner ce qu'elle appelle le fidéisme ; il consiste à affirmer que la foi, et non la raison, est le critère de la certitude, que la raison est incapable d'établir l'existence de Dieu et que l'autorité de l'Écriture n'a pas besoin d'être prouvée rationnellement.

On voit nettement cet esprit chez Philippe Buchez (1796-1866), qui, de formation catholique, avait d'abord adhéré au saint-simonisme ; il l'abandonne en 1831 pour diriger jusqu'à 1832 et de 1835 à 1838 le journal catholique *L'Européen* : sa pensée offre un mélange assez bizarre du saint-simonisme et du traditionalisme de Bonald et Lamennais. Son *Introduction à la science de l'histoire* (1833) est une sorte de philosophie chrétienne de l'histoire, fondée sur deux grandes notions dont il affirme l'origine chrétienne, celle de l'unité de l'humanité, que saint Augustin a exprimée dans la *Cité de Dieu*, et celle du progrès qui se trouve chez Vincent de Lérins ; le progrès est, pour lui, une sorte de nécessité ; car un agent ne peut agir qu'en modifiant un patient, et ces modifications doivent s'accumuler ; l'organisme, le monde social, la nature sont les patients qui sont ainsi transformés par l'activité humaine ; le progrès social aboutit, selon lui, à un christianisme autoritaire et centralisateur, où le pouvoir spirituel appartient au sacerdoce. Dans son *Traité complet de philosophie* (1840), il a cherché surtout à écrire un catéchisme doctrinal qui répondît aux besoins sociaux et pût s'opposer à la philosophie éclectique. La philosophie chrétienne a erré, selon lui, dès que, à partir de saint Augustin, elle a introduit la dialectique et la logique dans l'enseignement chrétien : les *biblici* qui se bornent à expliquer l'Écriture ont raison contre les sententiaires et les auteurs de *Sommes*. Dans cet esprit, Buchez

ne reconnaît d'autre critère de certitude même en matière théorique que la morale, et d'autre autorité morale que la société dont le salut est la suprême loi.

Mais le fidéisme apparaît souvent chez Louis Bautain (1796-1867) qui, d'abord disciple de Cousin et professeur à l'Université de Strasbourg, se convertit avec éclat et fut ordonné prêtre en 1828. Bautain trouve, dans l'enseignement des séminaires, les mêmes défauts qu'y verra un peu plus tard Renan : un mélange de rationalisme scolastique, de cartésianisme et de philosophie du sens commun qui ne peut que porter l'esprit au doute en subordonnant l'autorité de l'Église à la raison générale, et il écrit son *Enseignement de la philosophie en France au* XIX*e siècle* (1833) dans une intention de réforme. Sa doctrine d'ensemble, exposée dans la *Philosophie du christianisme* (1833), part de la méditation du criticisme de Kant, dont l'*Analytique*, démontrant le caractère subjectif, et partant incertain, des principes premiers, lui paraît atteindre l'école écossaise tandis que sa *Dialectique* ruine toute métaphysique rationaliste. La raison n'est pour lui que le raisonnement, la faculté de déduire ; elle n'atteint aucun principe ; à cette raison il superpose l'« intelligence pure », qui n'entre en jeu que sous l'influence de la parole révélée : c'est la vieille doctrine du Logos, repensée par un partisan de de Bonald. Bautain fut condamné par Rome, et il se soumit ; mais il resta toujours partisan d'une philosophie servante de la religion et du catholicisme comme religion d'État.

Le même fidéisme était le fond de la doctrine de Bonnetty dont les *Annales de philosophie chrétienne* furent fondées en 1830 ; comme le dit Ferraz[2], « ces philosophes scolastiques dont le XVIIe et le XVIIIe siècle s'étaient tant moqués et dans lesquels on avait si longtemps personnifié l'esprit d'immobilité et de routine, on en était venu à les redouter comme des libres penseurs et des révolutionnaires » ; le rationalisme va avec le paganisme. La doctrine de Bonnetty fut également condamnée par Rome en 1853 ; autre condamnation en 1866, celle d'Ubaghs, le professeur de Louvain ; il soutenait l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu, et il niait la spon-

2. M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au* XIX*e siècle : traditionalisme et ultramontanisme*, Paris, 1880, p. 347.

tanéité de la raison, qui ne pouvait être mise en activité que par un enseignement extérieur et une autorité.

La question du fidéisme se ramenait peu à peu à une question de discipline ecclésiastique intérieure. Mais il se reconstitue, à partir de 1840 environ, un rationalisme chrétien qui, abandonnant les tendances traditionalistes, s'oppose de toutes ses forces au rationalisme officiel de l'Université ; à ce mouvement participent surtout l'abbé Maret (1804-1884) et le P. Gratry (1805-1872). L'*Essai sur le panthéisme* (1840) de Maret développe une thèse énoncée par Bautain et qui remonte à Jacobi : le panthéisme est la grande hérésie du jour, et il est le fruit nécessaire d'un rationalisme qui ignore l'enseignement chrétien ; Schelling et Hegel comme Saint-Simon, Cousin lui-même avec sa théorie de la raison impersonnelle et de la nécessité de la création, sont des panthéistes. La *Théodicée chrétienne* (1844) admet que la raison peut atteindre l'existence d'un Dieu infini et créateur, mais à condition de s'être développée dans un milieu chrétien ; si la raison aboutissait d'elle-même à l'être parfait, il serait d'ailleurs faux de dire que son produit naturel est le panthéisme, puisque cette doctrine, identifiant Dieu au monde, contredit la perfection de Dieu. Le dernier ouvrage de Maret (*Philosophie et religion*, 1856) tend vers un « ontologisme » qui fait des idées de l'infini et de la perfection quelque chose de Dieu en nous.

Le P. Gratry (1805-1872), un oratorien sorti de l'École polytechnique, qui connut Bautain à Strasbourg vers 1828, et devint en 1840 aumônier de l'École normale, a une tactique qui est précisément l'inverse de celle de l'abbé Maret : il pense que le panthéisme est contraire à la raison ; il croit que la Réforme et le traditionalisme mennaisien, en mettant la raison en péril, ont fait le plus grand tort à la foi en croyant la servir et ont accru l'indifférence aux préoccupations intellectuelles supérieures ; il voit dans l'hégélianisme, avec son identité des contradictoires, non pas une doctrine rationnelle, mais une véritable maladie de la raison, puisqu'elle nie le principe de contradiction.

Le P. Gratry a retrouvé la tradition rationaliste et mystique, platonicienne, pourrait-on dire, de son ordre. Il y a, selon lui, deux procédés essentiels à l'esprit humain, la déduction, qui va du même au même, la dialectique qui va de l'autre à l'autre, du fini à l'infini, et qui n'est possible que par l'amour et par

une sorte d'appel de l'être transcendant vers qui elle se dirige. La dialectique de Platon est d'ailleurs fort différente de celle de Hegel ; la vraie dialectique part des perfections limitées de l'homme, pour les attribuer à Dieu sans leurs limites ; Hegel, dont le principe est en somme le fameux axiome spinoziste : « Toute détermination est une négation », en même temps qu'il supprime les limites, supprime les qualités elles-mêmes, et n'aboutit qu'à un être indéterminé, identique au non-être. C'est par la vraie dialectique que Platon, Aristote, saint Thomas, comme Descartes et même Pascal ont démontré l'existence de Dieu : et Gratry prétend montrer l'excellence et l'universalité de ce procédé en l'assimilant bizarrement, non seulement comme dans *Le Banquet*, à la poésie et à la prière, mais aux procédés scientifiques de l'induction et à l'intégration du calcul intégral : effort de sens analogue à celui de Malebranche, pour montrer le caractère chrétien de la raison.

Gratry a critiqué non sans violence ceux qu'il considère comme les disciples de Hegel, Vacherot, Renan et Scherer (*Étude sur la sophistique contemporaine : Les sophistes et la critique*). On voit jusqu'où va sa passion dans la *Lettre à M. Vacherot* (1851), écrite après la publication, par celui-ci, de l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie* ; cette lettre, qui amena la destitution de Vacherot, alors professeur à l'École normale, s'achève en dénonçant la sourde infiltration du panthéisme et du fatalisme, ainsi que le goût du monstrueux, du faux et de l'inintelligible dans la nature et dans les arts ; Gratry préfère les sophistes du XVIIIe siècle à ceux du XIXe ; ceux-là ont attaqué la foi au nom de la raison ; ceux-ci attaquent la raison elle-même ; et il fait appel, contre eux, aux voltairiens qui croient encore en Dieu.

Dès le début du gouvernement de juillet, Bordas-Demoulin (1798-1859) s'efforça de dégager la pensée chrétienne du traditionalisme et de l'irrationalisme de Bonald et de Lamennais. Ses *Mélanges philosophiques et religieux* (1846), avec les *Pouvoirs constitutifs de l'Église* (1853) et les *Essais de réforme catholique* (1856), sont l'antithèse du livre de Proudhon sur la *Justice dans la Révolution et dans l'Église ;* il est convaincu que l'ère des libertés politiques, inaugurée par la Révolution, est une phase de l'histoire du christianisme ; tout son effort pratique vise à détacher le catholicisme des partis de réaction : la tradition scolastique et médiévale, l'infaillibilité du pape, l'extension

trop grande des pouvoirs de sacerdoce qui devrait se borner à l'enseignement de l'Évangile et n'a aucun droit à donner l'enseignement général, voilà surtout contre quoi Bordas proteste en prêchant la « conversion du clergé à l'Évangile » ; il ne pouvait guère être entendu à une époque où amis et ennemis s'accordaient à voir dans l'Église un principe hostile à la Révolution.

Ces idées réformistes se fondent, chez Bordas, sur une philosophie qui s'oppose à l'éclectisme officiel. Sa doctrine est partie de la médiation de la philosophie de Descartes et surtout de sa théorie des idées : l'idée est complètement distincte, par sa fixité et sa nécessité, de l'image, et, tout en étant un mode de la pensée, ce qui fait que l'homme en est maître, elle est en même temps, tout comme les idées divines, la représentation d'une essence fixe ; par la réflexion, l'homme se relie donc à la pensée divine. Cette thèse qui est aussi celle de Platon, de Plotin et de saint Augustin, s'oppose à trois autres thèses, toutes également fausses et que Bordas désigne d'après leur origine : celle d'Épicure qui identifie l'idée à la sensation, celle d'Aristote qui voit dans les idées de simples produits de l'élaboration de l'esprit, celle de Zénon de Cittium qui brise la personnalité en confondant l'homme avec Dieu dans l'action et dans la connaissance. On voit où tendent ces distinctions, à laisser sa place et son indépendance à l'activité individuelle, sans tomber dans le relativisme sceptique : « L'individualité est le fond de la société moderne et la source de tout progrès véritable, parce que c'est elle qui met en jeu et développe toutes nos puissances. La briser, ce serait nous refouler à la société antérieure au christianisme. » Dans le même esprit, sa théorie de l'infini, exposée à la fin du *Cartésianisme* (1843) a pour but, en distinguant dans la réalité des infinis de différents ordres, d'assurer, avec la création, une sorte d'autonomie à l'esprit créé qui, infini à sa manière, ne manque d'aucune des idées qui se trouvent en Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

III. – J. HIMMELSTRUP et K. BIBKET-SMITH, *Sören Kierkegaard, International Bibliography*, Copenhague, 1962. Traductions françaises indiquées dans G. GUSDORF, *Kierkegaard*, 1963, p. 209-11.

J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, 1938, 2ᵉ éd., 1949.

Kierkegaard vivant, Colloque international UNESCO, 1966.

IV. – EMERSON, *The Complete Works*, 14 vol., Boston, 1903.

M. GONNAUD, *Individu et société dans l'œuvre de R.W. Emerson*, 1964.

V. – M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIXᵉ siècle*, 1880, p. 269-510.

M. NÉDONCELLE, *Les Leçons spirituelles du XIXᵉ siècle*, 1937.

Chapitre XIII
La philosophie sociale en France : Charles Fourier

La première moitié du siècle a été féconde, surtout en France, en réformateurs sociaux : Ch. Fourier, Saint-Simon, Comte, Proudhon ont essayé, chacun à leur manière, de créer une pensée sociale réfléchie qui fût au niveau des transformations politiques du temps.

I. – Fourier

Charles Fourier, né à Besançon en 1772 d'une famille de commerçants aisés, perd sa fortune au siège de 1793 à Lyon et devient soldat de 1794 à 1796 ; puis voyageur de commerce, commis ou caissier à Lyon jusqu'en 1815, à Besançon puis à Paris, toujours écœuré d'un métier qui consiste dans « l'art d'acheter trois francs ce qui en vaut six et de vendre six francs ce qui en vaut trois », il rêve, derrière son comptoir, d'une humanité renouvelée.

La Providence divine a mis dans le monde matériel une harmonie parfaite qui ajuste exactement l'un à l'autre les mouvements des corps célestes ; il y a, dans ce monde, un principe moteur qui est Dieu, un principe mû qui est la matière, enfin un principe régulateur du mouvement, que Fourier appelle justice ou mathématiques. Sans ce dernier principe, les corps célestes s'entrechoqueraient sans ordre et se détruiraient mutuellement. Dieu a introduit une pareille harmonie dans les mouvements de la vie organique qui sont

soumis à la finalité et dans les mouvements de la vie animale qui obéissent à l'instinct.

En regard de ces trois espèces de mouvements, matériel, organique, animal, réglés avec un ordre parfait, le « mouvement social », c'est-à-dire l'ensemble des rapports entre les hommes dans la société, paraît tout à fait chaotique, désordonné, livré à la déraison. Est-il possible de croire que la Providence ait abandonné à lui-même ce seul mouvement ? C'est ce que la foi vive de Fourier déclare inadmissible ; le principe qui le règle a simplement jusqu'ici échappé aux hommes, comme celui qui dirige les astres était resté inconnu, jusqu'à ce que Newton l'ait découvert et formulé mathématiquement. Fourier se vante d'être le Newton du monde social, c'est-à-dire d'avoir découvert le principe d'harmonie qui règle les relations sociales. La manière même de poser le problème montre qu'il ne s'agit pas pour lui d'inventer ou d'imaginer quelque règle pour créer l'ordre social, pas plus que Newton n'a créé l'harmonie entre les astres en en dégageant la formule ; pas plus que Saint-Simon, il n'est, d'intention, un utopiste ; ce qu'il cherche, ce sont les principes d'harmonie qui existent de fait dans la nature humaine au même titre que l'attraction dans les astres ; il n'y a pas à légiférer mais à découvrir à l'homme ce qu'il est.

La foi à la Providence nous garantit que l'homme doit atteindre le bonheur en suivant sans contrainte les passions primitives que la nature lui a données. Or la société humaine est organisée de telle manière que l'homme est partout contraint ; la loi, la morale, la religion l'oppriment de tout côté ; le travail est pour lui une nécessité, un état pénible dont il cherche à s'exempter ; et les réformateurs sociaux, malgré l'expérience séculaire, ne songent qu'à substituer aux anciennes règles des règles nouvelles. Il y a, entre la providence divine, qui nous est révélée par notre propre nature, et l'état présent des choses, un contraste qui est une véritable anomalie, contraire à la volonté divine ; Fourier se propose de le supprimer. Non pas qu'il veuille, comme un nouveau Rousseau, une régression à l'état de nature ; cette régression, telle que l'entend Rousseau, suppose une simplification de nos passions, une réduction à des passions rudimentaires, qui est tout le contraire de ce que veut Fourier ; c'est que l'homme a naturellement, selon lui, des passions compliquées et nom-

breuses qu'il est conforme à la nature de développer et non de réduire ; non pas que les passions n'aient leurs excès qui sont des vices ; mais elles sont les seules sources de notre activité ; c'est pourquoi, par exemple, tandis que Rousseau est ennemi de la propriété, institution sociale surajoutée à la nature, Fourier blâme fort les Saint-Simoniens de vouloir atteindre la propriété, ce stimulant d'activité : « Prêcher au XIXe siècle l'abolition de la propriété et de l'hérédité, écrit-il en 1831, ce sont des monstruosités à faire hausser les épaules ! » Ce que Fourier voit dans la passion, c'est son rendement en travail qui fait d'elle la source du bonheur humain, tandis que le développement du sentiment aboutissait selon Rousseau à une sorte de contemplation oisive ; ce n'est pas la passion pour elle-même que veut Fourier, c'est la passion avec son résultat infaillible, le travail. L'affirmation d'un lien entre passion et travail résulte d'ailleurs moins d'une analyse psychologique que de la conviction où est Fourier que la Providence n'a pu séparer le développement de notre nature, consistant dans la passion, et les conditions de notre existence et de notre bonheur, qui sont dans la productivité du travail.

Le mot d'ordre de l'époque c'est produire, et organiser pour produire ; la production dépend du travail, et le seul moyen d'accroître la productivité du travail, c'est de le rendre « attrayant ». Le travail n'est attrayant que s'il est conforme au goût de chacun ; il ne peut en être ainsi que dans de libres groupements, composés d'assez de membres pour que chacun puisse choisir dans les travaux utiles à tous celui qui est selon son goût, et d'assez peu pour que le groupement soit une association dans laquelle chacun ait le sentiment vif et l'image nette du concours de tous ; cela n'est pas possible dans nos immenses sociétés, où l'individu est relativement si peu de chose que son rapport au tout social lui est invisible. De là naît, dans l'esprit de Fourier, l'idée de la phalange, petit groupe de travailleurs associés, dont le nombre doit être de 1 620 ; son projet est de faire, dès maintenant, au sein de notre société civilisée, l'expérience d'une phalange ; elle ne saurait qu'être imitée, et l'on verrait de proche en proche la société « civilisée » disparaître pour faire place à une quantité innombrable de cellules sociales juxtaposées. Extérieurement, la phalange est l'ensemble des corps de métiers nécessaires pour subvenir aux besoins de tous ceux qui en font partie ; la pha-

lange se compose de *séries* dont chacune se compose de plusieurs *groupes* ; la série c'est l'ensemble des gens du même métier, par exemple des agriculteurs ; le groupe, c'est, à l'intérieur de la série, l'ensemble de ceux qui se consacrent à une même partie du métier, par exemple au labourage, ou au soin des céréales, ou à celui des fourrages ; il n'est de travailleur que groupé avec d'autres, et tous vivent ensemble dans un phalanstère, dont les logements sont séparés, quoique groupés. Il est visible que, dans l'esprit de Fourier, revit quelque chose de ces corporations du Moyen Âge dont le romantisme aimait à présenter une image idéalisée, avec leur camaraderie joyeuse, leur esprit de corps et d'entraide et leurs rivalités ; la Révolution et la grande industrie les avaient fait disparaître ; la division du travail isolait l'ouvrier qui, fixé, solitaire, à sa tâche, se désintéressait du tout qu'il contribuait à produire. Le travail associé, celui dont l'ensemble n'est jamais perdu de vue, a des motifs qui le rendent attrayant ; l'ouvrier s'efforce de faire le mieux possible ce qu'il fait, parce qu'il voit le rôle de sa partie dans l'ensemble ; le groupe, de son côté, rivalise avec les autres groupes ; enfin chacun, saisissant le tout de la production n'est pas rivé à une tâche, et il peut, selon ses goûts et ses changements de goût, passer de l'une à l'autre. Ainsi se satisfont, par le travail associé, les trois principales passions de l'homme, la *composite* qui est la passion de contribuer à la perfection du tout auquel on travaille, la *cabaliste* qui est la rivalité entre groupes, non point cette jalousie qui dégénère en haine, mais le désir de servir le mieux possible le groupe dont on fait partie, enfin la *papillonne*, ce désir de changement qui provient en nous de la satiété et de la multiplicité des goûts. On croirait lire la description d'un jeu et des sentiments joyeux qui animent les différents partners et les partis qu'ils forment. C'est que, en effet, le « travail attrayant » n'est guère différent d'un jeu, et ne va pas sans beaucoup d'enfantillage.

Dans la phalange, la famille existe toujours, mais toutes les contraintes et les prétendus devoirs que ce mot évoque ont disparu ; l'éducation des enfants se fait par le spectacle des occupations auxquelles ils assistent et auxquelles, peu à peu, ils peuvent librement participer ; dans l'apprentissage de tous les métiers se manifeste peu à peu leur goût dominant ; d'autre part, la fidélité conjugale n'est pas obligatoire, et rien

n'interdit de satisfaire à son gré la papillonne ; la femme du phalanstère est plus libre encore que celle du saint-simonisme.

Des utopies, comme celles-ci, présupposent toujours (on l'a vu à propos de Platon) un accord entre les désirs de l'homme et la nature ; il faut, pour obtenir l'effet voulu, que les goûts naturels des membres de la phalange soient aussi variés que le sont les métiers ; c'est pourquoi, dans l'expérience de phalanstère que veut tenter Fourier, il veut choisir des membres dont chacun a un goût distinct, 1 620, parce que, suivant lui, toutes les combinaisons possibles des passions primordiales arrivent à déterminer autant de caractères ; mais comment pourra-t-on assurer la permanence d'une telle variété de combinaisons ? D'une manière générale, Fourier pense que la transformation profonde de l'humanité qui doit se produire dans le passage de la civilisation à l'*harmonie* s'accompagnera d'une révolution profonde, analogue à celles qu'a décrites Cuvier pour le passé du globe, dans la nature et dans les organismes ; son imagination projette dans l'avenir des fables du passé, la domestication des animaux marins ou la formation de nouveaux organes, d'une queue de trente-deux pieds notamment, qui fit la joie des caricaturistes du temps : la nature se prêtera donc toujours, et de mieux en mieux, par une combinaison providentielle, aux satisfactions de l'homme.

Tels sont les principes de cette mécanique sociétaire que l'Évangile proposait de rechercher et dont Newton avait seulement trouvé l'analogue dans le monde matériel : étrange produit d'une époque qui allie, à la prétention religieuse et scientifique, celle d'atteindre, sans effort pénible pour l'humanité, le maximum de production économique, en éliminant tous les problèmes politiques et moraux.

II. – Le fouriérisme

Le fouriérisme se répandit surtout à partir de 1832, grâce à l'enseignement donné par un saint-simonien converti, Jules Lechevalier. En dehors des livres de Fourier, la doctrine fut exposée en divers livres par Just Muiron (*Aperçus sur les procédés industriels*, 1824), Amédée Paget (*Introduction à l'étude de la science sociale*, 1824), Abel Transon, un saint-simonien converti

(« La théorie sociétaire », dans la *Revue encyclopédique* de P. Leroux, 1832), H. Renaud (*Solidarité*, 1836), V. Considérant, qui dirige à partir de 1832 *Le Phalanstère ou la réforme industrielle*, devenu en 1835 *La Phalange*, et qui publie en 1836 *La Destinée sociale*. Pellarin, encore un saint-simonien converti, publie en 1839 une biographie de Fourier, qui était mort en 1837, sans avoir obtenu le million qu'il demandait pour faire l'essai d'une phalange. Des essais furent tentés après sa mort ; le plus connu est le familistère de Godin, à Guise, qui dure encore à l'heure actuelle ; mais on peut aussi trouver ailleurs quelques traits de la tradition fouriériste.

Dans le programme de *La démocratie pacifique*, que V. Considérant fit paraître le 1er août 1843, il fait la profession de foi suivante : « Nous croyons que l'humanité, poussée par le souffle de Dieu, est appelée à réaliser une association de plus en plus forte des individus, des familles, des classes, des nations, des races, qui en forment les éléments [...] ; que cette grande association de la famille humaine arrivera à une unité parfaite, c'est-à-dire à un état social où l'ordre résultera naturellement, librement, de l'accord spontané de tous les éléments humains. » Le fouriériste est persuadé que l'état de concurrence et de lutte de classes ne tient qu'à des circonstances accidentelles, que la transition révolutionnaire de 89 aurait pu être pacifique, que l'avenir est à une association du capital, du talent et du travail. V. Considérant aboutit à un éclectisme politique et religieux, parent de l'éclectisme philosophique de Cousin, après avoir décrit l'état des partis politiques en 1843 qu'il divise en conservateurs-bornes (Guizot et la haute banque), conservateurs progressifs, démocrates rétrogrades, partisans du suffrage universel, de la nomination d'un président élu et de la guerre extérieure, démocrates socialistes : c'est par l'exclusivisme, dit-il, par la négation des autres principes, qu'ils pèchent ; « ils sont en général légitimes dans le principe qu'ils affirment et défendent ». « Le protestantisme, dit-il encore, gardien du principe de la liberté, le catholicisme, gardien du principe sacro-saint de la hiérarchie et de l'unité, et la philosophie qui procède sur le terrain de la raison pure, sont destinés à s'unir un jour. » Un autre fouriériste, V. Hennequin, marque d'ailleurs en 1844 sa sympathie, sinon pour la doctrine de Cousin qu'il juge vague, du moins pour sa méthode.

Mais il y a aussi, parmi les fouriéristes, des catholiques orthodoxes comme Hippolyte de La Morvonnais, le poète malouin, qui proteste contre l'idée que Fourier ait rien admis qui ressemblât à une religion nouvelle différente du catholicisme ; il veut seulement la ramener de la demi-croyance de Lamennais à la pleine croyance qui a existé de tout temps dans l'Église. Son article est dirigé contre Eugène Pelletan, fouriériste lui aussi, qui croit à une « religion progressive », parce que, « à mesure que l'humanité se développe, une plus grande somme de vie universelle, autrement dit de Dieu, entre dans l'humanité ». Avec des formules de ce genre, le fouriérisme touche au panthéisme historique de Hegel[1].

Les fouriéristes jouèrent un rôle assez actif dans la Révolution de 1948. Considérant demanda à l'Assemblée les moyens de mettre la réforme en pratique ; il y avait, à la même époque, 200 000 fouriéristes en Amérique ; et Considérant, après 1849, tenta de fonder une colonie au Texas.

BIBLIOGRAPHIE

I. – Ch. FOURIER, *Théorie des quatre mouvements*, 1808 ; *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1829.
E. POULAT, *Les Cahiers manuscrits de Fourier*, 1957.
E. LEHOUCK, *Fourier aujourd'hui*, 1966.

II. – M. FRIEDBERG, *L'Influence de Ch. Fourier sur le mouvement social contemporain en France*, 1926.

1. Voir ces divers articles dans : *Les Dogmes, le clergé et l'État, études religieuses*, Paris, Librairie sociétaire, 1844, p. 85 (Hennequin), 36 (de La Morvonnais), 19 (Pelletan).

Chapitre XIV
La philosophie sociale en France *(suite)* : Saint-Simon et les saint-simoniens

I. – Saint-Simon

Le comte Claude-Henri de Saint-Simon, né à Paris en 1760, a été officier jusqu'à la Révolution ; depuis 1789 jusqu'à 1813, il s'occupe de spéculations et se ruine ; à partir de 1813, s'appuyant sur les connaissances qu'il avait recueillies dans ses entretiens avec les mathématiciens et les physiologistes du temps, il se fait publiciste ; de 1814 à 1817, ses ouvrages et brochures portent, avec la sienne, la signature d'Augustin Thierry, son secrétaire. En 1819, il a comme collaborateur Auguste Comte, qui signe même seul le troisième cahier du *Catéchisme des industriels* ; il meurt en 1825.

Deux thèmes tout à fait distincts se retrouvent dans les considérations de Saint-Simon sur les sciences : le thème de l'unité de la science qui, par d'Alembert, dont il réimprime le Discours préliminaire dans son *Introduction aux travaux scientifiques du XVIIIe siècle* en 1807-1808, remonte à Descartes ; et le thème du passage nécessaire des sciences d'un état conjectural, où la connaissance est théologie ou métaphysique, à un état positif ; ce second thème lui vient de ses causeries avec le Dr Burdin.

Ces deux thèmes sont mal accordés : le premier l'oriente vers l'idéal cartésien d'une science générale qui comprendrait à la fois la science de la nature et la science de l'homme, qui réunirait Newton et Locke, l'astronome et le physiologiste ; il

tente de généraliser la gravitation newtonienne en l'appliquant aux choses humaines et morales. Le second thème l'oriente vers celles des sciences qui n'ont pas encore atteint « l'état positif », plus particulièrement vers la science de l'homme ; cette science, il la conçoit en 1812 à la manière de Cabanis, qui faisait de la psychologie une branche de la physiologie ; c'est seulement à partir de 1814 qu'il place cette science surtout dans une « politique positive » (il invente en 1820 l'expression que Comte devait reprendre).

Le premier thème ne fait pas de distinction vraiment essentielle entre les objets des sciences ; l'autre sépare au contraire avec beaucoup de force les sciences mathématiques et physiques des sciences physiologiques et humaines. Saint-Simon délaisse peu à peu le premier thème pour le second ; c'est que, à partir de 1813, il voit, entre les sciences des corps bruts et la science de l'homme, une différence de valeur sociale qui ne paraissait pas l'avoir frappé jusqu'ici. Saint-Simon retombe, en ce sujet, sur une idée médiévale que les temps modernes avaient écartée, c'est que la dignité d'une science est en proportion de la dignité de son objet ; autant l'homme est supérieur aux corps bruts, autant les savants qui traitent de l'homme devraient être mis au-dessus des « brutiers » ; ajoutez que ces brutiers travaillent au progrès des engins de guerre, allant ainsi contre l'idéal pacifique de l'humanité. Cet idéal, après les guerres de l'Empire, s'impose à lui, et il est un de ceux qui veulent, en 1814, après la chute de Napoléon, organiser la paix.

Dans sa *Réorganisation de la société européenne* (octobre 1814), il considère la paix comme assurée, si, en même temps que l'indépendance de chaque peuple est proclamée, l'Europe forme pourtant un seul corps politique. Cette unité, on allait tenter de la réaliser en 1815, par un congrès de plénipotentiaires, qui ne devait aboutir qu'à un équilibre européen plus ou moins précaire ; ce congrès fût-il permanent, Saint-Simon n'y voit pas un moyen efficace d'assurer la combinaison d'indépendance et d'unité qui doit rendre la paix universelle. Ce qui distingue son projet des projets de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre ou de Kant, c'est qu'il met les chefs d'industrie à la place des ambassadeurs ; la coalition des intérêts industriels doit créer les conditions de la paix ; les indus-

triels doivent prendre, dans la hiérarchie politique, la place qui correspond à leur influence sociale.

L'idée d'une union politique européenne cède chez lui le pas, à partir de 1816, à une recherche préliminaire d'un intérêt plus général, celle de la démonstration de la prépondérance sociale de l'industrie ; l'industrie est d'ailleurs complètement inséparable de la science, dont elle est l'application, et la science est elle-même considérée comme une espèce d'industrie, par exemple dans les livraisons intitulées *L'Industrie littéraire et scientifique, liguée avec l'industrie commerciale et manufacturière* (décembre 1816-mars 1817). L'ancien système social, dit l'*Organisateur* (1819-1821), partait de l'idée que le pays est le patrimoine des gouvernants qui l'administraient pour eux ; on croit actuellement au contraire que le système politique doit tendre au bonheur des gouvernés, le bonheur, c'est-à-dire la satisfaction des besoins physiques et moraux ; or cette satisfaction dépend à son tour du développement des arts et des métiers : but si clair qu'il n'y a pas le moindre arbitraire, et que toutes les questions d'organisation sociale deviennent « positives » ; l'intérêt de l'industrie coïncide avec l'intérêt de tous ; la richesse est un facteur de progrès, puisque la plupart des guerres sont dues à la pauvreté d'un peuple qui convoite les richesses de ses voisins. Dans le nouveau système politique, les savants auraient la direction spirituelle, jusqu'ici dévolue au clergé, et les industriels, la gestion des intérêts matériels ; la capacité de chacun à remplir une fonction déterminée devient évidente, et les formules de justice sociale (qui rappellent les célèbres formules de l'*Éthique à Nicomaque* : « À chacun selon sa capacité ; à chaque capacité selon ses œuvres », reprennent leur véritable sens.

Mais entre la destruction de l'ancien système et l'établissement du nouveau, notre époque est, selon lui, une époque de transition ; les forces, condamnées à périr, de la féodalité et du clergé luttent pour leur existence ; les « métaphysiciens » et les « légistes » (c'est-à-dire les révolutionnaires) croient faire assez en abolissant l'ancienne organisation sans chercher à la remplacer ; le gouvernement se contente des fonctions de police, en maintenant l'ordre ; c'est un rôle subalterne et négatif. Dans le *Système industriel* (1821), Saint-Simon rapproche l'état social de son temps de celui de la décadence romaine : la fin de l'unité sociale créée par la féodalité au

XIIIe siècle, la rupture de l'unité de croyance avec le protestantisme, la subalternisation du pouvoir spirituel aux chefs temporels qui ont, à eux seuls, fondé la Sainte-Alliance sont des symptômes très analogues à ceux de la décadence qui, aux premiers siècles de notre ère, a précédé la formation de la société chrétienne. Par analogie, Saint-Simon imagine une rénovation sociale tout à fait analogue à celle du christianisme, et dont il serait le Messie.

Le « nouveau christianisme » qu'il rêve est identique, en son fond, à l'ancien ; car le fond permanent du christianisme n'est pas la croyance en un Dieu rémunérateur et en une vie future ; il est encore moins lié à certaines institutions cléricales ; il est uniquement (ainsi parlait Schopenhauer vers le même temps) dans une règle morale : « Aimez-vous les uns les autres », règle qui est comprise entièrement d'un coup et n'est pas susceptible de progrès. Le côté périssable du christianisme, ce sont les formes par où passent les institutions qui mettent ce précepte en pratique, c'est-à-dire l'Église ; l'Église est infaillible, tant qu'elle répond aux besoins sociaux ; dès qu'elle n'est plus au service de la société, dès qu'elle a cessé d'agir au profit de la classe la plus pauvre, elle doit être remplacée. Or, selon Saint-Simon, les religions prétendues chrétiennes ont perdu le sens de leur mission ; dans la religion catholique d'abord, la préférence est donnée dans l'enseignement religieux à un culte et à un dogme qui font passer les laïques sous la dépendance du clergé, tandis que les idées morales y sont très clairsemées et ne forment pas de corps de doctrine ; le clergé, instruit surtout dans une théologie qui s'arrête à des arguties, perd de vue l'objet essentiel du christianisme, et se laisse dépasser par les savants, les artistes et les industriels ; l'institution de l'Inquisition est contraire à l'esprit du christianisme parce qu'elle ne condamne que des délits contre le dogme et le culte ; ainsi en est-il de l'ordre des Jésuites, qui est en lutte ouverte contre le nouvel état de choses : en somme Saint-Simon voit le catholicisme comme le fauteur de réaction, le soutien des forces du passé qu'il fut à la Restauration. Quant à la religion protestante, le luthéranisme a été, somme toute, de l'avis de Saint-Simon, un recul ; il a fait rétrograder le christianisme jusqu'à son point de départ, jusqu'à la phase du christianisme de Jésus, où il restait complètement en dehors de l'organisation politique et

sociale, alors qu'il était une revendication purement morale qui laissait subsister le régime oppressif de l'esclavage et le patriotisme étroit de la cité romaine ; ainsi le luthéranisme laisse la religion sous la dépendance du pouvoir politique ; Saint-Simon lui reproche aussi son absence de sentiment artistique, c'est-à-dire d'un moyen d'unir les hommes.

Le « nouveau christianisme » doit réorganiser la société uniquement par la force nouvelle donnée au précepte évangélique. L'initiative du mouvement ne viendra pourtant pas de ceux à qui il profite, de la classe pauvre ; au début, la diffusion du christianisme est due, bien plus qu'à un mouvement populaire, à un « romain » comme saint Paul, à des patriciens comme Polyeucte. Saint-Simon compte de même sur les « philanthropes » dont l'enseignement et la prédication montreront aux princes que leurs vrais intérêts sont conformes à ceux des savants et des industriels, et contraires à ceux de la noblesse et du clergé ; il est bien trop aristocrate pour croire que le peuple pour qui il travaille puisse quelque chose pour sa propre rénovation ; la Révolution de 1789 elle-même est venue moins d'un mouvement populaire que des métaphysiciens et des légistes ; dans la nouvelle restauration, tout doit se passer entre le roi et les « philanthropes » représentants des savants et des industriels ; il s'agit moins de changer la forme de l'État que de mettre la science à la place du clergé et l'industrie avec la banque à la place de la noblesse ; qu'il puisse y avoir un conflit entre ces nouveaux pouvoirs et les intérêts de la classe pauvre, cela n'effleure même pas son esprit, et il n'y a pas pour lui de question sociale au sens propre. Adresses au roi, projet de proclamation, lettre au garde des Sceaux, lettre aux banquiers, tels sont ses moyens d'action ; un catéchisme national, rédigé par l'Institut, pour apprendre au peuple les bases de la nouvelle organisation, un budget voté par les industriels, la suppression des titres de noblesse, la réorganisation de la garde nationale avec l'élection des officiers par les soldats, la dissolution du Parlement, la proclamation de la dictature pour imposer ses réformes, tels sont ses projets. S'il rejette le consentement populaire, il garde de Rousseau l'idée de la nécessité d'un législateur unique : « La conception du nouveau système doit être unitaire, c'est-à-dire formée par une seule tête ; une assemblée ne peut produire un système. » Cependant la politique n'est pour lui

qu'un moyen, et ce qu'il y a de plus viable dans ses idées se découvre en cet aphorisme : « Le pouvoir civil est la seule base du pouvoir politique », le pouvoir civil, c'est-à-dire celui qui, d'après sa célèbre parabole, est actuellement aux mains des trois mille savants, artistes et industriels, dont la disparition supposée serait la fin de la société française, tandis qu'elle serait à peine affectée par la mort subite des trente mille personnes qui dirigent et administrent la nation et constituent l'anomalie d'un pouvoir politique indépendant du pouvoir civil. La justice saint-simonienne, telle qu'elle se résume dans les deux aphorismes : « À chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres » n'est-elle pas le principe d'un code civil idéal qui doit tenir lieu de la politique et remplacer la prédication révolutionnaire de l'égalité par celle de la justice distributive ?

II. – Le saint-simonisme

50,353,550L'histoire du saint-simonisme est étroitement liée à l'histoire politique et sociale de la France de 1825 à 1851 ; prédication et propagande, campagnes de journaux, procès retentissants, tout cela a abouti à la création d'un état d'esprit qui, en correspondance avec plusieurs tendances générales de l'époque, n'a pas été sans une influence pratique considérable.

Les premières années (1825-1832) sont marquées par les grandes productions doctrinales du saint-simonisme : les articles du *Producteur* rédigés par Auguste Comte, Olinde Rodrigues, Bazard et Enfantin ; les leçons d'un cours donné au domicile d'Enfantin à partir du 17 décembre 1828, puis rue Tavanne, et qui, rédigées par Hippolyte Carnot, paraissent en 1828 sous le nom d'*Exposition de la doctrine*, les articles de *L'Organisateur*. Une nouvelle période s'ouvre le 31 décembre 1829, le jour où le saint-simonisme constitue sa hiérarchie dont Bazard et Enfantin sont les « pères suprêmes », tandis que les adeptes s'appellent frères ; à ce moment et après la révolution de Juillet, les partisans sont nombreux, recrutés surtout parmi d'anciens polytechniciens ; Enfantin suscite de tels enthousiasmes que des officiers comme Bruneau, des ingénieurs comme Jean Reynaud, ou le directeur des fonde-

ries du Creusot, Fournel, abandonnent leurs fonctions pour se fixer auprès de lui ; le journal libéral *Le Globe* passe au saint-simonisme à partir de novembre 1830 ; il y a à Paris quatre centres où se prêche la doctrine ; il y a six églises dans le reste de la France, et d'autres se fondent à Bruxelles et à Liège. À la fin de 1831 se produit un schisme dans l'école ; c'était l'époque où George Sand écrivait *Indiana,* et où le romantisme dominant faisait sentir vivement l'oppression que, dans notre société, subit la femme. Il y avait là un problème qu'Enfantin résolvait d'une manière qui indigna Carnot, Bazard et Olinde Rodrigues ; ceux-ci se retirèrent de l'école.

À partir de cette défection, le saint-simonisme devient la chose d'Enfantin : il lui restait encore quatre-vingt-dix disciples. Il ne s'agit plus maintenant de doctrine, mais de propagande populaire et d'actes. Le *Globe,* en avril 1832, se consacre tout entier à des projets d'intérêt matériel ; l'assainissement de Paris, la création de lignes de chemins de fer entre les grandes villes, enfin et surtout, l'importation en Afrique, et d'abord en Égypte et en Algérie, de la civilisation européenne. L'Église se livre à des comédies et à des mascarades ; Enfantin et ses disciples, pour « réhabiliter le prolétariat », se consacrent eux-mêmes à des travaux manuels, afin de tendre au peuple « une main qui porte la trace de nobles callosités » ; ils inventent un habit dont le gilet boutonné par derrière ne peut être revêtu qu'à l'aide d'un frère : grand symbole de fraternité ; ils ont des rites particuliers pour le mariage, l'adoption des enfants et les funérailles. Poursuivis pour délit contre la loi sur les réunions, ils sont condamnés par la cour d'assises en août 1832, puis acquittés pour le même délit en avril 1833 ; ce dernier jugement reconnaissait dans le saint-simonisme une religion, dont les réunions ne tombaient pas sous le coup de la loi.

Après plusieurs mois passés à Sainte-Pélagie, Enfantin reprend son action ; de 1833 à 1838, il est en Égypte, avec l'intention de percer l'isthme de Suez avant celui de Panama ; il travaille, avec ses compagnons, au barrage du Nil ; en 1839, c'est en Algérie qu'il veut répandre la civilisation. De retour en France, il s'adresse, pour réaliser ses entreprises, au roi, puis à ses fils, le duc d'Orléans et le duc d'Aumale ; après 1848, c'est sur Napoléon qu'il compte pour organiser l'édu-

cation professionnelle, les établissements de prévoyance et de crédit, et l'assistance aux vieillards ; ces questions sociales sont, pour lui, complètement séparées du libéralisme révolutionnaire ; comme, en 1830, les saint-simoniens s'étaient à peu près désintéressés de la révolution de Juillet, il se soucie assez peu en 1849 de la liberté de presse, de tribune et de réunion, pourvu qu'on agisse, et il est (comme Auguste Comte au même temps) très indulgent pour l'auteur du Coup d'État de 1851. « Ce n'est pas, écrit-il en 1861, de la liberté que nous avons besoin, c'est d'autorité intelligente. » La liberté n'est pour lui qu'un moyen ; même le travail forcé des fellahs qu'il voit en Égypte sous le règne de Méhémet-Ali, lui paraît admissible ; et si en 1830 il réclame avec la liberté du commerce celle des cultes, de la presse et de réunion, c'est seulement pour donner à sa propre doctrine les moyens de se répandre. D'une manière générale, dans la politique du temps, les saint-simoniens sont partisans de l'intervention de l'État ; en 1848, un saint-simonien, Laurent de l'Ardèche, demande le rachat par l'État de toutes les compagnies de chemins de fer.

Dans ce mélange bizarre de réclame tapageuse, de morale naturiste, de doctrine sociale, d'entreprises pratiques, qui constitue le saint-simonisme, il est possible de discerner, comme élément essentiel, le courant d'organisation et de synthèse, et le souci d'action qui, à cette époque, caractérisent toutes les doctrines.

Qu'est-ce, pour un saint-simonien, que la philosophie ? « On ne peut attribuer ce nom qu'à la pensée qui embrasse tous les modes de l'activité humaine et donne la solution de tous les problèmes sociaux et individuels. C'est dire assez qu'il n'y a pas eu plus de doctrines philosophiques dignes de ce nom que d'états généraux de l'humanité ; or les phénomènes d'un ordre social régulier ne se présentent que deux fois dans la série de la civilisation à laquelle nous appartenons, dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Le nouvel état général que nous annonçons pour l'avenir formera le troisième anneau de cette chaîne » (*Doctrine de Saint-Simon*, éd. Bouglé et Halévy, p. 126, 1924.)

La notion de philosophie dépend donc de la distinction entre époque organique et époque critique : la « philosophie » cesse, pour les saint-simoniens, au moment même où, selon la manière de voir ordinaire au XVIIIe siècle, elle com-

mence ; c'est une complète inversion de sens ; l'école milésienne en Grèce, la Renaissance et la Réforme en Europe marquent, pour eux, le début de la décadence de la philosophie, où la recherche libre et individuelle, la dissipation de l'esprit en sciences isolées qui s'ignorent, remplacent l'unité spirituelle et la pensée collective qui guide tous les hommes vers un but unique, soit à l'époque du polythéisme grec, soit à celle du Moyen Âge et de la féodalité.

« Quelle est la destination de l'homme par rapport à son semblable, quelle est sa destination par rapport à l'Univers ? Tels sont les termes généraux du double problème que l'humanité s'est toujours posé. Toutes les époques organiques ont été des solutions, au moins provisoires, de ces problèmes ; mais bientôt les progrès opérés à l'aide de ces solutions, c'est-à-dire à l'abri des institutions sociales qui avaient été établies d'après elles, les rendaient elles-mêmes insuffisantes et en appelaient de nouvelles ; les époques critiques, moments de débats, de *protestation*, d'attente, de transition, venaient alors remplir l'intervalle par le doute, par l'indifférence à l'égard de ces grands problèmes, par l'*égoïsme*, conséquence obligée de ce doute, de cette indifférence » (*Doctrine*, p. 195).

La doctrine spiritualiste, tout autant que la doctrine utilitaire sont les fruits de cet égoïsme, que les saint-simoniens confondent avec l'individualisme ; l'impulsion directe de la conscience pas plus que le calcul de l'intérêt bien entendu ne conduit l'individu à un état d'organisation, puisque l'organisation suppose toujours le sacrifice de l'intérêt à celui du plus grand nombre. La philosophie de Saint-Simon n'est pas une de ces constructions arbitraires et inutiles ; elle est la révélation que le monde attendait ; et les saint-simoniens retrouvent ici de Maistre (p. 418), Ballanche avec son idée de la palingénésie (p. 433) et tous les illuministes ; partisans du romantisme, croyant à des inspirations invérifiables par la science (p. 466-467), hostiles à l'inspiration classique (469), ils ne voient de salut que dans la religion, dans la prédominance du sentiment sur le raisonnement (p. 337).

Le saint-simonisme est donc une organisation sociale par en haut qui exige de ses membres le sacrifice du religieux ou l'obéissance du soldat. Une telle éducation ne saurait être obtenue que par une réforme de l'éducation qui donne à chaque associé les dispositions intérieures qu'il faut ; il

existe deux formes d'éducation également insuffisantes et étroites, l'éducation classique, qui veut développer les qualités humaines en général, l'éducation technique bornée au métier : l'éducation, telle que l'entend un saint-simonien, est sociale, elle adapte l'enfant à la forme de société où il doit vivre ; il est vrai que pareille éducation n'existe que dans les époques organiques ; elle est civique dans l'Antiquité et religieuse au Moyen Âge ; le signe d'une époque critique comme la nôtre est justement de se borner aux deux premiers genres d'éducation.

L'idéal saint-simonien est de substituer l'association à la rivalité et à l'exploitation de l'homme par l'homme ; grâce à l'éducation, chacun peut révéler ses capacités, et ses capacités ainsi manifestées lui marquent sa place dans l'association, de telle manière que, travaillant pour tous, il travaille pour lui-même ; chaque métier devient ainsi une vraie fonction publique : théorie qui suppose une sorte d'ajustement providentiel entre les capacités naturelles des hommes et les nécessités du fonctionnement social ; c'est sans doute parce que, contrairement à Fourier, les saint-simoniens ne croyaient guère à la spontanéité d'une telle correspondance, qu'ils laissent à l'État un rôle disciplinaire pour diriger le travail et même y obliger, comme Méhémet-Ali y obligeait ses fellahs.

Mais la condition de cette discipline, c'est que la propriété ne garde pas le caractère absolu qui confère à ses possesseurs un droit de ne pas participer au travail social. Les saint-simoniens ne sont pas pourtant des communistes, comme ils en ont été souvent accusés, on a déjà remarqué qu'ils ne sont nullement utopistes et cherchent plutôt les mesures efficaces dans le présent qu'une image de l'avenir ; voulant que la propriété devienne une fonction sociale et cesse d'être le retranchement de l'égoïsme, ils s'attaquent aux lois sur l'héritage ; ils proposent d'une part que l'État soit le principal héritier dans toutes les successions en ligne collatérale, et, d'autre part, que chacun puisse adopter un héritier si ses propres enfants sont incapables de faire valoir sa fortune. De plus, l'État doit créer des banques de crédit pour fournir des instruments de travail à tous ceux qui en sont capables.

Le travail est l'utilisation humaine des forces naturelles ; l'espèce de foi dans le travail et dans l'industrie que l'on trouve chez les saint-simoniens, suppose l'optimisme, la

croyance à la bonté d'une nature qui se laisse mettre au service de l'homme ; cet optimisme constitue le fond de la religion saint-simonienne qui ne veut point, comme la mystique chrétienne, sacrifier la chair à l'esprit, ni comme la paganisme l'esprit à la chair ; toute réalité est divine :

Dieu est tout ce qui est
Tout est en lui, tout est par lui,
Nul de nous n'est hors de lui
Mais aucun de nous n'est lui.

Ce cantique des saint-simoniens, qui les a fait (malgré la réserve du dernier vers) accuser de panthéisme, est une expression de cet optimisme qui amène Enfantin à réhabiliter, avec le travail, qui cesse d'être une malédiction pour l'homme, l'association des sexes qui doit remplacer l'assujettissement de la femme : cette sorte de religion purement affirmative sans négation ni ascétisme repose sur la confiance qu'une organisation sociale parfaite ne ferait aucune violence aux instincts humains naturels.

BIBLIOGRAPHIE

I. – SAINT-SIMON, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 46 vol. ; 1865-77 ; *Œuvres*, Anthropos, 1966...

H. GOUHIER, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. II, *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, 2e éd., 1964.

II. – *Doctrine de Saint-Simon*, exposition, éd. C. BOUGLE et E. HALÉVY, Paris, 1924.

Michel CHEVALIER, « Le système de la Méditerranée », éd. J. WALCH, *Revue philosophique*, 1964, p. 421-439.

G. CHARLETY, *Histoire du Saint-Simonisme.*

P.-M. SCHUHL, « Henri de Saint-Simon », *Revue philosophique*, 1960, p. 441-458.

J. WALCH, *Bibliographie du Saint-Simonisme*, 1967.

Chapitre XV
La philosophie sociale en France *(suite)* : Auguste Comte

Auguste Comte, né à Montpellier en 1798, fut élève de l'École Polytechnique en 1814 et 1815, pendant l'époque des Cent-Jours ; secrétaire de Saint-Simon depuis 1817, il ébauche auprès de lui un système de politique positive, et le quitte en 1824. Il publie dans cette période la *Séparation générale entre les opinions et les désirs* (1819), la *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (1820), et le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.* Il commence en 1826 les leçons de son premier cours de philosophie positive devant un auditoire de savants, dont Blainville le physiologiste et Poinsot le mathématicien : ce cours est interrompu par une crise cérébrale, suivie d'une dépression mélancolique assez longue. Il reprend son cours en 1829 et en publie le tome Ier en juillet 1830 ; les tomes suivants paraissent en 1835, 1838, 1839 et 1842. Ces écrits se complètent par le *Discours sur l'Esprit positif* (1844) et le *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848). Vivant assez maigrement de sa situation de répétiteur à l'École Polytechnique, il ne trouva aucun appui ni pour sa nomination à une chaire de cette École, ni pour la fondation d'une chaire d'histoire des sciences au Collège de France, qu'il demanda en vain à Guizot en 1833 : la préface au VIe volume du *Cours* contient le récit de tous ses déboires qu'il attribue à l'étroite spécialisation des savants. À partir de ce moment, Comte a vécu surtout des contributions volontaires des amis du positivisme. C'est en 1844 qu'il connut Clotilde de Vaux, qui mourut en avril 1846 : c'est de ce moment aussi que Comte rêve d'une religion de l'Humanité, dont il se proclame le premier

grand-prêtre, l'amour de Clotilde en avait été l'inspirateur, et son souvenir devait présider à une grande partie des rites. *Le système de politique positive* (1851-54), le *Catéchisme positiviste* (1852), la *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité* (1856) sont les principaux écrits de cette période. Il mourut en 1857, en train de projeter une série de publications sur le système de morale, le système d'industrie positive et la philosophie première, qui devaient s'échelonner jusqu'en 1867.

I. – Le point de départ de Comte

Quel est le motif principal de la pensée d'Auguste Comte ? Est-ce une réforme des sciences, une réforme intellectuelle comme chez Descartes ? Assurément non : son but est la réorganisation de la société, et, pour l'atteindre, la réforme intellectuelle ; on procède mal, selon lui, en voulant refaire la société par une action pratique directe, comme il accuse de le vouloir fouriéristes et saint-simoniens ; il faut d'abord donner à l'intelligence les nouvelles habitudes conformes à l'état d'avancement de l'esprit humain. À voir les choses d'une manière large, cette manière de faire dépendre le progrès politique du progrès général du savoir est commune à une grande partie de la philosophie politique : il suffit de citer le nom de Platon et celui de tous les philosophes du XVIII[e] siècle ; pourtant cette dépendance a été conçue de deux façons fort différentes : quand on parle des progrès du savoir, on peut songer à l'esprit scientifique en général, à la méthode, mais aussi à la création d'une science particulière qui aurait pour objet la société ; la *République* de Platon unit les deux points de vue, puisqu'elle traite à la fois de la structure sociale et de la méthode générale des sciences ; une œuvre comme la *Politique* d'Aristote s'occupe au contraire de la seule science sociale, comme d'une chose séparée et l'*Éthique* considère formellement la vie scientifique comme isolée du lien social. Cette antithèse domine toute l'histoire de la philosophie politique : des penseurs comme Hobbes ont une tendance à subordonner la politique à une philosophie scientifique ; d'autres, comme Montesquieu, procèdent au contraire à la manière d'Aristote. Au XVIII[e] siècle, on voit nettement les deux

courants dans l'*Encyclopédie*: le bonheur de la société y est attendu tantôt d'un développement général de la raison, éclairée par les sciences, tantôt de sciences se rapportant directement aux faits sociaux, comme l'économie politique. On peut dire qu'Auguste Comte unit ces deux courants : il ne croit pas que l'esprit scientifique ait par lui-même la vertu d'organiser la société, à moins qu'il ne se fonde une science des phénomènes sociaux, sans laquelle on en reste à cet état de spécialisation dispersive que Comte blâme vigoureusement chez les savants de son temps ; mais il ne croit pas non plus que la sociologie puisse être fondée autrement que par une extension de la méthode scientifique à l'étude des phénomènes sociaux, ce qui n'est possible que si l'on a parcouru l'échelle encyclopédique des sciences ; et il est tout à fait hostile à l'économie politique comme à toutes les doctrines qui prétendent traiter des faits sociaux sans aucune préparation préalable ; des sciences de ce genre comme toute la « philosophie morale » issue de Descartes ont le tort d'étudier les phénomènes les plus compliqués sans faire reposer leur étude sur celle des plus simples (*Cours,* 4e éd., t. VI, p. 253) ; ces disciplines tombent aux mains des littérateurs qui sont des « philosophes incomplets » et qui dégradent la philosophie en la réduisant à une spécialité. Inutilité (et même nocivité) de l'esprit scientifique sans la science sociale, impossibilité de la science sociale sans la hiérarchie complète des sciences, tels sont les deux thèmes constants de Comte.

Mais à ces deux thèmes s'en ajoute un troisième, tout à fait indépendant de deux premiers, l'antithèse des époques critiques ou révolutionnaires et organiques ou stables ; il dérive des philosophies antirévolutionnaires de Maistre, de Bonald et du saint-simonisme. Révolution et anarchie sont pour elles une même chose ; elles consistent dans un essai de destruction des pouvoirs légitimes, pouvoir temporel et pouvoir spirituel, destruction qui s'étend finalement jusqu'à la famille et jusqu'à la propriété ; et la tâche des régimes postérieurs à la Révolution, c'est de restaurer les pouvoirs qui avaient été atteints par la crise. Le substrat de cette antithèse est à son tour l'antithèse entre deux théories sur la nature de la société, l'une qui réduit la société à une poussière d'individus contractant ensemble de leur propre initiative, l'autre qui admet des réalités sociales transcendantes aux individus.

On voit combien cette antithèse est liée aux circonstances historiques d'alors ; seulement elle se combine, chez Comte, avec un quatrième thème qu'il emprunte, celui-là, à la philosophie du XVIIIe siècle, la thèse du progrès : de là une appréciation très différente de l'histoire. Chez les réactionnaires, l'antithèse avait comme conséquence pratique une restauration des pouvoirs antérieurs, et cela fut le ressort de la politique française dès l'époque de Napoléon et, à plus forte raison, avec la Sainte-Alliance. Tout au contraire, pour Comte, le passé ne doit pas revenir, la révolution était une crise indispensable. Il faut distinguer dans une époque organique deux éléments que de Bonald confond : il admet avec raison qu'il n'y a pas de pouvoir social sans une croyance qui la fonde ; pas de pouvoir temporel ou spirituel, dit-il, sans la croyance au droit divin ; mais il a tort de penser qu'il n'y a d'autre croyance pour fonder la société que la croyance théologique ; s'il en était ainsi, il faudrait désespérer de toute réorganisation ; car, en supprimant les croyances théologiques, la philosophie du XVIIIe siècle et la Révolution qui en est la suite ont fait une œuvre légitime et nécessaire ; ces croyances reposent sur une illusion que le progrès des sciences positives a dénoncée définitivement ; le but final de Comte est donc le même que celui de de Bonald, à savoir la restauration des pouvoirs temporel et spirituel ; mais ces pouvoirs doivent être fondés sur des croyances qui, aussi efficaces que les croyances théologiques, sauront résister victorieusement à la critique philosophique, ainsi une structure sociale, identique en gros à la structure traditionnelle en Occident depuis le Moyen Âge, avec les deux pouvoirs, temporel et spirituel, avec la famille et la propriété ; mais pour en assurer la solidité et la légitimité, une croyance qui a toute la positivité exigée par l'esprit scientifique. On verra combien Comte est peu novateur quant à la structure de la société ; il voit dans cette structure une chose inébranlable, et, par elle-même, incapable de progrès, ce qui justifie le titre de *statique*, qu'il donne à son étude ; tout le progrès est dans les croyances qui en sont les assises ; elles passent de l'état théologique, maintenant périmé, à l'état positif.

Mais ainsi compris, le troisième thème tend à rejoindre les deux premiers ; car c'est, dans la pensée de Comte, la science sociale, entée sur l'ensemble des autres sciences, qui a la mis-

sion de fournir l'ensemble de croyances indispensables à l'organisation sociale ; et l'on voit en même temps la raison de la liaison des deux premiers thèmes si fréquemment dissociés avant Comte : car l'esprit scientifique, sans la sociologie, serait purement critique et négateur, et l'étude des faits sociaux, sans appui sur les autres sciences, serait faite d'affirmations arbitraires ; c'est donc grâce à l'union de ces deux thèmes que le problème de la réorganisation sociale, vainement posé par les écoles traditionalistes, pourra être résolu ; et c'est aussi en un sens tout nouveau que Comte appuie le progrès social sur le progrès des sciences ; car cette formule signifie, au XVIIIe siècle, l'accroissement du bonheur du plus grand nombre par la diffusion de la raison, et, chez Comte, l'accroissement de solidité des institutions sociales par le complément sociologique donné aux sciences ; il s'agit, au premier cas, d'un progrès qui assure à l'homme plus de puissance sur la nature ; dans le second cas, d'un changement qui lui donne plus de sécurité dans les institutions sociales.

De là les jugements de Comte sur les événements historiques depuis la Révolution. Le problème qui se pose sans cesse aux gouvernements, dans cette période où les croyances théologiques sont tombées et où les croyances positivistes ne sont pas nées, c'est de maintenir l'unité sociale avec une doctrine contraire à toute unité ; la seule solution pratique du problème, c'est la dictature qui procède par l'autorité toute nue ; l'assemblée qui a le mieux compris ces conditions, c'est la Convention : Danton surtout a toutes les sympathies de Comte pour avoir bien vu qu'il fallait à un régime transitoire une dictature provisoire ; il blâme en revanche la Constituante avec son régime parlementaire imité de l'Angleterre et son vain essai de « convertir ainsi les conceptions critiques en conceptions organiques » (ce qui veut dire d'avoir fait de la négation du droit divin le principe positif du gouvernement du peuple par lui-même) ; il blâme les Girondins d'avoir voulu contrarier l'effort jacobin pour contenir la tendance au morcellement ; il accuse Robespierre, l'« ambitieux sophiste », de « réaction rétrograde » pour avoir institué le culte de la raison selon Rousseau ou pour avoir voulu restaurer la démocratie antique. Le mouvement de Babeuf contre la propriété, mouvement issu également de Rousseau, est condamné pour des raisons inverses : le socialisme s'attaque à la structure sociale

même, dont la propriété est un élément permanent (*Cours*, IV, 289-320).

La dictature, toute nue, sans doctrine, trouve donc seule grâce à ses yeux ; ce n'est pas le dictateur qu'il blâme en Napoléon, c'est le rétrograde, l'homme issu d'une civilisation arriérée ; dans des pages écrites à l'époque où Louis-Philippe restaurait la mémoire de Napoléon, il parle de l'« étrange aberration » qui conduit à le proclamer comme le principal représentant de la Révolution. Depuis Napoléon, la France est passée de la Restauration, vain essai pour rétablir, contre la critique, des doctrines périmées, au gouvernement de Louis-Philippe qui a renoncé décidément à établir aucun ordre intellectuel et moral ; la monarchie de Juillet, tout asservie aux intérêts matériels, purement répressive et nullement directrice parce qu'elle a renoncé à tout établissement d'un ordre intellectuel et moral, est le type même de la philosophie négative qui ne connaît d'autre domination spirituelle que celle du journalisme (*ibid.*, 324-331).

Après le coup d'État de 1852, lorsque Comte croit tout proche l'avènement du régime positiviste, les mêmes considérations le rendent très favorable à Napoléon III : son coup d'État représente le passage du « vain début parlementaire propre à la transition anglaise » à « la phase dictatoriale seule vraiment française ». Cette « dictature empirique », sans doctrine, destinée seulement à la lutte contre l'anarchie, a son alliée naturelle dans la « doctrine organique » du positivisme ; et il finit sa carrière sur un appel aux conservateurs, à qui il montre le positivisme comme le seul moyen de discipliner les révolutionnaires (*Politique positive*, nouv. éd., t. II, préface p. XII et XXXII). Et il n'y a point de contradiction entre cette dernière attitude et les avances qu'il avait faites au prolétariat à la Révolution de 1848 : dans le prolétariat était en effet à ce moment la dictature, et c'est lui qu'il crut un moment pouvoir convertir à sa doctrine. Les tendances libérales ou constitutionnelles qu'il blâme chaque fois qu'il les rencontre lui paraissent définitivement abolies en 1852. « Si la présente dictature avorte par rétrogradation, prédit-il dans une lettre à Célestin de Blignères, il en surgira quelque autre ; mais le règne des assemblées est irrévocablement fini, sauf de courts intermèdes possibles, qui feraient mieux ressortir les besoins dictatoriaux. »

La thèse politique de Comte est donc nette : unité sociale

à tout prix par l'unité de doctrine quand elle est possible et, quand elle ne l'est pas, par une dictature temporaire ; mais la doctrine positiviste doit assurer d'une manière définitive cette unité que la doctrine théologique a échoué à fonder.

II. – La réforme intellectuelle et les sciences positives

La réforme intellectuelle est donc primordiale chez Comte ; mais il n'est pas aisé de la définir. Les sciences positives, qui forment le contenu de la doctrine intellectuelle, ont, comme leur histoire le montre, des conditions immanentes de développement et n'ont d'autre but que la recherche de la vérité ; c'est par ce développement, affranchi de tout assujettissement à une fin extérieure, qu'ont pu naître les mathématiques d'Archimède, la physique de Galilée et de Newton, la chimie de Lavoisier ; on peut ensuite utiliser ces connaissances dans des applications à la vie matérielle ou sociale ; ces applications peuvent même être, dans l'esprit du savant, le motif de la recherche ; mais ce motif n'altère en rien la liberté de cette recherche. Or, chez Comte, les sciences positives sont un moyen pour la réforme sociale ; directement ou non, elles sont toutes ordonnées à cette fin ; et, si cette fin n'empêche pas que leur certitude est demandée seulement à l'observation et au raisonnement, si elle n'atteint en rien l'objectivité des résultats, elle peut affecter, et, en fait, elle affecte profondément chez Comte et la direction et les limites de leurs recherches. Il y a, dans tout le *Cours de philosophie positive*, un conflit sous-jacent entre la liberté radicale de la science et les exigences qu'on lui impose comme moyen ; si bien que, en vertu de ce conflit, une doctrine qui ne paraît faite que pour introduire l'esprit positif dans tous les domaines, ou bien ignore ou bien critique certaines directions effectives des sciences et rétrécit parfois leur champ de recherche.

Par exemple en mathématiques, Comte est hostile au calcul des probabilités, créé par Laplace ; en astronomie, il blâme tout effort pour déterminer la constitution physique des astres, et il est l'ennemi de toute cosmogonie en dehors des limites du système solaire ; en physique, il ne veut pas que l'on cherche à déterminer la constitution de la matière, et il considère les systèmes du type du mécanisme cartésien

comme à demi métaphysiques ; en biologie, il condamne toute théorie de l'évolution des espèces, comme, en sociologie, toute recherche sur l'origine historique des sociétés.

Toutes ces exclusions, dont plusieurs sont si contraires aux tendances actuelles de la science, procèdent du même esprit ; à chaque science est assignée une fonction précise et limitée par la nature propre de son objet ; en appliquant directement les mathématiques aux phénomènes sociaux, le calcul des probabilités sort des limites de la science ; l'astrophysique est incompatible avec l'astronomie qui étudie la matière uniquement en tant que soumise à des forces centrales ; le mécanisme physico-chimique ou l'atomisme, en réduisant les objets de la physique et de la chimie à de la matière nue, font évanouir l'objet de la science ; autant font les doctrines génétiques en biologie ou en sociologie.

C'est dans la conception d'ensemble de la science que se manifeste le mieux cet esprit. Les sciences recherchent des lois ou relations constantes entre les phénomènes, et ignorent la nature intime et les causes des réalités ou essences. La physique de Newton, telle qu'elle a été comprise par le XVIII[e] siècle, substituait véritablement la détermination des lois à la vaine recherche des causes ; le but de cette substitution, c'était d'unifier, au moyen de la loi, des phénomènes d'aspect fort différent ; le mouvement newtonien avait donc pour corollaire l'effort vers l'unité de loi. Ce qui fait au contraire le caractère du légalisme d'Auguste Comte, c'est qu'il admet en lui la multiplicité des essences et, avec elle, la multiplicité des lois : le thème de la hiérarchie des essences vient donc contrarier ou du moins modifier singulièrement l'idée fondamentale du légalisme. On sent ici la même influence que l'on retrouve dans la philosophie de la nature ; il s'est créé, depuis Newton, des sciences concernant des forces irréductibles à la gravitation : électricité, magnétisme, chimie, sans compter la biologie ; de ces forces, on ne prétend pas plus connaître l'essence qu'on ne connaît celle de la gravitation ; on cherche simplement les lois de leur action, loi de la distribution du magnétisme et de l'électrivité en positif et négatif, loi des proportions définies de la chimie, etc. ; de la diversité des lois, on conclut à la diversité des forces dont elles calculent l'action ; on reste donc fidèle à l'esprit du légalisme des newtoniens ; et ce qui paraît être une hiérarchie d'essences à la

manière d'Aristote n'est en vérité qu'une hiérarchie empirique de lois, étagées les unes sur les autres.

Ainsi la conception de la science comme recherche des lois continue chez Comte une tradition qui n'a pas été altérée par la découverte de sciences nouvelles. Elle prend pourtant chez lui un caractère particulier qui la rattache à certains courants scientifiques de son temps. Comte a été frappé par la théorie mathématique de la chaleur de Fourier[1] ; Fourier a découvert et exprime les lois mathématiques de la propagation de la chaleur sans faire aucune hypothèse, mécanique ou autre, sur la nature de la chaleur (*Théorie analytique de la chaleur*, 1822), tandis que la physique mathématique, telle qu'elle est conçue par Laplace par exemple, est toujours liée à des hypothèses mécaniques sur les molécules ; pour Comte, suivant la direction de Fourier, l'hypothèse mécanique, qu'il appelle à demi-métaphysique, n'est pas plus justifiable dans les sciences que n'importe quelle hypothèse, issue d'Aristote, sur les essences qualitatives. Dans un même esprit, Cuvier recherchait les lois de structure de l'être vivant sans aucune hypothèse sur la nature de la vie : Chevreul, en chimie organique, est avant tout un classificateur. On voit l'ensemble de tendances représenté par Comte, qui peut écrire : « Tous les bons esprits reconnaissent aujourd'hui que nos études réelles sont strictement circonscrites à l'analyse des phénomènes pour découvrir leurs lois effectives » (*Cours*, III, 209 ; 39).

D'autre part, cette conception de la science est liée à la manière dont il envisage la réforme intellectuelle ; il s'agit de substituer aux conceptions subjectives de l'âge théologique et métaphysique, sur les réalités productrices des phénomènes, des conceptions purement objectives ; il faut « transformer le cerveau humain en un miroir exact de l'ordre extérieur » (*Politique*, II, 382). Il faut, en lisant cette formule, songer à toutes les sciences, aussi bien à la sociologie qu'à l'astronomie ; le mot *ordre* signifie, chez Comte, la fixité de la structure des choses ; l'intelligence humaine ne trouve pas en elle-même de principe d'ordre ; et Comte ne se lasse pas de dénoncer sa faiblesse (*Cours*, VI, 193-194 ; 278) ; l'organisation qui

1. G. BACHELARD, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique*, chap. V : « Aug. Comte et Fourier », p. 55, Paris, 1927 ; cf. BERTHELOT, *Un Romantisme utilitaire*, I, 237, 295.

est en elle prétend toujours être le reflet d'un ordre extérieur, que cet ordre soit fictif comme dans l'état théologique ou qu'il soit réel comme dans l'état positif. Il réfute expressément et plusieurs fois la thèse du spiritualisme cousinien qui prétend atteindre par l'observation interne et la réflexion sur soi les principes de l'intelligence ; cette critique vise moins la psychologie comme science des phénomènes de conscience qu'une théorie de la connaissance fondée sur l'observation psychologique ; l'intelligence ne saurait découvrir ses propres principes qu'en se modelant sur l'extérieur et non par un vain retour sur soi. Cette conception de l'intelligence est solidaire de la conception légaliste de la science ; car sa prétention ne peut être fondée que si l'ordre qu'elle reflète n'est point imaginaire ; et il est imaginaire dès qu'il n'est plus vérifié ou du moins vérifiable par l'expérience ; toute hypothèse, invérifiable directement, fût-elle même d'accord avec tous les faits, comme l'étaient, à l'époque de Comte, les hypothèses de l'éther lumineux ou des fluides électriques, est absolument condamnée ; le seul type d'hypothèse permise, c'est l'anticipation d'une loi. La faiblesse congénitale de l'intelligence n'a d'autre remède que cette fidélité au réel, qui n'est elle-même possible qu'en bornant les sciences à la détermination des lois.

Comte ne prétend nullement définir les essences qui distinguent les objets des sciences entre eux ; il n'y a chez lui nulle définition de la vie pas plus que de la quantité, ou de la société ; des essences distinctes, il retient seulement des caractères logiques, ceux que la logique courante appelle *extension* et *compréhension* et qu'il appelle, lui, *généralité* et *complexité* ; les essences sont, selon lui, ordonnées suivant une généralité décroissante et suivant une complexité croissante ; c'est une nouvelle formule d'une vieille idée, elle veut dire que leur richesse en compréhension augmente à mesure que leur extension diminue ; cette considération permet de classer les réalités, tout en ignorant leur nature profonde. De là les six sciences fondamentales dominant chacune les arts ou techniques qui sont issus d'elles : les mathématiques étudient la quantité, la réalité la plus simple et la plus indéterminée de toutes ; l'astronomie ajoute à la quantité la force, et elle étudie les masses douées de forces attractives ; la physique ajoute à la force la qualité ; son objet, ce sont les forces qualitativement

différentes, chaleur, lumière, etc. ; la chimie s'élève à des matières qualitativement distinctes ; la biologie a pour objet la vie qui ajoute à la matière brute l'organisation ; enfin la sociologie étudie la société qui relie ensemble les êtres vivants par un lien indépendant de leur organisme. Cette hiérarchie des six sciences fondamentales indique aussi l'ordre historique nécessaire dans lequel elles sont nées, l'esprit n'ayant pu passer à l'objet le plus compliqué qu'après le plus simple ; les mathématiques et l'astronomie existaient dès l'Antiquité ; mais la physique est née au XVIIe siècle, la chimie commence avec Lavoisier, la biologie avec Bichat, tandis que Comte lui-même se considère comme le créateur de la sociologie. Cet ordre qui est logique et historique est en même temps pédagogique ; les mathématiques forment l'introduction nécessaire, et la sociologie le couronnement de l'éducation.

Le *Cours de philosophie positive* qui s'occupe successivement des six sciences fondamentales n'est pas un traité de la méthode ; car (III, 68) « la méthode ne saurait être étudiée avec une véritable et féconde efficacité ailleurs que dans ses applications les plus étendues et les plus parfaites » ; à la logique générale, isolée de tout raisonnement déterminé, doivent se substituer les mathématiques (III, 290) ; il n'est pas non plus un simple résumé de l'état actuel des sciences ; car, au nom du positivisme, Comte juge les savants de son temps et leur indique la voie où s'engager ; il est un essai de coordination du travail scientifique, étudiant d'une manière méthodique les rapports mutuels entre les sciences ; déjà, spontanément les sciences usent des procédés les unes des autres (III, 69) : le procédé essentiel de la physique est l'observation, celui de la chimie l'expérimentation, celui de la biologie la comparaison ; il n'en est pas moins vrai que la chimie, par exemple, emploie la méthode biologique de classification : « À l'aspect de ces importantes harmonies spontanées et par le sentiment de ces larges applications mutuelles, entre des sciences vulgairement traitées comme isolées et indépendantes les diverses classes de savants finiront sans doute par comprendre la réalité et l'utilité de la conception fondamentale de cet ouvrage : la culture rationnelle et néanmoins spéciale des différentes branches de la philosophie naturelle, sous l'impulsion préalable et la direction prépondérante d'un sys-

tème général de philosophie positive, base commune et lien uniforme de tous les travaux vraiment scientifiques. »

Chaque science sera alors comprise d'après son rôle dans le tout. « Pour concevoir nettement le vrai caractère général d'une science quelconque, il est d'abord indispensable de la supposer parfaite et l'on a ensuite convenablement égard aux difficultés fondamentales plus ou moins grandes que présente toujours effectivement cette perfection idéale » (II, 276).

Suivons, selon cette méthode, la conception que Comte se fait de chacune des cinq premières sciences fondamentales.

Les mathématiques, d'abord, se développent historiquement en allant du concret à l'abstrait ; Descartes a réduit la géométrie au nombre ; ses successeurs ont fait de même pour la mécanique, et Fourier vient d'y réduire la thermologie ; des phénomènes naturels de plus en plus complexes sont ainsi représentés par des fonctions. Mais l'abstrait est toujours, chez Comte, indépendant du concret ; les mathématiques, dans leur partie la plus abstraite, l'analyse, ont donc pour objet l'étude des fonctions pour elles-mêmes, indépendamment de leur signification concrète. L'histoire de l'analyse dans les temps modernes montre, selon Comte, comment elle tend vers l'unité et la rigueur logique parfaite : c'est ce que l'on voit notamment dans les destinées de l'analyse transcendante, créée par Leibniz et Newton : longtemps elle apparaît comme un corps étranger, d'une grande imperfection logique ; par exemple la méthode de Leibniz consiste à éliminer dans les résultats les infiniment petits auxiliaires qui lui ont servi dans le calcul ; mais de quel droit cette élimination ? Leibniz lui-même compare ses infiniment petits à des grains de sable, ce qui fait de sa méthode un calcul d'approximation, à moins que l'on ne démontre, comme l'a fait Carnot, que les erreurs commises se compensent. L'analyse transcendante a atteint sa perfection du jour où elle a été réduite par Lagrange à l'analyse ordinaire, grâce à l'emploi des fonctions dérivées. D'une manière générale, l'artifice qui consiste à employer à la place des grandeurs les fonctions qui y sont liées, fonctions exponentielles, logarithmiques et circulaires (chez Euler et Bernoulli) sert à cette unité des mathématiques, et leur progrès est possible par l'invention de nouveaux auxiliaires de ce genre. En revanche Comte ne croit pas à une extension indéfinie des mathématiques : c'est ainsi que s'appuyant sur

Lagrange, il considère comme chimérique la solution générale des équations de degré quelconque.

La géométrie est la première des sciences naturelles ; elle contient des propositions qu'il est inutile d'essayer de démontrer analytiquement. Descartes a indiqué le but vers lequel elle devait s'orienter ; ramener, par l'artifice des coordonnées, la situation à la grandeur, pour exprimer analytiquement les formes ; son idéal serait d'exprimer toutes les formes possibles, de manière à ne jamais être pris au dépourvu devant les formes réelles que la nature nous présente : ainsi la découverte de Képler eût été impossible sans les travaux de la géométrie grecque sur l'ellipse ; mais c'est grâce à une coïncidence heureuse et parce qu'il se trouve que l'orbite planétaire est elliptique. La géométrie analytique, si elle atteignait son but, n'aurait pas à attendre ces heureux hasards ; en fait, elle s'en rapproche par les recherches des géomètres qui ont étendu la méthode de Descartes aux surfaces courbes ou courbes à double courbure (Clairaut), aux lignes ou surfaces discontinues (Fourier), par la classification des familles de surface de Monge.

C'est un grand tort en mécanique d'essayer de démontrer des propositions fondamentales, que l'on ne peut obtenir que par l'observation, telles que la loi de la composition des forces ; Lagrange a montré l'insuffisance des démonstrations tentées par Bernoulli, d'Alembert et Laplace : l'élément irréductible à l'analyse, déjà présent en géométrie, croît dans la mécanique ; les trois grands principes, égalité de l'action et de la réaction, inertie, indépendance des mouvements, résultent de l'observation. En revanche, au moyen de ces principes, on peut transformer en théorèmes démontrés un grand nombre de propriétés du mouvement d'abord directement constatées ; telle est entre autres la conservation des forces vives, que Comte refuse de considérer comme une loi première de la nature. Il est curieux que le principe où l'on voit aujourd'hui le mieux la nécessité d'un recours direct à l'expérience, le principe de Carnot, soit seulement considéré par Comte comme exprimant les pertes d'énergie dues aux frottements dans la transformation de la chaleur en mouvement.

L'astronomie positive, fondée sur la loi newtonienne de gravitation qui ramène à l'unité les trois lois de Képler sur les orbites des planètes, offre, selon Comte, le modèle de positi-

vité, à condition qu'elle ne sorte pas de son domaine, qui est le système solaire ; rien ne nous dit que la gravitation, connue par l'observation des planètes, s'étende au-delà du système solaire ; grâce à elle, la notion du monde borné au système solaire est une notion positive, mais non pas celle d'univers. La dynamique céleste tend à démontrer la permanence et l'indépendance de notre système, sa permanence, puisque toutes les perturbations, y étant périodiques et à très longues périodes, tendent à replacer le système dans son état primitif, l'indépendance, parce que la distance des autres étoiles doit rendre imperceptibles les perturbations venant des autres mondes. À la cosmogonie métaphysique de Descartes, qui part d'une hypothèse arbitraire sur le mode de production des phénomènes, s'oppose la cosmogonie de Laplace qui se donne le soleil avec un mouvement de rotation uniforme et ne remonte pas au-delà de l'état qui précède immédiatement le nôtre. On voit combien, pour être positive, l'astronomie doit se borner dans le temps et dans l'espace : ni astronomie stellaire, ni astrophysique, telles en sont les conditions.

La physique au contraire nous montre le type d'une science dont la positivité est encore incomplète. Une des règles que donne Comte pour discerner la positivité est la suivante : lorsqu'on ne peut ramener une recherche physique à des considérations analytiques que moyennant une hypothèse sur la structure des corps, on est encore en pleine métaphysique. À cet égard, les parties de la physique peuvent se ranger dans l'ordre suivant où la part des considérations structurales pour établir les équations des phénomènes, et par conséquent l'absence de positivité, va croissant : barologie, thermologie, acoustique, optique, électrologie. Il y a par exemple un contraste parfait entre l'emploi de l'analyse dans la thermologie par Fourier qui saisit une loi numérique de la propagation de la chaleur dans la connaissance immédiate du phénomène, et l'emploi qu'on en fait en acoustique ou en optique en réduisant d'abord le phénomène à un phénomène géométrique ou mécanique.

La positivité se reconnaît encore aux deux caractères suivants : la prévision des phénomènes, l'action que nous avons sur eux. Mais de ces deux caractères, à travers la hiérarchie des sciences positives, l'un croît quand l'autre décroît ; ainsi en astronomie, la prévision est parfaite, et notre action est

nulle ; en biologie, la prévision est très incertaine ou peu précise, mais nos moyens d'action augmentent singulièrement. La physique est, à cet égard, en un stade intermédiaire.

Une autre marque de la positivité est le caractère relatif des lois ; il n'y a pas, d'après Comte, de lois vraiment universelles, parce que l'extrapolation n'est jamais permise au-delà des limites de l'observation : on l'a vu à propos de l'attraction, qu'il ne nous est pas permis d'étendre au-delà du système solaire. Mais Comte va plus loin : c'est à cette époque que le physicien Regnault, reprenant les expériences sur lesquelles était établie la loi de Mariotte, montrait que la loi cessait d'être vraie pour les très hautes et les très basses pressions ; or Comte condamne ces recherches comme contraires à la positivité véritable, qui désigne ici nos besoins et notre usage ; la loi de Mariotte est une loi simple, qui suffit à nos besoins ; les recherches que l'on peut faire en dehors des limites de l'expérience courante sont inutiles et d'ailleurs infinies. L'excès de précision est incompatible avec l'existence des lois (VI, 638). Mais Comte, dans son refus de chercher l'absolu, ne s'aperçoit pas qu'il repousse ces recherches précises qui ont été à la base des grands progrès de la physique.

Enfin une des marques de la positivité d'une science, c'est la manière dont on établit les relations de parenté entre les phénomènes distincts ; c'est l'analyse mathématique, appliquée directement et sans hypothèse sur la structure, qui peut révéler ces parentés ; ainsi les équations de la propagation de la chaleur de Fourier correspondent à la marche des ordonnées d'une ligne droite et à l'équation du mouvement uniforme : voilà une analogie positive bien différente de celle que l'on essaye entre la lumière et le son par exemple, en les réduisant l'un et l'autre au mouvement d'un fluide.

La chimie est la science où cesse définitivement tout emploi de l'analyse mathématique ; elle est d'ailleurs fort loin de la perfection qui lui est propre ; sa puissance de prévision est faible et ses explications peu cohérentes. Elle doit d'abord se purger des hypothèses métaphysiques qui l'encombrent : celle de l'unité de la matière, fondée sur un désir irréfléchi d'unité de l'entendement que l'on érige en loi ; celle des affinités, dont Berthollet a montré le caractère tout relatif, puisqu'il n'y a pas d'affinité invariable ; celle de la différence entre chimie inorganique et chimie organique, qui se fait unique-

ment d'après l'origine des corps que l'on étudie, et que Chevreul d'ailleurs écarte ; la réduction de l'affinité chimique à la force électrique, qui ferait rentrer la chimie dans la physique. À ce moment, la chimie, surtout quantitative, s'orientait vers l'hypothèse atomique, grâce à la loi des proportions définies ; c'est là une tendance que Comte blâme très vivement ; et c'est à la loi même qu'il s'attaque ; cette loi ne permet pas la prévision ; elle nous dit ce que seront les proportions des composants si le composé se produit, mais non qu'il se produira ; de plus Comte accepte les critiques de Berthollet qui voit en cette loi l'exception et non la règle ; les solutions et les alliages, qui se font selon des proportions quelconques, sont parents des faits chimiques ; les composés dits organiques sont sans proportion définie. Toute la sympathie de Comte va à la chimie classificatrice et qualitative qui est la partie positive de la chimie, la découverte de l'ammoniaque par Berthollet, qui généralise ainsi la notion d'acide, les recherches électrochimiques de Berzélius, la synthèse de l'urée par Wöhler.

La conception comtiste de la biologie positive s'appuie surtout sur le *Cours de physiologie* (1829-1832) de Blainville. Le problème biologique est de découvrir la fonction, quand on connaît l'organe, ou l'organe, quand on connaît la fonction ; l'étude des organes est la statique ou l'anatomie ; l'étude des fonctions, la dynamique ou la physiologie ; la biologie est l'union intime de la statique et de la dynamique. La vie elle-même se définit un double mouvement de composition et de décomposition, ou mieux d'absorption et d'exhalaison. Comte considère comme impossible la méthode d'expérimentation en biologie : on ne peut en effet opérer isolément sur un organe à cause de son consensus avec les autres ; mais la pathologie, qui étudie les altérations des organes et des fonctions, est comme une expérimentation spontanée, puisque, selon le mot de Broussais, le pathologique ne diffère pas du physiologique. Il blâme les recherches quantitatives en biologie ; les phénomènes de la vie, à cause de leur complication, ne sont pas calculables ; et la chimie numérique est inapplicable à des corps dont la composition moléculaire varie constamment. L'unique instrument de recherche est la comparaison, l'étude comparée des organes à travers tous les termes de la série animale depuis l'homme, considéré comme le plus élevé ; l'anatomie positive a commencé avec l'anatomie

comparée de Daubenton et de Cuvier ; c'est encore la comparaison d'un organe avec un autre (par exemple l'analogie, découverte par Bichat, entre le système cutané et le système muqueux) qui constitue son procédé principal.

La biotaxie ou classification joue donc un rôle primordial à titre non de fin, mais de moyen méthodique, à condition seulement qu'elle soit préparée en vue de la comparaison, c'est-à-dire que la position d'un organisme dans la classification doit faire connaître sa nature. Elle est donc non pas un artifice mnémonique, mais une méthode naturelle, qui nous fait connaître la « vraie hiérarchie organique », la série linéaire où partant de l'inférieur, on voit croître peu à peu la diversité des organes, l'activité et le nombre des fonctions. Comte est pour Cuvier contre Lamarck ; la théorie de la descendance enlèverait tout moyen méthodique à la biologie ; « la réalisation précise de la série avec des espèces définissables n'est possible que si les espèces sont fixes » : il y a entre le milieu et l'organisme un équilibre stable et tel que les organismes qui ne s'y prêtent pas disparaissent ; c'est le principe des conditions d'existence qui joue le rôle de l'ancien principe de finalité ; or Lamarck nie cet équilibre aux dépens du milieu.

La même exigence de positivité qui le conduit à blâmer les tentatives d'expérimentation et de calcul et la théorie de la descendance, l'amène, en statique ou anatomie, à limiter la recherche aux tissus et aux organes, en excluant presque les recherches microscopiques dont l'abus fait naître l'idée « d'un chimérique assemblage d'une sorte de monades organiques qui seraient les vrais éléments primordiaux de tout corps vivant ». Au-delà du tissu, il n'y a rien, puisqu'il n'y a plus d'organisation. C'est empêcher toute orientation vers la théorie cellulaire, qui allait rénover la biologie ; pour Comte une théorie de ce genre tend à se confondre avec ces métaphysiques qui voient la vie partout répandue et confondent la vitalité avec la spontanéité.

Dans la dynamique ou biologie, Comte distingue, avec Bichat, l'étude de la vie organique et celle de la vie animale ; mais contrairement à lui et d'accord avec de Blainville, les deux propriétés de la vie animale, irritabilité et sensibilité, sont assignées exclusivement la première au tissu musculaire, la seconde au tissu nerveux ; il ne veut pas reconnaître de

propriété distincte qui n'ait un siège anatomique distinct. Pas de fonction sans organe, c'est ce principe qui l'amène à donner à la phrénologie de Gall une adhésion enthousiaste ; car elle fait enfin correspondre aux fonctions intellectuelles et morales un siège organique précis, à chaque fonction une région distincte de l'écorce cérébrale, selon la vraie tendance positive ; il considère même que ce traitement biologique des facultés intellectuelles est le plus grand service que la biologie rend au positivisme universel. La psychologie, bornée à la conscience, n'était rien moins que l'étude d'une fonction sans organe, ce qui est contraire au bon sens philosophique ; l'idéologie, en donnant le primat à l'intelligence et au calcul, dont elle fait dépendre les sentiments et l'instinct, et en réduisant l'intelligence à la sensation, aboutit à la doctrine d'Helvétius, celle de l'égalité des intelligences et de l'égoïsme. Gall part de l'innéité des dispositions fondamentales de chaque individu et de la pluralité de facultés irréductibles ; par là il permet d'échapper à la croyance en une modification arbitraire et indéfinie du réel par l'éducation, comme la conçoit Helvétius. L'unité du moi qu'on pourrait opposer à cette dispersion de facultés juxtaposées n'est qu'un reflet de la théorie théologique de l'unité de l'âme. Comte n'admet d'ailleurs pas les localisations fantaisistes de Gall ; il juge même indispensable d'écarter provisoirement toute recherche anatomique de l'analyse physiologique des facultés, et il voit un moyen d'analyse dans les monographies sur les savants et artistes éminents et dans les études de pathologie mentale ; donc, s'il est loin de Cousin et de Condillac, il reste, malgré sa phrénologie, très près de la psychologie, au sens moderne du mot.

Au total, sa conception de la physiologie, qui ne vise qu'à répartir des fonctions distinctes dans des organes distincts avec un ordre tout à fait fixe et invariable, reflète clairement l'esprit que nous allons voir s'affirmer dans sa sociologie. On voit l'idéal scientifique, depuis les mathématiques jusqu'à la biologie, se déplacer peu à peu ; la perfection de la science est moins dans la précision des déterminations que dans l'harmonie des conceptions et sous ce rapport la physico-chimie, condamnée à aller des parties au tout, est inférieure à la bio-sociologie qui va du tout aux parties. L'ensemble des sciences positives, vu à partir de la sociologie, forme maintenant un système dont la sociologie fait l'unité : elles étudient

le milieu physique de la société (astronomie, physique et chimie), puis l'agent social (biologie) et enfin la société elle-même ; la rationalité des mathématiques s'est montrée impuissante avec sa désastreuse indifférence aux choses morales ; la sociologie a une rationalité supérieure à celle de toutes les autres sciences, parce qu'elle établit l'ascendant de l'esprit d'ensemble sur l'esprit de détail.

III. – La sociologie

La sociologie de Comte (le terme est introduit dans le *Cours*, t. VI, p. 185), dans sa constitution définitive, présente les traits suivants : la structure sociale existe en soi, avec des caractères ou organes permanents, qui persistent au milieu des progrès ; il y a une statique sociale qui détermine ces organes et qui est tout à fait indépendante de la dynamique sociale qui renferme les lois du progrès : il est donc oiseux et de remonter à l'origine des sociétés et de vouloir les construire et reconstruire sur un plan rationnel, comme l'ont fait les philosophes du XVIIIe siècle ; pour ces philosophes, il n'existait d'autre philosophie sociale que la dynamique, qui se vante d'expliquer l'origine même des sociétés. Or, pour Comte, la dynamique est subordonnée à la statique ; le progrès vient de l'ordre ; il ne peut que perfectionner les éléments permanents de toute société : religion, propriété, famille, langage, rapport du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel.

Cette soumission de la dynamique à la statique clôture la période critique et révolutionnaire pendant laquelle, tout à l'inverse, on cherchait dans la genèse et le progrès de la société la raison de sa structure. Une circonstance peut empêcher de saisir le sens et la portée de cette transformation ; dans sa première œuvre, le *Cours de philosophie positive*, Comte s'est presque uniquement attaché à la dynamique, et c'est dans le *Système de politique* qu'il a fait un ample exposé de la statique : on a l'impression que la dynamique se suffit à elle-même, en d'autres termes, que la loi des trois états, qui est la loi fondamentale de cette dynamique, présente chacun de ces états et notamment l'état positif comme faisant naître une structure sociale distincte. La doctrine de Comte ne se distinguerait alors nullement par son allure d'une doctrine révolutionnaire.

Mais il est très loin d'en être ainsi, si la structure sociale reste foncièrement identique à travers son passage par les trois états (exactement comme dans l'astronomie de Comte, les systèmes solaire et stellaire ne changent point et comme, dans sa chimie et sa biologie, les espèces restent fixes) ; il n'y a pas de pensée moins touchée par l'idée de l'évolution que celle de Comte ; les « trois états » sont ceux par lesquels a passé l'humanité s'efforçant d'organiser de mieux en mieux une structure sociale qui reste un donné ultime et fixe : le positivisme réussit là où ont échoué la théologie et la révolution ; il institue une religion de l'humanité qui unit les hommes mieux qu'aucune autre, un régime de la propriété qui développe les instincts altruistes, une constitution de la famille qui confère à la femme un vrai pouvoir spirituel, une organisation politique qui met à sa place exacte le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, mais il ne fait naître ni la religion, ni la famille, ni la propriété, ni la séparation des pouvoirs qui sont comme des constantes sociales ; toutes les doctrines qui nient ces constantes ou qui veulent les détruire, comme le socialisme, sont pour lui des aberrations qu'il ne réfute même pas.

La dynamique se réduit à la loi des trois états ; et cette loi est une loi d'évolution intellectuelle ; elle n'a aucune application directe dans le domaine des affections et des actions ; or, la statique étudie une structure sociale qui a sa racine dans les affections humaines, dans l'égoïsme et l'altruisme. Si donc on définit le positivisme seulement comme la doctrine de la loi des trois états, cette doctrine apparaîtra en tout et pour tout comme un effort pour n'excepter aucun domaine de la réalité de l'emploi des méthodes scientifiques ; et c'est ce que l'on appelle ordinairement la première philosophie de Comte, celle à laquelle Littré voulait s'en tenir. Mais si l'on n'oublie pas que la loi des trois états n'est qu'une dynamique, inséparable d'une statique, l'on verra de suite que cette première philosophie n'aurait aucun sens, à part de ce qu'on appelle ordinairement sa deuxième philosophie, c'est-à-dire la statique ou Religion positive, exposée dans le *Système* ; l'unité doctrinale est parfaite, quelle que soit d'ailleurs l'importance des modifications que la mort de Clotilde ait apportées dans son sentiment religieux. Comte lui-même s'est aperçu, semble-t-il, au courant de son exposé du *Cours*, combien était insuffisante la part faite à la Statique, et il annonce

au tome VI (p. 47) un traité spécial de philosophie politique (devenu le *Système de politique positive*), qui devait résoudre la question de statique sociale, celle de la convergence des évolutions intellectuelle, politique, sociale, morale qui sont présentées isolément dans le *Cours*. Le *Cours* nous donne plutôt une philosophie de l'histoire qu'une sociologie au sens qu'a pris ce mot dans l'école de Durkheim (qui vise bien plus à la statique qu'à la dynamique), et peut-être ceux qui veulent voir chez Comte le doctrinaire de l'unité organique seront-ils hostiles au *Cours* ; mais il est sûr que Comte entend ne pas séparer l'un de l'autre, le progrès de l'ordre.

Sa philosophie de l'histoire existe dès les premiers opuscules, et elle est peut-être la partie la plus ancienne de la doctrine. Le *Plan des travaux nécessaires pour réorganiser la société* (1822) (*Système de politique*, t. IV, Appendice, p. 81) est composé de trois parties, dont la première a pour objet les données historiques sur la marche de l'esprit humain, base positive de la politique ; la seconde a trait à l'éducation positive, et la troisième à l'action de l'homme sur la nature ; il n'y est pas question de statique sociale. Cette philosophie de l'histoire, comme toutes celles de l'époque, est née de la conscience du danger que la crise révolutionnaire faisait courir à la société ; après beaucoup d'autres, Comte en voit l'origine dans la désorganisation spontanée du pouvoir spirituel qui commence au XIVe siècle et dont le protestantisme est au XVe siècle l'aboutissant ; la philosophie de Hobbes engendre toute la philosophie négative du XVIIIe siècle, avec sa critique destructive du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel ; le succès d'une philosophie aussi « débile » que celle du XVIIIe siècle serait un miracle, à part du mouvement général de décomposition qu'elle termine. Elle aboutit à la révolution avec son dogme de la souveraineté populaire, qui est l'aveu déguisé du manque de tout principe positif ; l'économie politique avec son principe de la libre concurrence, la croyance des légistes dans leur puissance de modifier à leur gré la société par les institutions politiques, tout cela trahit le même esprit négatif.

Ces constatations n'ont pas le caractère dramatique qu'elles prennent chez Maistre ou Lamennais ; c'est que Comte (c'est là le postulat de toute sa philosophie de l'histoire) est convaincu que cette destruction atteint seulement

une forme de la société et non la société elle-même qui est aussi indestructible que le système solaire ou que la série des espèces animales ; un état purement négatif n'existe jamais seul dans l'histoire ; la société continue à être soutenue par l'ancien système d'idées, que la critique veut détruire, jusqu'à ce que ce système soit remplacé par un autre, qui s'élabore peu à peu pendant la destruction du premier. La philosophie de l'histoire de Comte, inspirée de Saint-Simon, n'est pas tout à fait la même que celle des saint-simoniens ; il n'y a pas chez lui d'époque critique à proprement parler ; il y a une époque organique qui s'éteint pendant qu'une autre se prépare (IV, 411). Aussi l'histoire de la désorganisation, que l'on vient de lire, présente-t-elle comme envers l'histoire d'une réorganisation qui commence aussi dès le XIVe siècle et a même été préparée avant par la capacité industrielle née de l'affranchissement des communes et par la capacité scientifique qui résulte de l'introduction des sciences positives en Europe par les Arabes ; ce sont ces capacités elles-mêmes qui, antagonistes, l'une du pouvoir militaire, l'autre du pouvoir théologique, les dépossèdent peu à peu de la domination temporelle et spirituelle.

L'histoire nous présente donc trois états : un état passé, le régime théologique où le pouvoir spirituel appartient à un pape qui représente Dieu sur la terre et le pouvoir temporel à des empereurs et à des rois qui sont les élus de Dieu ; un état à venir où le pouvoir spirituel sera détenu par les savants, et le pouvoir temporel par les industriels ; enfin un état de transition, le nôtre, qui supprime le passé et prépare l'avenir ; d'où les bizarreries de la politique d'alors : un parti rétrograde qui a le sentiment juste qu'il faut organiser, mais qui a le tort de vouloir faire revivre un passé qui meurt et qui, se contredisant lui-même, demande pour lui la liberté qu'il refuse à tous au nom de ses principes ; un parti révolutionnaire qui a le sentiment juste qu'il faut faire place nette, mais qui, comprenant les nécessités d'une organisation, se contredit en faisant de ses principes critiques, comme la liberté de conscience, des principes positifs ; mais il n'arrive qu'à instituer l'arbitraire d'un despotisme administratif sans principe ; dans cette situation, seul le positivisme est cohérent.

Mais cette philosophie de l'histoire a, aux yeux de Comte, plus que la valeur d'une induction ; il croit en effet trouver

la raison nécessaire du développement politique dans une loi du développement intellectuel qui la sous-tend ; cette démonstration repose sur le principe suivant : l'état politique d'une époque dépend de son état intellectuel et de ses croyances ; il n'y a pas de progrès politique à part du progrès intellectuel ; la meilleure illustration de ce principe est la période brillante du Moyen Âge, celle des Croisades et du XIIIe siècle, que Comte cite très souvent ; tous les rapports politiques sont alors dominés par la foi catholique. D'autre part, la loi élémentaire du développement intellectuel est connue ; Comte la tient, par Saint-Simon, du Dr Burdin. L'esprit, dans la connaissance qu'il a des choses, passe par trois états successifs : l'état théologique dans lequel il explique les phénomènes par des puissances divines, l'état métaphysique où il met à la place des dieux des forces abstraites et impersonnelles, enfin l'état positif où, abandonnant toute recherche des causes, il détermine simplement les lois ou relations constantes entre les phénomènes. Cette loi peut être appuyée par des observations innombrables tirées de l'histoire des sciences ; la physique est d'abord une mythologie où les phénomènes dépendent du caprice des dieux ; elle devient, en particulier dans la scolastique, une métaphysique qui ramène à une force constante chaque classe de phénomènes ; encore à demi métaphysique chez Descartes qui cherche, sous les phénomènes, des constructions mécaniques imaginaires, elle devient positive avec Newton ; le passage de l'alchimie à la chimie, du vitalisme métaphysique à la biologie positive, de l'astrologie à l'astronomie en fournirait autant de preuves. Mais Comte va plus loin que l'observation et rattache cette loi aux caractères mêmes de l'esprit. L'extrême faiblesse de l'esprit humain est, je l'ai déjà dit, un des thèmes constants de Comte ; l'ordre qu'il y a en lui ne peut être que le reflet de l'ordre extérieur tel qu'il le conçoit ; or, il commence à le concevoir de la manière la plus aisée en imaginant au-dehors des êtres semblables à lui qui produisent les phénomènes comme il produit ses propres mouvements, capricieux comme lui. Le progrès se fait par l'abstraction et la généralisation ; du fétichisme, son point de départ, où le monde est peuplé d'innombrables volontés mal définies, l'homme passe au polythéisme, où à chaque classe de phénomènes, la mer, l'air, etc., est assignée à un dieu distinct, qui a des attributs précis et se

détache des faits qu'il régit, et de là au monothéisme, où la multiplicité des dieux est remplacée par un Dieu unique et tout-puissant extérieur au monde. Ainsi finit l'état théologique ; puis la personnalité de Dieu s'efface ; comme il n'agit que par des lois générales, on peut lui substituer des forces impersonnelles dont l'action nécessaire permet de prévoir les faits ; par un nouvel et définitif effort d'abstraction, c'est dans les lois ou rapports constants qu'il cherche ses moyens de prévision. C'est en cet état et en lui seul qu'il a atteint l'ordre extérieur tel qu'il est ; dans les deux états précédents, l'imagination dominait plus ou moins et il peuplait la nature des fictions ; dans l'état positif, toute fiction est abolie, et l'ordre mental conçu par la science représente l'ordre réel ; l'esprit a ainsi atteint son équilibre définitif : la loi des trois états exprime donc le jeu nécessaire des facultés, le passage de l'absolu au relatif, de l'imagination à la raison.

Il faut ajouter que le passage d'un état à l'autre dans l'humanité est plus ou moins prompt selon la science dont il s'agit ; si l'on considère les six sciences fondamentales, l'on trouvera que leur passage à l'état positif a eu lieu selon leur ordre hiérarchique, ayant été d'autant plus facile que l'objet de la science est plus général et moins complexe ; la dernière des sciences, la sociologie, est encore à l'état métaphysique, avec des légistes révolutionnaires, et Comte s'assigne la tâche de la faire passer à l'état positif.

Si l'on revient maintenant à la philosophie de l'histoire, on verra que, dans l'intention de Comte (et c'est pourquoi il en est si sûr), elle peut être considérée comme une application à la sociologie de la loi des trois états ; le Moyen Âge monothéiste, précédé de l'Antiquité polythéiste, est fondé sur la croyance théologique ; l'âge de transition, la crise négative, sur les idées métaphysiques ; enfin l'état futur et définitif de l'humanité sur le positivisme. Il y a une affinité entre l'état théologique et la politique militaire qui établissent l'un et l'autre par une sorte de violence et d'en haut l'unité sociale ; l'esclavage et le travail forcé sont liés à cet état. Il y a une affinité entre l'état métaphysique et la théorie de la souveraineté populaire et des droits de l'homme ; les hommes y sont considérés abstraitement, comme unités égales entre elles, à la manière des forces métaphysiques ; il y a affinité entre l'état positif et le développement industriel et pacifique : Comte

prévoit, en 1841, l'avènement final d'une ère pleinement pacifique, la décadence du régime colonial, le rôle de l'armée limité à la répression des désordres intérieurs (*Cours*, VI, 350).

Il y a quelque ambiguïté dans cette application de la loi des trois états à l'évolution politique. D'abord l'état métaphysique correspond bien mal à la transition révolutionnaire ; intellectuellement, il est en continuité avec l'état théologique ; les forces de la nature sont les dieux conçus plus abstraitement ; politiquement, il est négatif et destructeur de l'état antérieur. Mais surtout, comment atteindre, du passage de la science des sociétés à l'état positif, une organisation qui doit mettre fin à la crise révolutionnaire ? Comte n'entend par là rien de tel que l'usage pratique que Condorcet ou d'autres voulaient faire de la science ; il s'agit pour lui d'un changement de mentalité analogue à celui qu'a produit le catholicisme au Moyen Âge ; il veut créer un nouveau pouvoir spirituel, être le chef d'une nouvelle Église. Y a-t-il proportion entre ceci et cela, entre une étude positive des faits sociaux et un changement qui doit rénover le monde ? Mais au surplus, où Comte jusqu'ici a-t-il étudié les faits sociaux ? Admettons qu'il ait démontré ce fait social que l'esprit doit passer, dans l'étude des faits sociaux, de l'état métaphysique à l'état positif, ce n'est là qu'une direction.

IV. – La religion de l'humanité

Il suffit de passer du *Cours* au *Système* pour voir de quelle manière, assez inattendue, se résoudront ces questions. Loin que ce soit la sociologie positive qui produise l'ordre nouveau, c'est plutôt une volonté d'ordre inhérente à la société qui se consomme par la sociologie positive ; le progrès vient de l'ordre, le mouvement de l'existence, le dynamique du statique. Cet ordre n'est possible que si l'on peut unir la supériorité intellectuelle du savant et l'aptitude sociale du théologien, pour trouver un régime qui soit le plus convenable aux besoins intellectuels et qui puisse satisfaire les besoins moraux, qui mette fin à cette scandaleuse « insurrection de l'esprit contre le cœur », qui caractérise le conflit entre l'intelligence critique qui nie au nom de la raison et la théologie qui affirme

au nom du cœur. À cette condition seule, la société peut se consolider.

Or, l'exigence formelle de positivité en sociologie amène à saisir une réalité qui satisfait à toutes ses conditions, c'est l'Humanité. Une sociologie positive, c'est une sociologie qui retrace la continuité nécessaire de tous les travaux et de toutes les pensées humaines ; il montre à chaque individu qu'il n'existe que par le passé, qu'il tire de l'Humanité tout ce qui rend possible sa vie matérielle, intellectuelle et morale, que les morts vivent plus que les vivants. L'Humanité, notion parfaitement positive, susceptible d'être analysée et connue par l'histoire, est comme la Providence de l'individu qui doit être l'objet d'un culte dans ses grands hommes et dans ses inventions. Il n'y a plus rien de fictif dans cet objet ; grâce à la sociologie, l'esprit humain devient le miroir du monde, non seulement de l'ordre extérieur, mais de l'ordre humain.

La religion est le pouvoir de régler les volontés individuelles et de les rallier. Seule a réellement ce pouvoir une religion qui remplace le concept fictif de Dieu par le concept positif de l'Humanité ; dans la religion de l'Humanité se joignent l'unité intellectuelle du polythéisme grec, l'unité politique du polythéisme romain, l'unité morale du christianisme ; elle fait cesser la « régence de Dieu », indispensable pendant la minorité de l'Humanité ; elle met fin à l'« insurrection de l'esprit contre le cœur » qui caractérise le conflit de l'intelligence critique du XVIIIe siècle avec la théologie : ici la foi, reposant sur la notion positive d'Humanité, s'accorde avec l'amour pour régler l'action.

Comte se flatte donc de garder tout ce qui a fait la force unifiante et organisatrice du catholicisme et même de l'augmenter grâce à l'objectivité de la notion d'Humanité ; sa religion s'attache à reproduire toutes les formes de la religion catholique jusqu'aux rites et aux sacrements, jusqu'au calendrier même, en remplaçant Dieu par l'Humanité ou Grand-Être et les saints par les grands hommes. Il institue un pouvoir spirituel ou sacerdoce qui a pour fonction d'enseigner le dogme. Ce sacerdoce, qui constitue l'aspect intellectuel de la société, ne doit pas se permettre les divagations qui caractérisent la science actuelle ; son travail est moins de recherche et d'analyse que de synthèse, et de synthèse faite en vue du dogme positiviste ; synthèse « subjective » qui consiste surtout

dans la rédaction « des traités philosophiques, où chaque science se trouve réduite à son extension normale et dignement incorporée à la religion de l'Humanité », extension normale, c'est-à-dire définie non pas par les exigences internes du travail scientifique, mais par son usage social.

L'intelligence ne peut trouver ces limites en elle-même ; le pouvoir spirituel n'a pas chez Comte la domination absolue ; l'intelligence ne pense que pour agir, et elle n'agit que pour des motifs qui viennent du cœur et du caractère. Il y a donc en dehors du pouvoir spirituel qui dit le dogme, un pouvoir temporel qui a pour fonction essentielle l'industrie, c'est-à-dire l'exploitation raisonnée de la nature au profit des besoins de l'homme ; l'activité industrielle repose, d'après Comte, sur la propriété, élément permanent de la société et ses motifs sont égoïstes ; mais contre les économistes, Comte pense que, malgré ses motifs, elle sert à développer les penchants altruistes en habituant chacun à travailler pour autrui.

Pourtant ni l'intelligence ni l'action ne sauraient atteindre par elle-même l'incorporation de l'individu à l'Humanité ; à côté du pouvoir temporel et spirituel, que connaissait seul le *Cours*, le *Système* montre la nécessité d'une source indépendante d'affections altruistes qui est l'origine finale de tout le culte du Grand-Être, le cœur, distinct de l'intelligence et de la volonté ; on croit à tort l'altruisme étranger à notre nature. Mais les penchants altruistes ne se développent véritablement que dans la famille ; le positivisme la considère comme une institution essentielle, qu'il défend contre les utopies d'origine grecque et que Comte prétend consolider en interdisant le divorce, et en instituant le droit d'aînesse. Dans la famille, l'impulsion sentimentale vient de la femme, et le positivisme devra son succès final à l'influence spirituelle qu'exercera la femme dans le foyer. On sait que c'est son amour pour Clotilde de Vaux qui rendit éclatant pour Comte le rôle du sentiment ; dans son imagination, la femme, appui final du culte de l'Humanité, devient chez lui l'objet d'un culte ; et l'utopie de la Vierge-Mère devient « le résumé synthétique de la religion positive, dont elle combine tous les aspects » ; il rêve, par cette maternité virginale, « de faire surgir une caste sans hérédité mieux adaptée que la population vulgaire au recrutement des chefs spirituels et temporels » (*Politique*, IV, 276 et 279).

Cette mise en évidence du pouvoir du sentiment l'amène, dans le *Système*, à la conception d'une septième science, supérieure à la sociologie, c'est la *morale* que, dans le *Cours*, il ne séparait pas de la sociologie ; la nécessité de cette nouvelle science est liée au rôle du sentiment, comme source dernière du culte de l'Humanité : « Après que la science profane a convenablement ébauché la connaissance du milieu (astronomie, physique et chimie) complétée par celle du corps (biologie), la science sacrée (sociologie) aborde l'étude systématique de l'âme, en appréciant l'existence collective. [...] Mais cet examen nécessaire constitue une dernière préparation dont le caractère incomplet reste irrécusable. On y sent que, l'étude spéciale de l'intelligence et celle de l'activité s'y trouvant séparées de celle du sentiment, elles n'y permettent d'apprécier que des résultats dont la source et la destination appartiennent à la science suivante (morale) » (*Politique*, IV, 232). « Par la morale, la religion est saisie non plus dans son objet, mais dans son origine subjective, si bien que les différentes sciences ne sont plus que des "branches de la morale" » (IV, 187).

La pensée de Comte tend finalement à une forme moins linéaire que circulaire ; la religion de l'Humanité se rapproche du fétichisme, au point que Comte croit que tous les stades intermédiaires, parcourus par la civilisation occidentale, pourront être évités lorsque les Occidentaux auront la mission d'instruire les peuples sauvages restés fétichiques ; la réflexion rationnelle régresse vers le mythe et l'immédiateté du sentiment : la religion est le commencement et la fin de l'Humanité ; spontanément l'homme n'est qu'un être religieux ; c'est seulement la résistance d'un milieu défavorable qui le pousse à l'action égoïste et à l'étude du dehors ; mais le positivisme règle l'intelligence et l'activité de telle manière qu'elles se subordonnent à nouveau au sentiment ; l'éducation a pour rôle d'éliminer les mauvais effets qu'aurait par lui-même l'essor théorique et pratique (*Politique*, IV, 250 ; 261).

BIBLIOGRAPHIE

H. GOUHIER, *La Vie d'Auguste Comte*, 1931 ; 2e éd., 1965, indique une bibliographie des œuvres de Comte (p. 235-237) ; *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 vol., 1933-1964.

Lucien LÉVY-BRUHL, *La Philosophie d'Auguste Comte*, 1900.

P. DUCASSÉ, *La Méthode positive et l'intuition comtienne*, avec bibliogr., 1939.

P. ARBOUSSE-BASTIDE, *La Doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, 2 vol., 1957.

G. GURVITCH, *Les Fondateurs de la sociologie contemporaine*, 1955.

Chapitre XVI
La philosophie sociale en France *(suite)* : Proudhon

Joseph Proudhon (1809-1865), fils d'un artisan de Besançon et d'abord ouvrier typographe, est un autodidacte dont l'œuvre et l'action ont été le point de départ de plusieurs mouvements sociaux importants : syndicalisme, mutualisme, pacifisme prennent de lui leur direction. Il a publié entre autres : *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840), *De la création de l'ordre dans l'Humanité* (1843), *Système des contradictions économiques* (1846), *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858 ; 2e éd., 1865), *La Guerre et la paix* (1861), *Du principe de l'art.*

Proudhon est-il philosophe ? Telle est la question que se pose Guy-Grand dans l'Introduction de la nouvelle édition de la *Justice dans la Révolution et dans l'Église.* Proudhon est dur envers les philosophes de profession : « Par quel fanatisme de l'abstraction, écrit-il, un homme peut-il se dire exclusivement métaphysicien, et comment, dans un siècle savant et positif, existe-t-il encore des professeurs de philosophie pure, des gens qui enseignent à la jeunesse à philosopher en dehors de toute science, de toute littérature et de toute industrie, des gens, en un mot, faisant métier, le plus consciencieusement du monde, de vendre l'absolu ? Philosopher pour philosopher est une idée qui n'entrera jamais dans un esprit sain » (p. 202, 205) ; la spéculation pure est le fruit du romantisme, de cette « littérature de décadence », qui prétend à des intuitions géniales, à des révélations d'un autre monde réservées à peu d'initiés. Or, il y a une certitude humaine qui appartient également à tous, parce qu'elle reste la même en qualité, quelle que puisse être d'ailleurs l'étendue des connaissances ; le plus

savant arithméticien n'a pas plus de certitude que celui qui voit que 2 + 2 = 4. D'autre part, la philosophie accompagne toute activité humaine ; elle n'a pas en effet d'autre rôle que de chercher un principe de garantie pour nos idées et une règle pour nos actions : or, « il n'est pas d'artisan qui, dans l'exercice de sa profession, ne fasse usage d'un ou plusieurs moyens de justifications. [...] L'ouvrier a, pour se diriger dans ses travaux, le mètre, la balance, etc. Semblablement, il n'est pas d'ouvrier qui ne puisse dire la destination de son œuvre, à quel ensemble de besoins et d'idées elle se rattache. [...] Ce que l'artisan fait dans sa spécialité, le philosophe le cherche pour l'universalité des choses » (p. 209).

La philosophie, de spéculative, doit donc devenir « pratique et populaire » ; elle appartient à l'enseignement primaire. Mais y a-t-il plus qu'une aspiration ? Proudhon qui a besoin, pour penser, de l'ardeur des polémiques où il y allait de sa liberté, qui cherche partout des ennemis, n'a ni le temps ni le goût de digérer ses idées en un système cohérent ; ce sont d'éclatantes fulgurations au milieu d'indigestes résumés de lectures. « Ce Protée, comme dit Guy-Grand, n'est pas facile à saisir » ; ennemi à la fois de la propriété privée et du communisme, du despotisme et du suffrage universel comme de toute souveraineté populaire, révolutionnaire et antijacobin, il n'est pas d'homme pourtant qui soit moins juste-milieu et plus hostile à l'éclectisme ; le mysticisme foncier de *Guerre et paix*, où la guerre apparaît comme une sorte de jugement de Dieu, et sa théorie de la famille, si conservatrice, où le mariage n'est pas considéré comme un contrat révocable, mais comme une sorte de fusion des personnes, sont-ils bien d'accord avec le rationalisme de la *Justice* ? L'hégélianisme qui, dans la *Création de l'ordre*, lui servait à concilier les contradictoires (cet hégélianisme qu'il avait connu par K. Marx, sans jamais l'avoir complètement admis) est abandonné dans la *Justice*.

Pourtant, son mysticisme a des limites : comme Comte, il pense que la guerre appartient au passé et que s'ouvre une ère pacifique ; d'autre part, la subordination et la hiérarchie n'existent qu'à l'intérieur de la famille, qui est la partie constitutive, mais non le modèle de la société. Son hégélianisme enfin est momentané et superficiel. Reste la doctrine de la *Justice* qui répond le mieux à ses idées de réforme sociale : Proudhon, en 1849, soutient contre Bastiat son système du

« mutuellisme » ou de la gratuité du crédit ; il ne veut pas, comme Marx, supprimer le capital, mais bien l'intérêt du capital, en raison de son injustice ; le capital, stérile par nature, ne doit pas produire un bénéfice, qui permet au capitaliste de vivre sans travailler : ce serait une « contradiction ». Cette réforme s'inspire d'un idéalisme, opposé à l'esprit du matérialisme marxiste ; c'est celui même de la philosophie de Proudhon dans la *Justice*. Dans ce livre, vraiment éclatant en dépit de tout son fatras, Proudhon arrive spontanément à une conception de l'Univers qui fait songer à celle d'Héraclite et des stoïciens : chez ceux-ci, la « droite raison » est à la fois la force physique qui dirige la matière, le critère de la connaissance et le principe de la conduite morale et de la société ; de même, chez Proudhon, la Justice désigne non pas un idéal de conduite que l'homme se construirait à lui-même (Proudhon est aussi hostile à l'explication génétique et utilitaire des idées morales qu'à l'innéisme), mais bien une réalité universelle qui se manifeste, dans la nature, par la loi d'équilibre, et dans la société, par une réciprocité fondée sur l'égalité des personnes ; elle répond donc aux deux problèmes que pose la philosophie : « Elle est tout à la fois, pour l'être raisonnable, principe et forme de la pensée, garantie du jugement, règle de la conduite, but de savoir et fin de l'existence. Elle est sentiment et notion, manifestation et loi, idée et fait ; elle est la vie, l'esprit, la raison universels » (*Justice*, éd. Guy-Grand, p. 223) ; sous sa forme morale, elle est « le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise » ; ce n'est pas l'œuvre d'un individu de la découvrir, mais celle de la « spontanéité collective » ; la philosophie est œuvre du peuple plus que de l'individu ; elle est une « métaphysique de groupe ».

Au fond, il n'y en a pas d'autre selon Proudhon et tous l'admettent ; on n'est divisé que sur son fondement et encore n'y a-t-il, sur ce point, que deux systèmes opposés ; « l'un, celui de la transcendance, consiste à placer hors de l'homme, soit en un Dieu, soit en une autorité constituée, Église ou État, le sujet ou auteur du droit » ; c'est le système dont l'Église catholique est le type achevé ; mais elle ne diffère que par une netteté plus grande des doctrines de Rousseau, de Kant, de Spinoza, des spiritualistes, des socialistes, et d'Auguste Comte

lui-même, « qui en niant Dieu se raccroche au grand être humanitaire ». L'autre système, celui de l'immanence, dont le type est la Révolution, « place le sujet juridique dans la conscience et le fait identique à l'homme » ; ce n'est que par abstraction que l'homme peut être considéré à l'état d'isolement et sans autre loi que l'égoïsme. L'immanence est l'application à l'homme d'un principe qui, peut-être, n'est lui-même qu'une forme de la Justice, celui du relativisme ; comme, selon l'enseignement de Comte, il faut éliminer de la science la recherche de l'absolu, il faut faire de même dans les sciences morales, où l'absolu ne serait que l'individu affranchi de toute entrave ; les absolus individuels doivent entrer en conflit pour que se produise l'équilibre où il ne subsiste d'eux que ce qu'il y a de commun, la « raison publique » ou « raison collective » ; par ces vues, Proudhon, comme l'a montré C. Bouglé, est un sociologue au sens actuel du mot ; il va jusqu'à dire que la justice est à la fois « essence de la société » et « forme propre de l'âme humaine ». C'est pour la Révolution ainsi entendue, que Proudhon combat entre l'Église : ce n'est pas un négateur comme Voltaire ; il voit le mal de la société de son temps dans l'absence de croyance et dans l'arbitraire qui en résulte, et il somme Napoléon III de dire « quel spirituel il entend substituer au spirituel catholique » (p. 239) ; il est contre ceux qui ne croient qu'à la matière et à la force.

La philosophie proudhonienne est moins un système qu'une transformation foncière dans la position et le classement des problèmes : son effort pour mettre fin, par la notion de justice, à la scission entre la nature et l'homme, l'équivalence qu'il établit entre tous les systèmes « transcendants », théisme ou panthéisme, dont l'hostilité réciproque était alors la grande affaire de la philosophie, doivent faire voir en lui une pensée de grande valeur et dont les suggestions sont loin d'être épuisées.

BIBLIOGRAPHIE

PROUDHON, *Œuvres complètes*, éd. C. BOUGLE et H. MOYSSET, 1926... ; *Carnets*, éd. P. HAUBTMANN, 1960...

E. DOLLEANS, *Proudhon*, 1948.

H. de LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, 1945.
G. GURVITCH, *Dialectique sociologie*, 1962 ; *Proudhon*, 1965.
Pour les chapitres XIII à XVI : Maxime LEROY, *Histoire des idées sociales en France*, t. II, 1960, et t. III, 1964.

Chapitre XVII
L'idéalisme italien

I. – Rosmini

La philosophie italienne suit, de 1800 à 1850, une courbe analogue à celle de la philosophie française ; elle abandonne l'idéologie du début du siècle pour aller vers un spiritualisme plus ou moins imprégné d'idées kantiennes. P. Galuppi (1770-1846) veut, exactement comme Cousin et Royer-Collard, trouver dans l'observation intérieure non seulement la certitude du moi mais celle des rapports constitutifs qui sont les principes de la connaissance. Avec le moi nous est donnée, indissolublement liée à lui, l'existence du monde extérieur.

G. Rosmini (1797-1855), ordonné prêtre en 1831, n'abandonna la solitude de Stresa, sur le lac Majeur où il s'était retiré en 1840, que pour devenir, en 1848, l'envoyé du roi de Sardaigne auprès du pape ; c'est Gioberti, alors ministre du roi, qui l'avait choisi pour cette fonction.

On trouve chez Rosmini comme chez Gioberti la préoccupation de donner à l'Italie une spéculation philosophique qui convienne mieux à son génie que l'idéologie sensualiste ; chez l'un comme chez l'autre, la réforme intellectuelle est mêlée à la renaissance politique. La rectitude logique et le sentiment chrétien, écrit Rosmini (*Psychologie*, t. II, p. 286, trad. Segond), sont les deux caractères des peuples d'Italie ; aussi les écrivains qui ont été logiques et religieux ont-ils toujours plu à la nation ; là est la vraie raison du succès de Galilée en Italie, tandis qu'elle ne répondait qu'avec la paresse et la lenteur de la vieillesse à l'appel de ces génies si puissants du XVIe siècle

qui professaient la philosophie (Bruno, Campanella). Mais Galilée n'était pas philosophe, et les philosophes de ce temps qui étaient loin d'éviter l'hérésie du Nord, le protestantisme, furent répudiés par l'Italie. « Ainsi, conclut-il, ce pays demeura sans philosophie et c'est ce qui l'empêcha de former une nation. »

Il a donc à tâche de créer une philosophie nationale ; il a le sentiment très vif de l'hostilité de l'esprit italien contre toutes les doctrines qui font reposer la connaissance de la vérité sur la nature des facultés humaines, qu'il s'agisse de la pensée cartésienne, des formes kantiennes, du sentiment ou de l'instinct des Écossais ; il ne réprouve pas moins les doctrines traditionalistes ou celles du sens commun ; il n'y a de vérité que là où un esprit a l'intuition d'un « premier vrai » qui le précède, et qui est la norme des autres vrais ; la doctrine de Rosmini a donc de l'affinité avec celles de Malebranche ou de Platon qui déclarent la primauté de l'être sur la connaissance. Mais cet être n'est pas un donné que l'âme rencontrerait accidentellement, c'est un intelligible qui est lié si intimement à l'intelligence que, sans cette liaison, il n'y aurait pas d'intelligence du tout. Car penser le vrai, c'est penser ce qui ne peut être autrement qu'il n'est, ce qui implique que l'on a d'abord pensé l'être comme tel, éternel, increé, immuable, simple et tout à fait indéterminé : l'être est divin sans être Dieu ; il est à la réalité de Dieu comme l'abstrait est au concret (Rosmini se défend d'être ontologiste, et de rien admettre de tel qu'une vision de Dieu) : l'objet premier de l'intelligence est donc l'être idéal. Rosmini considère la vérité non pas comme la correspondance d'une idée à un objet, mais comme un type éternel, tel que l'idée platonicienne.

Sans doute, l'on connaît aussi les choses finies ; mais comment l'être limité, senti d'un sentiment animal, est-il l'objet d'une perception intellectuelle ? C'est parce que nous lui appliquons l'idée de l'être indéterminé ; « l'être est prêté aux choses finies par suite de la nécessité où nous sommes de les connaître, et de l'impossibilité de les connaître, à moins qu'elles ne deviennent d'abord des êtres, c'est-à-dire qu'elles ne soient unies à l'être par la pensée. Aussi l'essence de l'être ne se confond pas avec les réalités sensibles ; elle s'unit seulement à elles et les rend intelligibles ». Ce genre d'union, qui, comme la participation platonicienne, fait la véritable

obscurité du système, doit suffire à éviter le panthéisme ; car « l'essence qui se manifeste dans l'Idée demeure toujours distincte de la réalité tant qu'il s'agit de choses finies ».

Comme l'idée d'être sert de norme à la connaissance, elle est aussi la règle de la conduite ; « les êtres sont bons dans la mesure où ils sont [...] ; l'éthique n'est qu'un corollaire de la théorie de l'être [...] ; chaque objet possède en lui-même, dans son essence, un ordre intrinsèque qui détermine la nécessité de ses parties de ses qualités [...] ; la connaissance de l'être nous conduit à la connaissance de sa bonté, de sa valeur »[1]. La moralité consiste dans l'amour de l'être, et l'impératif peut s'énoncer ainsi : aime l'être comme tu le connais et dans l'ordre qu'il présente à ton entendement. Rosmini est donc contraire à la thèse kantienne de l'autonomie de la volonté ; il y trouve le même subjectivisme qu'il a dénoncé dans la théorie de la connaissance ; l'obligation ne peut venir que d'un principe extérieur à l'agent ; et le mal moral est senti douloureusement comme une sorte de dénaturation de notre être.

On reconnaît facilement, dans la philosophie de Rosmini, une inspiration malebranchiste, qui continue en Italie celle du cardinal Gerdil.

II. – Gioberti

Beaucoup plus que Rosmini, Gioberti (1802-1852) a participé à la vie politique de son pays ; ordonné prêtre en 1825, il est exilé en 1833 pour ses idées républicaines, et il va à Paris, où il entre en relations avec plusieurs publicistes et philosophes ; d'abord enthousiaste des *Paroles d'un croyant* de Lamennais, et ami de Mazzini, il passe peu à peu à l'idée d'une monarchie constitutionnelle, et il réprouve l'*Esquisse d'une philosophie* ; il voit dans le Piémont l'État qui doit prendre la tête de la future confédération italienne. Rentré en Italie en 1847, il devient pour deux mois, à la fin de 1848, le premier ministre du roi Charles-Albert, au moment de la guerre du Piémont contre l'Autriche ; il achève sa vie à Paris.

« Seules les "nations ontologiques", pense Gioberti, sont

1. Cité par PALHORIES, *Rosmini*, p. 274.

capables d'héroïsme, parce que seules elles s'attachent aux grandes vérités, elles savent en vivre et au besoin s'imposer pour elles de sublimes sacrifices. »[2] Ontologiques, c'est-à-dire admettant le primat de l'être, indépendamment de toute position de l'esprit, comme une donnée qui s'impose ; les ennemis de cette tendance, c'est presque toute la philosophie moderne qui a sa racine dans le libre examen luthérien : Descartes, ce grand sceptique, ce rêveur ridicule et puéril, fait rétrograder la philosophie de plusieurs siècles en la fondant sur le *cogito*, qui amène à croire que l'esprit peut se poser soi-même et poser Dieu ; il mène au psychologisme, à cette folie incroyable de regarder comme un produit de son activité l'auteur même de l'univers.

Dans cette voie, Gioberti va plus loin que Rosmini : ce n'est pas l'être idéal dont l'esprit a d'abord l'intuition, mais bien l'Être réel qui, seul, peut être immense, absolu, immuable, c'est-à-dire Dieu ; l'être n'est point chez lui, comme chez Rosmini, simple norme ou modèle ; son activité est causalité créatrice ; la connaissance consiste à saisir cette création se faisant : jamais nous ne jugerions qu'une chose sensible existe, sans joindre à notre impression subjective l'idée d'une cause créatrice qui seule peut la soutenir ; le pur psychologisme, qui retranche cette idée, aboutit à un subjectivisme sceptique. La connaissance se heurte à un incompréhensible qui n'est saisi ni par les sens ni par l'intelligence : c'est un surintelligible, un inconnaissable, dont l'existence est pourtant certaine ; selon Gioberti (qui ne paraît pas connaître Plotin et Damascius), nul philosophe n'a spéculé sur lui ; le surintelligible est la différence qu'il y a entre l'intelligible humain, qui est limité, et l'intelligible divin ; c'est le fond mystérieux des choses, compréhensible à Dieu seul ; c'est le noumène kantien, avec cette différence qu'il n'est pas objet de la raison, mais d'une faculté suprarationnelle.

Cette notion du surintelligible est liée, chez Gioberti, à une critique du rationalisme théologique dont on a déjà rencontré tant d'exemples à cette époque ; il s'agit pour lui de défendre contre le naturalisme menaçant la notion du surnaturel, du mystère, de la révélation ; Chateaubriand et Montalembert ont tort, selon lui, d'essayer de rendre la vérité religieuse

2. PALHORIES, *Gioberti*, p. 181.

acceptable à la raison. Gioberti n'admet d'ailleurs pas non plus que les dogmes qui expriment ce surnaturel se donnent comme des vérités achevées et définitives ; il veut un développement continu de la théologie qui établisse constamment l'équilibre entre le dogme et l'état de la civilisation ; « la tradition est vie ; si elle cesse de vivre, elle devient inutile »[3].

III. – Mazzini

Le frémissement intellectuel qui se propage dans l'Italie de la première moitié du siècle se fait sentir chez Mazzini, connu comme un des triumvirs qui gouverna la République romaine qui, proclamée en 1849, finit après quelques mois par l'expédition française qui rétablit la puissance papale. Il y a dans la pensée de Mazzini, avec beaucoup moins de mysticisme et plus d'activité, une inspiration analogue à celle du messianisme polonais : l'unité politique italienne n'est pas, chez lui, la satisfaction d'un égoïsme national ; une nation n'est que l'intermédiaire indispensable entre l'individu et l'humanité ; l'indépendance nationale doit servir à l'univers. Il est également hostile à l'individualisme et au traditionalisme : « L'individualité, l'appel à la conscience individuelle toute seule conduit à l'anarchie. L'idée sociale, l'appel à la seule tradition, sans un effort constant pour l'interpréter par l'intuition de la conscience individuelle et pousser l'homme ainsi vers l'avenir, conduit au despotisme et à la stagnation. » Mazzini défend donc l'idée d'un progrès qui garderait en lui toutes les étapes du passé : la liberté, que l'Antiquité gréco-romaine a introduite dans l'histoire, l'égalité des hommes dont l'idée est née avec une religion universaliste comme le christianisme, la fraternité que la France a tenté de mettre en pratique en 1789, voilà les trois étapes de l'histoire qui ont été résumées par la Révolution française : mais l'individualisme des Droits de l'Homme est maintenant insuffisant : Mazzini pense que le droit dépend du devoir, et que le devoir ne peut être connu par la conscience individuelle que sous son aspect négatif de défense ; « la conscience a besoin d'une

3. Cité par PALHORIES, *Gioberti*, p. 378 ; c'est à ce livre que l'information de ce paragraphe a été empruntée.

règle pour vérifier ses instincts : c'est la raison et l'humanité » (*Devoirs de l'homme*, 1860 ; *Opere*, XVIII, p. 41). La difficulté est d'unir ces deux forces : « La conscience de l'individu est sacrée ; le consentement commun de l'humanité est sacré. Qui néglige de consulter l'un et l'autre se prive d'un moyen essentiel à la connaissance de la vérité. [...] L'un est la vérification de l'autre » (*ibid.*, p. 38-39). Sans l'activité individuelle, sans les besoins et inclinations de l'homme, il n'y a que des principes abstraits et inertes ; individus et nationalités (qui sont, elles aussi, des personnes) donnent vie à l'humanité.

La doctrine de Mazzini rend le même son que celles de Rosmini et de Gioberti ; l'esprit italien, tel qu'il se témoigne en ces trois penseurs, se montre hostile aux doctrines de pure et simple immanence et attaché à l'idée d'une réalité supérieure à l'individu.

BIBLIOGRAPHIE

I. – ROSMINI, *Opere*, éd. E. CASTELLI, Rome-Milan, 1934... ; *Scritti autobiografici inediti*, éd. E. CASTELLI, Rome, 1934.
M. F. SCIACCA, *Opere complete*, vol. 3 et 4, Milan, 1958.
R. JOLIVET, *De Rosmini à Lachelier*, 1953.
Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini, 2 vol., 1957.

II. – GIOBERTI, *Opere*, ed. nazionale, E. CASTELLI, Milan, 1938...
G. BONAFEDE, *V. Gioberti e la sua evoluzione politica*, 1952.
G. de CRESCENZO, *La Fortuna di Vicenzo Gioberti nel mezzogiorno d'Italia*, Brescia, 1964.

III. – MAZZINI, *Scritti editi e inediti*, Imola, 8 vol., 1940...
T. GRANDI, *Apunte di bibliografia mazziniana*, Milan, Turin, Genève, 1961.
E. MORELLI, *G. Mazzini*, Rome, 1950.
G. CALOGERO, *Il pensiero filosofico di G. Mazzini*, Brescia, 1937.
Settimana mazziniana, Congresso nazionale, Genève, 1947.

LIVRE SEPTIÈME
Le XIX[e] siècle après 1850
Le XX[e] siècle

Première période (1850-1890)[1]

1. Il est impossible d'écrire une véritable histoire de la pensée contemporaine ; je me borne donc, pour cette période et la suivante, à de brèves esquisses, dont je prie d'excuser les lacunes ; c'est un classement plutôt qu'une histoire.

Chapitre premier
Traits généraux de la période

Le milieu du siècle a vu la fin de tous les espoirs, plus ou moins sincères, que l'on mettait dans les grandes constructions philosophiques et sociales. Une seconde période s'ouvre qui dura jusque vers l'année 1890.

Le thème général de la pensée dans la période précédente avait été une sorte de justification de la nature et de l'histoire comme conditions de l'avènement d'une réalité supérieure, qu'on la nomme Esprit, *Geist,* Liberté, Humanité, Harmonie ou de tout autre nom : le déterminisme rigoureux, ou, si l'on veut, la loi de développement incoercible qu'un Comte, un Hegel, un Schopenhauer même admettent dans les choses est compensée à leurs yeux par la liberté qui en est la fin ; liberté indissolublement liée à la nécessité, qu'elle soit la conscience de cette nécessité, comme chez Hegel et en quelque mesure chez Comte, ou qu'elle en soit la négation et la délivrance, selon Schopenhauer. Le héros romantique de convention est un passionné qui trouve en son ardeur fatale enfer et ciel, damnation et rédemption ; la pensée philosophique d'alors a ressenti la même fièvre, dont une ultime expression se trouve dans la lettre, si singulièrement littéraire, de Richard Wagner à Mathilde Wesendonck : « Quand vos yeux magiques, sacrés, sont fixés sur moi et que je m'absorbe en eux, à ce moment il n'y a plus ni sujet ni objet, à ce moment tout se confond et ne forme plus qu'une harmonie infinie et profonde. »[1]

1. Publiée d'après la collection Burrel ; traduction H. MALHERBE dans *Le Temps* du 5 août 1930.

Dans cette harmonie, on sent maintenant une brisure ; on a comme perdu l'intuition de cette unité profonde ; la pensée, plus sobre, se pose des alternatives dont il ne s'agit plus d'unir les termes, entre lesquels l'entendement est forcé de choisir. Par exemple l'aile vivante du parti hégélien, l'hégélianisme de gauche, celui de Feuerbach et de Karl Marx, retient avant tout du maître l'idée de la nécessité du processus social, et se termine en matérialisme ; et il ne faut pas accuser Taine d'incompréhension quand il rapporte de sa lecture de Hegel l'idée d'un déterminisme où tous les phénomènes de l'esprit sont ramenés à un *Volksgeist*, et celui-ci même à l'influence du milieu physique ; Taine ne lit pas Hegel autrement qu'on ne le lisait de son temps. Inversement cette époque voit naître, avec la fin du désir de conciliation à tout prix, la philosophie de la liberté, sous deux formes d'ailleurs très différentes, chez Renouvier et chez Secrétan ; chez le premier surtout, la liberté, comme libre arbitre, loin de consommer la nécessité, d'être une nécessité qui s'accepte elle-même, est une rupture du déterminisme définie en somme par une pure négation ; et l'œuvre historique de l'humanité est faite de toutes les initiatives imprévisibles des individus qui n'ont d'autre loi que celle que la raison donne à leur volonté libre.

D'une manière générale, supprimez des doctrines antérieures tout ce qui leur donne leur caractère apocalyptique et visionnaire, vous obtenez les doctrines nouvelles qui ont un aspect sceptique et découragé, ou qui, inversement, attendent beaucoup des forces humaines et fort peu de la nécessité naturelle. Le matérialisme de Marx, c'est la doctrine hégélienne de l'État, privée de son sens religieux, comme le positivisme de Littré, c'est la doctrine de Comte, découronnée de ses fantaisies sur la future Église et l'organisation des rapports définitifs du temporel et du spirituel. Hegel avait distingué avec beaucoup de force et presque de violence entre l'histoire et la philologie, l'histoire qui décrit l'avènement de l'esprit, tandis que la philologie, se bornant à l'étude critique des documents, enlève à l'histoire cet aspect d'épopée que leur donne une lecture immédiate des textes[2]. Cette distinction

2. Il s'élève par exemple à plusieurs reprises contre la tentative de Niebuhr pour démontrer que tous les débuts de l'histoire romaine sont de pures légendes.

tombe complètement à l'époque qui nous occupe : Renan, Max Müller, Eduard Zeller, Burckardt et tant d'autres se donnent pour des philologues, qui sont en même temps des historiens ; le résultat général de cette critique, c'est une transformation dans l'aspect du passé ; il se fait en général beaucoup moins mystérieux, beaucoup plus semblable au présent ; l'histoire au sens fort que le mot avait pris chez Bossuet ou saint Augustin, comme périodes spécifiquement distinctes par toute leur structure spirituelle, tend à s'évanouir chez Renan ; chez lui, comme chez Rohde par exemple, on voit agir dans le lointain passé des facultés en tout pareilles aux nôtres, et, dans leur perspective, chaque époque se fait notre contemporaine ; comme l'avait redouté Hegel, la critique nous fait perdre, avec le sentiment d'une forte distinction entre le présent et le passé, le pressentiment d'un avenir final auquel l'histoire nous conduit ; tout s'égalise et le *Semper eadem omnia* de Lucrèce revient souvent sur un ton, il est vrai, plus ironique et glacial que pessimiste, mais aussi, par exemple dans les recherches linguistiques, comme une indispensable règle de méthode. Cournot, avec ses vues sur le hasard et les accidents, constitue la théorie de la connaissance historique, qui, faisant valoir, dans la production de tout événement, la convergence d'un nombre immense des causes indépendantes l'une de l'autre, enlève la possibilité de trouver un sens à l'histoire. Et entre le déterminisme marxiste et l'indéterminisme de Cournot, il y a bien, sans doute, opposition ; mais on y trouve un accord à nier toute doctrine ésotérique sur le stade final de l'histoire.

De là une situation assez singulière : affectant l'ignorance ou le scepticisme au sujet de la détermination des fins, l'attention du philosophe se transfère à l'exercice de la pensée qui connaît ou de la volonté qui agit et aux conditions formelles de cette pensée ou de cette volonté. C'est une époque fertile en vues générales sur la connaissance et en recherches logiques aussi bien qu'en spéculations sur le fondement de la morale ; l'esprit, las de chercher un objet imaginaire, se replie sur lui-même pour observer les lois de son exercice : il n'y a pas d'attitude qui fût plus antipathique à un Comte ou à un Hegel qui ont lutté toute leur vie contre un pareil formalisme. Avec elle l'attention se reporte vers le criticisme de Kant, surtout vers la *Critique de la raison pure* : c'est le début du néocriticisme

allemand et français ; dans le même esprit, Taine remet en honneur l'analyse de Condillac ; c'est l'époque du grand succès de la *Logique* de J. S. Mill, qui est, à vrai dire, encore plus qu'une logique, une théorie empiriste de la connaissance ; enfin, on voit poindre, se rattachant à ce mouvement, la critique des sciences qui se développera surtout à l'époque suivante.

De là tant d'œuvres froides, sévères ou ironiques, qui doivent ces qualités à ce qui, peut-être, est le trait essentiel de cette période assagie qui va de 1850 à 1890 environ, à savoir l'indifférence à l'objet. Cette indifférence qui frappait si vivement Nietzsche et qu'il a si sévèrement reprochée aux historiens est un trait tout à fait général : le formalisme en philosophie correspond à l'art parnassien dans la poésie française, plus encore, l'art de Mallarmé va à l'extrême dans la recherche des pures conditions formelles d'un poème ; « tentative merveilleuse, écrit Paul Valéry ; où Kant, assez naïvement peut-être, avait cru voir la Loi morale, Mallarmé percevait sans doute l'Impératif d'une poésie : une Poétique ». Même parti pris d'indifférence d'ailleurs chez le paysagiste ou dans le roman naturaliste. « La foi à la vérité philosophique absolue, écrivait Cournot en 1861, est tellement refroidie que le public et les Académies ne reçoivent plus guère ou n'accueillent plus guère en ce genre que des travaux d'érudition et de curiosité historique. » La pensée anglaise reprend alors en Europe une influence qu'elle avait perdue depuis longtemps ; la logique de Mill, le transformisme de Darwin, l'évolutionnisme de Spencer marquent comme les pentes naturelles de l'esprit dans cette période.

Chapitre II
John Stuart Mill

Le poète et l'analyste, le voyant et l'homme de réflexion, après Coleridge et Carlyle, ces deux types se dégageaient dans la pensée anglaise avec des traits extrêmement accusés et en opposition irréconciliable. James Mill essaya de transmettre à son fils, John Stuart Mill, né en 1806, cette discipline intellectuelle rigoureuse du benthamisme, toute logique et déductive. Le jeune Mill adopta avec fanatisme les principes de l'école et fonda une société utilitaire. Mais survint la crise mentale qu'il a racontée dans des pages fameuses de l'*Autobiography* (1873) : ce fut un sentiment pénible d'inertie qui le laissait indifférent à toutes les tâches qui l'enthousiasmaient naguère ; il rendit responsables de cette atonie émotionnelle les habitudes exclusives d'analyse que lui avait données l'éducation paternelle ; c'est alors qu'il vit l'importance du sentiment immédiat et non réfléchi : « Demandez-vous si vous êtes heureux, et ainsi vous cesserez de l'être ; la seule chance est de prendre comme but de la vie non le bonheur, mais quelque fin extérieure à lui. » Alors il lut Wordsworth, « le poète des natures non poétiques » ; en 1838, il remarquait combien excellente était la méthode de Bentham, mais combien limitée était sa connaissance de la vie : « Sa méthode est empirique ; mais c'est l'empirisme qui a peu d'expérience de la vie », et il lui oppose, en 1840, Coleridge, avec ses éclairs de pensée qui vont à des vérités non soupçonnées par les utilitaristes.

Si Mill garda de sa première éducation une manière d'exposer sage, lucide et défiante du ton oratoire et de

l'enthousiasme, on peut dire pourtant que cette crise lui donna une largeur de vues, peu habituelle dans l'école.

I. – La logique

On peut remarquer le petit nombre ou l'insignifiance des traités de logique dans l'ensemble de la philosophie moderne ; la conviction de Kant qu'Aristote a tout dit sur cette science est presque universellement partagée ; les ébauches puissantes de Leibniz sur cette science sont pourtant restées à l'état d'essai. Puis brusquement, on remarque vers le milieu du XIXᵉ siècle, surtout en Angleterre, un complet revirement. En 1826, Whately publie ses *Elements of Logic* ; il distingue clairement la logique de l'épistémologie ; il détermine sa fonction pratique, qui est non de découvrir la vérité, mais de déceler le vice d'une argumentation, par exemple par la réduction à l'absurde ; c'est lui qui eut l'idée d'écrire les *Historic Doubts about Napoleon,* où il montre que les mêmes arguments qui attaquent la vérité du christianisme doivent nous faire douter de l'existence de Napoléon. En 1830, paraît le *Discourse on the Study of Natural Philosophy* d'Hershell ; en 1837, l'*History of the inductive Sciences* de Whewell fait ressortir avant tout le rôle de l'invention de l'esprit dans la découverte scientifique ; l'observation par le sens ne fournit que des données ou tout au plus des lois empiriques ; c'est de l'esprit que vient, sous forme d'hypothèse, l'idée qui les unifie et en laquelle on trouve l'explication causale ; ces idées sont le produit de la sagacité du génie à laquelle ne supplée aucune règle ; Whewell conçoit leur rôle unifiant sur le modèle kantien de l'unité produite par le concept de l'entendement. C'est d'un tout autre côté que se dirige l'attention d'Auguste de Morgan (*Formal Logic or the Calculus of Inference, necessary and probable,* 1847 ; *Syllabus of a proposed system of Logic,* 1860) et Boole (*The Mathematical analysis of Logic,* 1847 ; *An Analysis of the Laws of thought,* 1854.

La logique traditionnelle a comme point de départ des concepts doués d'extension et de compréhension ; or la théorie des concepts, des genres et des espèces, n'est pas d'accord avec la représentation de l'univers que Mill hérite de l'empirisme de Hume ; le donné, ce ne sont pas des concepts, mais

une poussière ou amas d'impressions isolées les unes des autres. La logique de Mill consiste, reprenant les problèmes traditionnels de la logique les uns après les autres, à traduire les solutions ordinaires en un langage qui ne suppose plus l'existence de concepts, mais seulement des impressions, isolées ou associées entre elles. Ainsi se transforme la théorie des termes, des propositions et du raisonnement. Un sujet, un corps par exemple, n'est qu'un certain nombre de sensations ordonnées d'une certaine manière ; il existe en dehors de nous, cela veut dire qu'il est une possibilité permanente de sensations ; comme le corps, l'esprit n'est rien qu'une trame d'états intérieurs, une série d'impressions, sensations, pensées, émotions et volontés. « Une proposition abstraite comme : une personne généreuse et digne d'honneur [...], ne contient rien que des phénomènes ou états d'esprits suivis ou accompagnés de faits sensibles. » Pour la définition, ou bien elle n'apprend rien sur la chose et elle énonce le sens d'un mot, ou elle n'est pas distincte d'une proposition ordinaire.

Le syllogisme paraît lié à une théorie des concepts, puisque, dit-on, il conclut le particulier de l'universel. Mais, pour un empiriste, la majeure universelle : tous les hommes sont mortels, équivaut à un nombre fini d'expériences déterminées (Pierre, Paul, etc., sont morts), et elle en est comme le memento ; de ces cas particuliers que nous réunissons uniquement pour la commodité dans une formule résumée, dont nous pourrions nous passer si notre mémoire était meilleure, nous concluons à un cas particulier semblable : donc Jacques est mortel. Dans l'opération réelle que l'esprit accomplit n'intervient aucun axiome universel. Les axiomes d'ailleurs, à leur tour, ne dépassent nullement l'expérience soit effective, soit continuée par l'imagination. Soit l'axiome : deux droites ne peuvent enclore un espace, l'inconcevabilité du contraire, dont on fait une preuve d'apriorité, n'est que l'impossibilité d'imaginer qu'elles convergent, si loin que l'on se transporte en pensée.

Toute proposition féconde n'est donc qu'une liaison entre des faits. Mais ici se pose un problème d'un tout autre genre : comment peut-on discerner, parmi ces liaisons, celle qui est une loi de la nature, ou une liaison de cause à effet ? Bacon avait, on le sait, résolu cette question par l'invention des

fameuses tables ; ces tables et la théorie empiriste de la causalité de Hume sont d'inspiration fort différente. Les tables supposent qu'il y a une liaison constante d'effet à cause entre une « nature » que nous observons et une « forme » que nous cherchons ; cette liaison nous est voilée par les innombrables circonstances qui accompagnent nos observations ; les tables sont un moyen d'éliminer ces circonstances. L'univers d'impressions de Hume ignore si une liaison de ce genre existe dans la nature ; il rend seulement compte de notre croyance en cette liaison par le jeu tout à fait irréfléchi de l'association et de l'habitude. L'emploi pratique de tables de Bacon est visiblement indépendant de l'empirisme théorique de Hume ; que l'on donne au principe de causalité une origine empiriste ou non, l'usage d'un procédé analogue à celui des tables est indispensable pour déceler tel lien particulier de causalité ; par exemple les variations du poids selon le déplacement à la surface de la terre.

Les quatre méthodes de Mill qui constituent un ensemble de procédés pratiques pour discerner les relations de causalité qui se formulent en lois ne sont donc pas connexes de son empirisme, pas plus d'ailleurs que les règles, données par Hume dans la même intention, n'ont un rapport avec sa thèse sur le principe de causalité. D'ailleurs Mill, qui n'était pas du tout physicien, a pris tous les matériaux de ses recherches à Whewell, qui était kantien et à Hershell qui n'avait aucune thèse particulière sur l'origine des connaissances. L'emploi de ces méthodes suppose une conception de la causalité sur laquelle empiristes et aprioristes peuvent être d'accord : la causalité, c'est la liaison constante et inconditionnelle entre deux phénomènes, telle que le premier ne puisse exister sans que le second apparaisse ; c'est alors un problème purement technique de démêler, dans les observations, quelles sont les liaisons de ce genre, et c'est à quoi servent les quatre méthodes : *méthode de concordance* qui rassemble les observations dans lesquelles le phénomène est présent et permet d'éliminer toutes les circonstances qui ne sont pas communes aux diverses observations ; *méthode de différence* qui fait la liste de deux groupes d'observations, ceux où le phénomène est présent et ceux où il est absent, ce qui permet d'éliminer les circonstances communes aux deux groupes ; *méthode des variations concomitantes* qui, pour chaque variation du phénomène,

indique quelles sont les circonstances concomitantes qui varient ou non ; celles qui restent fixes sont encore éliminées ; enfin *méthode des résidus* qui permet d'éliminer *a priori* toutes celles des circonstances présentes que l'on sait, par des inductions antérieures, incapables de produire l'effet dont on recherche la cause (c'est par exemple, par la méthode des résidus que Le Verrier, cherchant les causes des perturbations qu'il ne pouvait attribuer à l'attraction d'aucun corps connu, a découvert Neptune). Cette technique des méthodes, il appartient au technicien plutôt qu'au philosophe de la juger ; elle semble être une technique de vérification et de contrôle, plutôt que de découverte, comme l'a cru Mill : de plus elle ne permet point de discerner entre les deux phénomènes liés, quelle est la cause et quel est l'effet.

Mais il reste à l'empiriste Mill une question d'ordre philosophique : comment pouvons-nous être assurés que la constance observée de la liaison est le signe d'une causalité nécessaire, autrement dit que tout phénomène a une cause ? On connaît la profonde réponse de Hume à cette question ; Mill n'en tient pas compte, et sa solution est d'une autre espèce ; nous atteignons le principe de causalité par une induction de même ordre que celle par laquelle nous arrivons à toute proposition universelle : cette induction n'est pas du tout le procédé technique des méthodes qui découvre la conjonction constante ou loi par élimination ; c'est l'induction par énumération simple d'Aristote, celle que nous avons vue fonctionner dans le syllogisme ; nous n'hésitons pas, partant des cas innombrables où nous avons constaté sans exception qu'un fait a une cause, à induire qu'un nouveau fait aura une cause. Cette induction ne donne d'ailleurs nulle valeur absolue au principe de causalité, pas plus qu'à aucune autre proposition universelle ; il peut y avoir des régions de l'espace et du temps où il y ait des faits sans cause, et où 2 + 2 fassent 5.

II. – Les sciences morales et la morale

C'est en étroit rapport avec la doctrine des empiristes utilitaires que Mill traite de la méthode des sciences morales (*Logique*, livre VI) ; on sait que, dans leur école, elle était strictement déductive ; on se souvient qu'il en était ainsi chez

Locke ; il y a là un trait qui peut sembler assez paradoxal chez des « empiristes », mais qui s'explique lorsque l'on songe qu'ils demandaient avant tout à ces sciences des applications ; on suppose des motifs d'action permanents, tels que la recherche du plaisir, et l'on en déduit des règles d'action. Mill, à son tour, voit dans la déduction la méthode essentielle des sciences morales, mais dans une déduction qui ressemble, plutôt qu'à celle des mathématiques, à celle de la dynamique, qui compose ensemble, selon une certaine loi, des causes dont l'effet est déjà connu ; ainsi peut-on en politique agir, par une modification de la constitution par exemple, et prévoir les résultats de son action. Mill n'admet ni la thèse du gouvernement, invention purement humaine, fabrication, expédient, ni la thèse romantique de Coleridge, celle de l'institution organique, vivante, et spontanée ; il insiste sur l'action individuelle et surtout sur celle de la croyance : « Une personne avec une croyance est une force sociale égale à plusieurs autres qui n'ont que des intérêts. »[1] Mill lui-même est un libéral ; mais la liberté ne signifie pour lui ni l'affranchissement intérieur du romantique, ni la liberté des affaires de l'utilitaire. Contre la première, « il me semble, dit-il, qu'il n'y a rien de si étranger et antipathique à l'esprit moderne que l'idéal de vie de Gœthe. [...] Ce n'est pas l'harmonie, c'est une expansion hardie et libre dans toutes les directions qui est exigée par les besoins de la vie moderne et les instincts de l'esprit moderne » ; cette liberté d'action repose sur une force de caractère indépendante des opinions. Pour la seconde, il sent très bien que la liberté économique illimitée est incompatible avec la liberté véritable parce qu'elle ne permet pas la juste distribution des fruits du travail ; il a quelque sympathie pour le socialisme et il voit dans la coopération un moyen de liberté. Il soutient aussi l'affranchissement politique des femmes.

Cet équilibre entre la raison et le sentiment se manifeste nettement dans *Utilitarianism* (1863) ; il y défend l'utilitaire contre l'accusation d'être égoïste et indifférent à tout ce qui n'est pas plaisir des sens, aux plaisirs supérieurs de l'art et de la science ; mais cette défense, en somme, est un échec ; il reste une contradiction entre ces deux thèses : le motif unique de la conduite reste l'égoïsme ; s'il en paraît être autrement,

1. *Du gouvernement représentatif*, trad. de WHITE, 1865, p. 18.

si l'homme se dévoue aux autres sans retour sur lui-même, c'est que l'acte altruiste, d'abord moyen pour satisfaire l'égoïsme, est devenu d'un moyen une fin par l'oubli de son motif; c'est le transfert; ainsi dans l'avarice, l'amas des richesses n'est plus un moyen de jouissance, mais une fin en soi. Mais d'autre part Mill nous dit que certains plaisirs, artistiques ou intellectuels, sont de qualité supérieure aux plaisirs des sens, et la considération de la quantité n'entre pour rien dans leur valeur. D'après la première de ces thèses, la vie morale est médiate et acquise, d'après la seconde, la délicatesse morale est primitive et essentielle.

De même que la nature de Mill ne se trouve pas à l'aise dans l'utilitarisme tout simple, il répugne, surtout vers la fin de sa vie, à l'agnosticisme complet de l'école ; il ne veut pas en tout cas d'une négation dogmatique du surnaturel mais non plus d'un Dieu infini et tout-puissant ; dans son ouvrage posthume (*Three Essays on religion,* 1874), l'existence des imperfections dans le monde le fait conclure, comme plus tard W. James, à l'existence d'un Dieu fini.

BIBLIOGRAPHIE

Collected Works of John Stuart Mill, Toronto, Londres, 1963.

J. S. MILL, Œuvres complètes, éd. J.-P. MAYER ; *L'utilitarisme,* éd. G. TANESSE, 1965 ; *Collected Works,* Toronto et Londres. Ont paru les tomes XII et XIII, *The earlier Letters of. J. S. Mill,* 2 vol., 1963. Il reste à paraître 18 volumes (v. le c. r. in *Revue philosophique,* 1967, 3, p. 407).

K. BRITTON, *John Stuart Mill,* Londres, 1953.

M. S. J. PACKE, *The life of John Stuart Mill,* Londres, 1954.

H. JACOBS, *Rechtsphilosophie und politische Philosophie bei John Stuart Mill,* Bonn, 1965.

J. S. MILL, *On the Logic of the moral Sciences,* Book VI, N.-Y., 1965.

Chapitre III
Transformisme, évolutionnisme et positivisme

I. – Lamarck et Darwin

Au XVIIIe siècle et dans tout le début du XIXe, on est séduit par l'idée de la série naturelle qui permet d'ordonner les formes vivantes de telle manière que l'on saisisse intuitivement le passage de l'une à l'autre. Cette notion d'une continuité des formes est très distincte de celle de la descendance réelle des espèces les unes des autres, et n'y amène aucunement.

Ce qui y avait conduit Lamarck (1748-1829), dans son discours d'ouverture de 1800, puis dans sa *Philosophie zoologique* (1809), c'était tout à l'inverse les anomalies que l'expérience constate par rapport aux types naturels d'organisation ; chacun de ces types implique un certain nombre d'organes définis distribués d'une manière déterminée : par exemple le type vertébré implique des yeux placés symétriquement, une dentition, des pattes comme moyen de locomotion ; or l'on constate des cas nombreux où les organes des vertébrés sont distribués autrement, ou bien sont atrophiés, ou bien manquent entièrement ; chacune de ces anomalies a lieu d'ailleurs en un sens différent ; « l'organisation des animaux, dans sa composition croissante, depuis les plus imparfaits, n'offre qu'une *gradation irrégulière* dont l'étendue présente quantité d'écarts qui n'ont aucune apparence d'ordre dans leur diversité ». Lamarck propose d'expliquer ces écarts non pas en niant la gradation régulière qui reste comme la marche normale et spontanée de la nature, mais en faisant interférer avec elle une multitude de circonstances très différentes qui tendent

continuellement à détruire la régularité. Ces circonstances, ce sont celles du milieu (climat, nourriture, etc.) ; elles occasionnent des besoins différents, et ces besoins, à leur tour, et les efforts soutenus pour y satisfaire ont pour résultat de modifier les organes et même de les déplacer, lorsque la satisfaction des besoins le rend nécessaire ; d'où, par exemple, l'asymétrie des yeux des poissons plats : « Leurs habitudes de vie les forcent de nager sur leurs faces aplaties. [...] Dans cette situation, recevant plus de lumière en dessus qu'en dessous, et ayant un besoin particulier d'être toujours attentifs à ce qui se trouve au-dessus d'eux, ce besoin a forcé un de leurs yeux de subir un déplacement et de prendre la situation très singulière que l'on connaît aux yeux des soles, des turbots, etc. » Ainsi Lamarck, suivant la remarque de Sainte-Beuve dans *Volupté*, « construisait le monde avec le moins d'éléments, le moins de crise et le plus de durée possible ». Les changements sont fixés grâce à l'habitude, force conservatrice qui dessine en traits définitifs les formes ébauchées par l'effort pour satisfaire les besoins. On voit comment il faut entendre l'influence du milieu ; elle est toujours productrice d'anomalies. Comme le remarque M. René Berthelot, « loin d'être la cause essentielle de l'évolution comme on l'a souvent dit, l'action du milieu est un facteur perturbateur ».

Il est notable que c'est aussi l'observation de certaines anomalies qui a conduit Charles Darwin (1809-1882) au transformisme (*On the origin of Species*, 1859) ; son point de départ est en effet la sélection pratiquée par les éleveurs pour obtenir des variétés d'animaux utiles à l'homme : cette sélection n'est possible que parce qu'il y a chez les animaux, de génération en génération, une foule de « variations accidentelles », dont les causes nous sont inconnues et dont l'éleveur n'est nullement le maître ; il peut seulement favoriser par ses soins et fixer celles des variations qui sont utiles à ses fins : c'est la sélection, mot qui désigne un procédé volontaire et réfléchi.

Or, selon Darwin, le procédé des éleveurs est celui qu'emploie la nature pour produire les espèces ; il y a une sélection naturelle qui joue spontanément le rôle de la sélection artificielle. D'abord, en effet, il y a dans les races naturelles comme dans les races domestiques une puissance de variation, moindre sans doute, mais qui, accumulant ses effets pendant un temps considérable, peut arriver à produire des

descendants très différents de leurs ancêtre. De plus ces variations ne sont nullement orientées, mais vraiment accidentelles, et elles ont donc lieu dans un sens tout à fait divergent. Enfin, Darwin, acceptant la loi de Malthus qu'il étend à tout le monde animal, pense que les moyens de subsistance croissent beaucoup moins vite que le nombre des animaux ; il se produit dès lors dans le monde animal cette lutte pour l'existence, que Malthus avait dépeinte en traits si sombres dans le monde humain. Cela posé, on conçoit comment peut se produire la sélection naturelle : les variations accidentelles se trouvent être les unes nuisibles, les autres avantageuses dans la lutte pour la vie ; seuls survivent les animaux dont les variations sont avantageuses ; tel est le principe de la survivance du plus apte, qui a comme corollaire la formation incessante de nouvelles espèces caractérisées par de nouveaux moyens d'adaptation ; telle est la véritable origine des espèces, dont l'espèce humaine n'est pas exceptée (*The Descent of Man, 1871*) : les caractéristiques propres à l'homme, le développement intellectuel, les facultés morales, la religion même, sont considérés par Darwin comme des variation biologiquement utiles et qui se conservent par là même.

La prétendue fixité des espèces est une illusion due, soit à la lenteur de leurs transformations, soit à un ralentissement caractéristique de l'évolution dans la période que nous traversons : cette lenteur est d'ailleurs relative à nos moyens humains d'appréciation ; comme le système de Copernic avait détruit les murailles du monde, le transformisme ouvre une perspective sur un temps, dont la durée historique, accessible à la tradition, n'est qu'une infime partie : ses vues sont d'ailleurs confirmées par la géologie et la paléontologie.

L'esprit du darwinisme est assez différent de celui du lamarckisme : Darwin prend les variations comme des données brutes et inexplicables, tandis que Lamarck les rapporte à l'exercice d'un besoin interne, dont les résultats sont fixés par l'habitude, chez Darwin, elles ont lieu en un sens quelconque, et, chez Lamarck, toujours dans le sens d'une meilleure adaptation. Le darwinisme est donc essentiellement mécaniste, ne considérant que le résultat des hasards qui interviennent dans la vie des animaux, et excluant tout finalisme. Le même trait se retrouvera dans l'évolutionnisme de Spencer.

Par le darwinisme, appliqué aux fonctions mentales, morales et sociales, la notion de l'homme se transforme ; les problèmes de genèse et d'origine, qui, auparavant, étaient ou bien laissés de côté pour ceux de structure, ou bien rejetés dans un au-delà métaphysique ou religieux plus ou moins obscur, semblent des problèmes susceptibles d'une solution positive, au moins en principe ; les causes qui ont donné naissance à ces fonctions ne sont pas différentes de celles que nous voyons agir sous nos yeux, et il suffit de les imaginer agissant pendant un temps assez long et accumulant leurs effets pour expliquer les formes les plus complexes. De plus, et c'est un changement plus important encore, ces fonctions ne paraissent pas avoir de sens en elles-mêmes, mais relativement à leur rôle d'adaptation dans un milieu donné ; on confère à l'esprit tout entier une signification biologique. Darwin, lui-même, dans *The expression of the emotions in Man and Animals* (1872), donne l'exemple d'une psychologie transformiste, en cherchant à faire voir dans la plupart des mouvements qui accompagnent une émotion des ébauches d'actes adaptés. Sur l'explication transformiste des sentiments moraux, on peut citer, parmi bien d'autres, les ouvrages de Paul Rée (*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, 1877 ; *Die Enstehung des Gewissens*, 1885) qui furent un des points de départ de la méditation de Nietzsche : la sélection a selon lui pour effet d'atténuer, chez l'homme, les sentiments altruistes qu'il a hérités des animaux et de renforcer les sentiments égoïstes.

II. – Herbert Spencer et l'évolutionnisme

L'évolutionnisme d'Herbert Spencer est une des doctrines qui, dans la période de 1860 à 1890, a eu la plus grande influence non seulement en Angleterre mais dans le monde entier ; conjugué avec le transformisme de Darwin, il a changé, sous plusieurs aspects, l'esprit de la philosophie.

H. Spencer (1820-1903), préparé à la profession d'ingénieur, s'occupe d'abord, de 1842 à 1850, de sujets politiques et économiques ; ses premiers articles du *Nonconformist* (*The proper sphere of government*, 1842) marquent un individualisme, une hostilité à l'intervention de l'État, qui resteront des traits permanents de sa doctrine. L'idée de l'évolution se fait jour

dans les essais et les *Principles of psychology*, qu'il publia de 1852 à 1857, par conséquent avant l'*Origine des espèces*, publié par Darwin en 1859. Mais c'est en 1860 qu'il conçut le plan d'un Programme d'un système de philosophie synthétique, qu'il exécuta à la lettre et jusqu'au bout, sans rien changer de ses idées ni de son plan primitif, dans les *First Principles* (1862), *Principles of Biology* (1864-1867), *Principles of Psychology* en deux volumes (1870-1872), *Principles of Sociology* (1876-1896), *Principles of Ethics* (1879-1892), sans compter divers essais, notamment sur la *Classification des Sciences* (1864) et l'*Éducation* (1861). Son *Autobiography* (1904) montre bien la physionomie morale de son œuvre : une assurance absolue sur les principes une fois découverts, qu'il maintient avec un dogmatisme tranchant sans jamais les confronter ni les comparer (il lui a toujours été impossible, dit-il, de lire un livre qui partait d'un point de vue étranger au sien) ; une curiosité critique, sans cesse éveillée, sur les améliorations de détail qui peuvent être apportées à la vie ; enfin un non-conformisme décidé qui suspecte instinctivement toute autorité ou coutume établie, qu'il s'agisse des cérémonies funéraires, des parades de la cour ou des titres académiques.

Il y a, chez Spencer, une métaphysique qui, par son origine et son inspiration, est indépendante de son évolutionnisme : c'est sa théorie de l'Inconnaissable où il reprend pour son compte les arguments connus d'Hamilton et de Mansel ; comme Hamilton, il voit dans cette doctrine le moyen de concilier la religion et la science. Mais contre Hamilton, il pense que la notion d'inconnaissable n'est pas purement négative : si l'on retranche tous les caractères positifs qui rendent un objet connaissable, il reste un fond commun, l'Être, qui est l'objet d'une « conscience indéfinie » ; c'est là l'Inconnaissable. Mais cette idée se présente elle-même sous deux aspects fort distincts : d'une part, marquant des limites, elle donne à la science une indépendance complète à l'égard de la religion ; la réalité régie par la loi d'évolution relève de la science sans que la religion, satisfaite une fois pour toutes par la doctrine de l'Inconnaissable, ait rien à voir dans un domaine qui n'est pas le sien (et ce domaine comprend la société et la morale). Mais d'autre part, l'Inconnaissable désigne aussi le fond des choses, la Force, dont la réalité, soumise à l'évolution, est une manifestation. Il y a, dans cet aspect de

l'Inconnaissable, quelque chose du noumène kantien de la *Critique de la raison pure.* Spencer est un réaliste qui croit que notre connaissance sensible est le symbole de la chose inconnaissable. La matière est irréductible à des faits de conscience, contrairement à la tradition berkeleyenne, maintenue par Mill. Ce second aspect de l'Inconnaissable vient, nous allons le voir, des nécessités de son évolutionnisme qui ne peut pas se passer de l'idée d'une force permanente.

Cet évolutionniste n'est ni un historien ni un biologiste : il n'a qu'une faible part aux disciplines qui donnent le sens immédiat du développement et de la croissance ; les notions de développement ou d'évolution, que l'on trouve particulièrement en Allemagne de Leibniz à Hegel, étaient inséparables de l'intuition intime d'une vie, dont les êtres organisés, l'histoire et, plus profondément, la religion donnaient des illustrations. Spencer est un physicien ou plutôt un ingénieur, habitué à méditer sur les conditions d'équilibre ; il cherche appui sur des cosmogonies comme celle de Laplace qui ne fait intervenir que les lois de la mécanique dans le développement de la nébuleuse, ou encore sur le transformisme, qui laisse le milieu agir mécaniquement sur un organisme inerte. Il arrive ainsi à concevoir une formule de l'évolution universelle, où n'interviennent que des déplacements matériels régis par les lois de la mécanique : elle est définie « une intégration de matière et une dissipation concomitante de mouvement, durant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité définie et cohérente, et durant laquelle le mouvement retenu subit une transformation parallèle » ; telle la nébuleuse homogène qui, par simple dispersion de chaleur, produit le système solaire avec toute son hétérogénéité. Le mot *cohérent* pourrait paraître laisser subsister dans cette formule une trace de finalité, qui disparaîtra, si l'on songe que, dans l'intention de Spencer, elle exprime simplement l'effet de la conservation de la force, qui se trouve être ainsi l'unique principe. Cet effet peut d'ailleurs être compensé par un effet inverse, la dissolution, ou passage de l'hétérogénéité à l'homogénéité. Au point de vue mécanique ce sont deux faits de même nature dont prédomine tantôt l'un, tantôt l'autre, comme une machine qui se renverse selon des ères alternantes.

La déduction du principe d'évolution à partir de la loi de conservation de la Force, a été jugée incorrecte. Si on l'admet, il restera, pour montrer l'universalité de la formule, à résoudre le problème précisément inverse de celui que posaient toutes les théories précédentes de l'évolution : en celles-ci, le dynamique ou le vital est la réalité première, et le mécanique est le terme à expliquer ; d'Héraclite à Plotin, de Leibniz à Hegel, le problème se pose, et il est résolu en accordant au mécanique une réalité de second ordre, ou même en en faisant une illusion. Ici, à l'inverse, il s'agit de faire rentrer dans une formule où ne paraissent que des actions mécaniques, l'évolution biologique, psychologique, morale et sociale. Une pareille réduction n'est possible qu'au moyen de métaphores et d'assimilations artificielles. Ainsi en psychologie, où il ne peut plus être question de matière et de mouvement au sens propre, on commencera, selon la manière de Hume, par réduire la conscience à une mosaïque d'éléments primitifs ; mais on ira, dans l'analyse, au-delà des sensations ; l'on découvrira qu'elles se décomposent en « chocs » élémentaires, dont chacun correspond à chacune des vibrations en lesquelles le physicien décompose les qualités sensibles : nous avons ainsi une véritable matière mentale ; son « intégration » consistera en des combinaisons de ces chocs ou sensations et en combinaisons de ces combinaisons ; on arrivera ainsi à ces composés de plus en plus intégrés et de plus en plus hétérogènes, que désigne le nom des diverses opérations de l'esprit : sensations, images, concepts, jugements, raisonnements ; les lois d'association qui unissent ces combinaisons sont l'aspect que prend, dans les faits de conscience, la loi universelle d'évolution. De même, en sociologie, des faits sociaux bien connus, tels que l'accroissement de densité de la population dans les villes accompagnée d'une division du travail plus parfaite, pourront passer pour une intégration de matière avec une hétérogénéité concomitante, à condition d'assimiler à la matière les individus composant la société.

La formule de Spencer est d'ailleurs peut-être moins purement mécanique qu'il ne paraît d'abord ; si la première partie (intégration et dissipation de mouvement) s'applique mieux à la matière, la seconde partie (passage de l'homogène à l'hétérogène) se dit plus naturellement des faits supérieurs, biologiques, moraux ou sociaux comme la division du

travail : Spencer cherche, peut-être vainement, à unifier les deux parties.

La notion essentielle du transformisme darwinien, celle de la survivance du plus apte, qui commande l'évolution des espèces, est entièrement adoptée par Spencer qui en tire les conséquences les plus importantes non seulement en biologie, mais en psychologie, en morale et en politique. La supériorité mentale et morale consiste dans la précision et la finesse de plus en plus parfaites des réactions d'un animal à son milieu. Le bien, si l'on veut laisser de côté toutes les divagations morales, consiste dans l'ajustement aux conditions du milieu. Cette définition comprend en elle, et explique celle des utilitaires, puisque le plaisir est un accompagnement de l'équilibre entre l'organisme et le milieu. Les lois mêmes de la nature dirigent donc spontanément l'être vers son bien. On peut concevoir une morale absolue dans laquelle le but serait atteint, et où l'homme, complètement évolué, n'aurait plus à choisir entre le bien et le mal. À cette morale absolue correspondrait un état social parfait, dont les sociétés animales, qui sont arrivées au bout de leur évolution, comme celle des fourmis, peuvent donner une idée. À ce moment la conscience elle-même, qui accompagne l'hésitation, la réaction en train de se fixer, disparaîtrait.

Le naturalisme spencérien, si fortement rattaché à Darwin, se concilie-t-il avec sa thèse propre de l'évolution ? L'idée d'un milieu est tout à fait étrangère à ce développement interne de l'être que nous trace l'évolution. Il n'est rien moins que démontré que le progrès en hétérogénéité soit la variation qui adapte le mieux l'être à son milieu ; une complexité croissante le rend peut-être plus fragile et plus vulnérable et fait naître indéfiniment de nouveaux déséquilibres.

Le trait fondamental de Spencer, son individualisme, trouvait en revanche une égale satisfaction dans le darwinisme et l'évolutionnisme. Il a acquis par le premier cette foi en la nature qui lui fait considérer comme condamnable toute intervention humaine pour entraver les effets de la loi de survivance du plus apte, telle que la charité ou toute autre intervention de ce genre qui fait échapper l'individu aux conséquences naturelles de ses actes. D'autre part, la loi de l'évolution lui enseigne que, dans une société, les fonctions sont de plus en plus spécialisées et exercées par des organes

distincts ; or la fonction du gouvernement est de prévenir les agressions ; il est contraire à sa nature de ne pas s'y borner.

On voit de quels éléments hétérogènes et assez mal liés est faite la doctrine de Spencer ; il se dégage pourtant d'elle un attrait puissant : la recherche du rythme de l'univers remplaçant celle de sa substance, et surtout l'espoir de donner de ce rythme une explication « scientifique » par les lois ordinaires de la mécanique, voilà l'idée en laquelle on s'est complu pendant la génération qui l'a suivi.

III. – Positivistes et évolutionnistes en Angleterre

De 1850 à 1880 environ, se manifeste en effet l'esprit positif proprement dit : il s'agit de débarrasser la philosophie de tous ses éléments « métempiriques », comme dit Lewes, non pas comme ç'avait été le cas au XVIIIᵉ et au début du XIXᵉ siècle, dans un intérêt social et pratique, mais seulement pour atteindre l'idéal d'une connaissance scientifiquement correcte. G. H. Lewes, qui fit connaître en Angleterre la philosophie positiviste (*Comte's Philosophy of the positive Sciences*, 1853), auteur d'une *Histoire de la philosophie* (1845) qui eut l'approbation de Comte lui-même, représente bien cet esprit dans *Problems of Life and Mind* (1874-79) ; un des problèmes philosophiques dont il tente la solution positive, c'est celui de la relation entre la conscience et l'organisme ; sa solution consiste à voir dans le processus physique et le processus mental deux aspects d'une même réalité.

Thomas Huxley (*Man's Place in Nature*, 1863 ; *Collected Essays*, 1894 ; cf. *Life and Letters*, publié par son fils en 1900) a signalé avec beaucoup de précision l'indépendance de la connaissance scientifique par rapport à une hypothèse métaphysique quelconque. « Mon axiome fondamental de philosophie spéculative, écrit-il, est que matérialisme et spiritualisme sont deux pôles opposés de la même absurdité, l'absurdité d'imaginer que nous connaissons n'importe quoi de l'esprit ou de la matière. » Même l'universalité de principes tels que la loi de causalité n'est nullement imposée par la science ; il suffit que l'acte de croyance qui nous conduit à prendre le passé comme guide dans notre prévision de l'avenir soit justifié par ses fruits ; mais il n'est jamais permis d'aller

au-delà du champ de la vérification. La moralité, elle non plus, ne dépend d'aucun *credo* universel, mais de la croyance vivante en cet ordre naturel qui donne pour conséquence à l'immoralité la désorganisation sociale.

Le positivisme tend, chez d'autres, à s'appuyer moins sur les sciences que sur une expérience immédiate pure. Tel est le cas de W. K. Clifford (*Lectures and Essays*, 1879), dont la théorie de la matière mentale *(mind-stuff)* est caractéristique : toute réalité est « matière mentale » ; des morceaux de cette matière sont susceptibles de s'unifier, et alors nous avons une conscience et un esprit ; plusieurs esprits peuvent coïncider partiellement par la portion commune de matière mentale qu'ils réunissent ; c'est pourquoi nous avons une connaissance partielle de la conscience d'autrui ; Clifford donne à cette conscience le nom d'*eject* ; enfin la matière psychique qui n'est pas intégrée à des consciences reste continue avec elle, et le sentiment de cette continuité est une « émotion cosmique », base du sentiment religieux. De ces vues Clifford déduit l'existence d'une « conscience sociale », d'un « moi tribal », d'une sorte de vie commune de l'humanité qui domine chaque homme : « De l'aube de l'histoire et de la profondeur de chaque âme, la face de notre père l'Homme nous regarde avec le feu d'une éternelle jeunesse » ; et dit : « Avant Jéhovah, je suis. » Pensées analogues à celles du positivisme de Renan, qui n'est plus tout à fait celui des sciences positives.

Même nuance dans *Martyrdom of Man* de W. W. Reade : « Si nous considérons la vie d'un seul atome, tout paraît cruauté et confusion ; mais quand nous considérons l'humanité comme une personne, nous la voyons devenir de plus en plus noble, de plus en plus divine » (1872).

L'évolutionnisme spencérien se trouve ainsi modifié par l'humanitarisme de Comte ; du même coup, il perd sa liaison intime avec l'utilitarisme hédoniste. Ainsi Leslie Stephen (*Sciences of Ethics*, 1882) voit la mesure de la moralité de l'individu dans le corps social, tel que le réalise l'évolution ; la santé, le pouvoir, la vitalité de ce corps social, telle est la véritable fin, et non pas le bonheur ; le calcul du plaisir, qui dépend d'une impression momentanée, ne coïncide pas nécessairement avec cette fin.

D'autre part, la notion d'évolution perd rapidement, chez plusieurs, le caractère purement mécanique qu'elle avait chez

Spencer. Chez John Fiske par exemple (*Darwinism*, 1879 ; *The Destiny of Man*, 1884), on voit paraître l'idée que l'évolution cache une finalité immanente, puisqu'elle tend au développement de l'intelligence et de la conscience ; c'est l'expérience qui nous fait connaître ainsi un Dieu immanent, qui est l'âme du monde. Le Conte (*Evolution and its relation to Religious thought*, 1888) voit aussi dans la nature la vie de Dieu, et dans l'esprit humain une parcelle de l'énergie divine. G. Romanes (*A Candid examination of theism*, 1878) donne l'exemple caractéristique d'un penseur qui, de la notion darwinienne d'adaptation, en vient à celle d'une finalité intelligente, seule capable d'expliquer la conspiration des circonstances qui conservent la vie.

À une époque un peu postérieure, l'évolutionnisme se trouve séparé de l'individualisme chez B. Kidd (*Social Evolution*, 1894). Kidd admet, comme les anciens utilitaires, que l'intellect est une faculté calculatrice et toujours au service des intérêts de l'individu. Le darwinisme lui apprend d'autre part que le progrès n'est possible que par une sélection naturelle qui s'opère dans l'intérêt de la race et qui sacrifie souvent l'intérêt de l'individu. Il en conclut que ce progrès n'est possible que par l'intervention d'un puissant facteur irrationnel qui fait échec au calcul intéressé de la raison : c'est la religion qui représente ce facteur ; l'altruisme qu'elle prêche, loin de faire obstacle aux résultats de la lutte pour la vie, la favorise, puisque, tendant à détruire les limites des classes, elle met tous les hommes à égalité dans cette lutte.

IV. – Littré et le positivisme

« C'est une des méprises de M. Comte de ne jamais laisser de questions ouvertes »[1] ; ainsi écrivait J. S. Mill à propos du simplisme avec lequel Comte rejetait dans le passé le problème théologique. Le positivisme, tel qu'il s'est développé chez Émile Littré (1801-1881), considère en effet comme un acquis définitif les négations de Comte : « L'immutabilité des lois naturelles, à l'encontre de la théologie, qui introduisait des interventions surnaturelles ; le monde spéculatif limité, à

1. *Auguste Comte et le positivisme*, trad. G. Clemenceau, Paris, 1885, p. 15.

l'encontre de la métaphysique, qui poursuit l'infini et l'absolu : telle est la double base sur laquelle repose la philosophie positive » (*Conservation, révolution et positivisme,* 1852). Par ses articles du journal *Le National* (1844 ; 1849-51), Littré fit beaucoup pour diffuser une doctrine qui pensait surtout trouver dans les sciences positives un gage de stabilité intellectuelle et sociale, où le conservatisme s'alliait à l'esprit de progrès, et qui déclarait la nécessité de faire précéder la réforme sociale d'une réforme intellectuelle (cf. aussi *La science au point de vue philosophique,* 1873 ; *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine,* 1876). Littré appuie sa foi positive sur la loi des trois états ; dans l'état positif, le sujet connaissant est réduit à ses conditions logiques et formelles ; tout contenu est du côté de l'objet (*Auguste Comte et le positivisme,* 1873 ; 3[e] éd., 1877, p. 656). Littré trouve seulement des lacunes dans le tableau des sciences de Comte, et il y rétablit l'économie politique, la psychologie philosophique en tant qu'elle étudie les conditions de la connaissance (la critique), enfin la morale, l'esthétique et la psychologie (*ibid.*, p. 659).

Littré, en revanche, refusait d'admettre la religion de l'humanité, telle que l'avait instituée Comte à la fin de sa vie ; Comte trouva une adhésion complète à cette religion chez Pierre Laffitte (1823-1903) qui répandit la doctrine par son enseignement au Collège de France (*Les Grands Types de l'Humanité,* 1875 ; *Cours de philosophie première,* 1889). L'école positiviste, au sens strict du mot, ne cesse pas d'entretenir le culte de l'Humanité ; elle a essaimé dans certains pays étrangers et notamment au Brésil.

Dans la période suivante, l'esprit positif s'est combiné avec l'évolutionnisme lamarckien chez le biologiste philosophe Félix Le Dantec (1869-1917) ; pourtant la croyance au déterminisme n'implique pas, selon lui, une prévision ferme de l'avenir : « Les choses sont déterminées, cela est sûr ; il n'y a pas d'exception aux lois naturelles et nous sommes tous des pantins soumis à ces lois ; mais il y a trop de ficelles et personne ne peut les tenir toutes à la fois ; c'est pour cela que nul ne peut prévoir l'avenir » (*Les Limites du connaissable,* 1903, p. 184). C'est pourquoi son positivisme est surtout critique ; il ne voit que caractère acquis et héréditairement transmis dans les habitudes morales et intellectuelles de l'espèce humaine ; même la croyance à des lois naturelles est une

croyance toute humaine, et la réalité nous échappe totalement. Parmi ses très nombreux ouvrages, on peut citer : *Théorie nouvelle de la vie*, 1896 ; *L'Athéisme*, 1907 ; *Contre la métaphysique*, 1912 ; *L'Égoïsme seule base de toute société*, 1911.

Un développement remarquable de l'esprit positiviste s'est produit en Italie de 1850 à 1890 sous l'influence combinée d'Auguste Comte, d'Häckel et de Spencer. Il faut citer surtout Robert Ardigo (1828-1920) qui, dans les onze volumes de ses œuvres philosophiques, parus de 1869 à 1917, consacre beaucoup d'études à Kant, Comte et Spencer. Citons en particulier au volume IX : *L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva* ; *La perennità del positivismo.*

Le positivisme italien, chez Ardigo lui-même, mais plus particulièrement chez Ferri et Lombroso, s'applique au problème juridique et surtout au droit pénal : si les délits sont déterminés par des conditions physiques anormales, remarque Lombroso, la conception de la responsabilité et de la peine devrait se modifier (*L'Homme criminel*, tr. frad., 1887).

V. – Renan

« Mobilité capricieuse de la volonté, puissance et ténacité de l'intelligence », tels sont, pour P. Lasserre, les deux traits qui se joignent chez les grands penseurs bretons, Abélard, Lamennais, Chateaubriand, Renan, enfin (1823-1892), qui trouvent leur lieu naturel non pas dans des siècles passionnés d'organisation, comme le XIIIe ou le XVIIe, mais dans une époque comme le XIIe ou le XIXe siècle, « où l'ébranlement infligé aux vieilles idées, aux vieilles institutions par l'afflux d'un monde de connaissances nouvelles et de nouveaux arrangements de l'humanité a été de pair avec un mouvement de piété pour ces mêmes idées et institutions »[2].

On cherche vainement chez l'un ou l'autre de ces grands Bretons, une doctrine fixe et arrêtée : tous, ils ont un sens exquis de ce qui vaut spirituellement et le mépris de ce qui enchaîne l'esprit à des intérêts matériels ; tous aussi, ils sont en quête d'une réalité positive assez pure pour être comme le dépôt et l'organe de l'Esprit : recherche inquiète qui peut

2. *Un conflit religieux au XIIe siècle*, p. 85, Paris, 1930.

aboutir au désespoir, ou bien à un désenchantement ironique ; Renan, par éducation, a cru d'abord la trouver dans la foi catholique ; mais il s'en est détaché dès que la critique historique lui a montré le néant de la tradition. À la fin de 1848, après qu'il s'est lié d'amitié avec le chimiste Marcellin Berthelot, il écrit *L'Avenir de la science*, publié en 1890 : la science devient pour lui ce qu'était la religion : « Seule, écrit-il, la science donnera à l'humanité ce sans quoi elle ne peut vivre : un symbole et une loi. » Mais comment et pourquoi ? C'est que Renan songe avant tout à la science historique et philologique et qu'il est, à ce moment, très près de Hegel et de Herder qu'il vient de lire ; la philologie est la science des choses spirituelles ; c'est elle qui fait connaître à l'humanité ce qu'elle est dans son développement ; par elle devient consciente la spontanéité inconsciente qui l'a guidée ; les savants, les penseurs sont l'élite intellectuelle qui manifeste à l'homme le meilleur de lui-même : et puisque le christianisme est la religion spirituelle par excellence, la recherche des origines du christianisme est la tâche qui s'impose d'abord à l'historien.

Situation paradoxale et presque insaisissable : par une sorte de cercle, Renan est ramené à la religion : la religion en elle-même ne peut être pour lui qu'illusoire, dès qu'elle admet une intervention miraculeuse de Dieu ; car le miracle est impossible ; l'histoire de la religion semblerait devoir être, comme au XVIIIe siècle, celle d'une illusion et d'une imposture. Pourtant la religion, et surtout la religion chrétienne, fait échapper l'homme à la vulgarité ; peu importe sa vérité absolue : on doit agir, écrit-il à la fin de sa vie (*Examen de conscience philosophique*, 1889), comme si Dieu et l'âme existaient ; la religion appartient à ces nombreuses hypothèses, comme l'éther, les fluides électriques, lumineux, caloriques ou nerveux, l'atome même, que nous considérons comme des symboles, des moyens commodes pour expliquer les faits et que nous conservons pour cela.

Il y a donc chez Renan comme un conflit entre une conscience intellectuelle qui se plie aux méthodes des sciences positives et ses aspirations romantiques. Il n'y a pas de vérité, dit-il dans les *Dialogues philosophiques* (1876), qui ne procède immédiatement ou non d'un laboratoire ou d'une bibliothèque ; car tout ce que nous savons, nous le savons par

l'étude de la nature et de l'histoire. Seulement l'histoire est conçue, à la manière hégélienne, comme une sorte de révélation de l'esprit dans l'humanité : en elle s'unissent donc positivisme et spiritualité.

Renan pourtant ne suit pas en tout les traces des hégéliens ni des Jeunes-Hégéliens : D. Strauss avait considéré la vie de Jésus comme un mythe spontanément inventé dans les premières communautés chrétiennes ; Renan qui fut d'abord tenté de le suivre[3] s'en écarta ensuite résolument : sa *Vie de Jésus* (1863) est une des premières tentatives pour saisir Jésus, « cet homme incomparable », dans son milieu et son individualité historique ; en tout, à la dialectique interne qui, selon les hégéliens, gouverne l'histoire, Renan substitue l'action des individualités d'élite, saint Paul qui a sauvé la religion nouvelle de l'étroitesse du ritualisme juif, les prophètes qui ont découvert, en Judée, la religion de la pure justice, sans dogmes ni rites. Cette élite de savants, de penseurs, d'hommes religieux, c'est en elle seule que Renan met le dépôt des valeurs spirituelles ; toutes ses opinions politiques sont dominées par le souci de conserver l'élite ; il arrive parfois (cf. *Caliban* et les *Dialogues philosophiques*) qu'il désespère de la réalisation de la justice dans l'humanité entière ; il rêve alors que l'élite pourrait s'imposer à la masse des hommes par la terreur, en usant des prodigieux moyens d'action que lui donne sa science ; et dans la *Réforme intellectuelle et morale* (1872), il oppose à la démocratie une constitution aristocratique qui donnerait le gouvernement à l'élite. Renan paraît sentir de plus en plus les risques que notre civilisation industrielle et égalitaire fait courir à l'esprit ; mais il ne réagit que par le rêve de la contemplation du passé ou une ironie résignée.

VI. – Taine

Hippolyte Taine (1828-1895), en méditant les œuvres de Spinoza, de Condillac et de Hegel, est arrivé à une notion de l'intelligibilité qui paraît, au premier abord, assez étrangère aux préoccupations positivistes qui régnaient vers 1850 : il approuve les métaphysiciens d'Allemagne d'avoir compris

3. Cf. Jean POMMIER, *Renan et Strasbourg*, chap. V, Paris, 1926.

« qu'il y a des notions simples, c'est-à-dire des abstraits indécomposables, que leurs combinaisons engendrent le reste, et que les règles de leurs unions et de leurs contrariétés mutuelles sont des lois premières de l'univers » (*Littérature anglaise*, tome V, 1864 ; éd. de 1878, p. 412) ; il approuve du même coup l'analyse de Condillac qui a cherché dans la sensation l'élément simple dont les modifications produisent toutes les facultés humaines, et l'*Éthique* de Spinoza, avec sa substance unique, génératrice de toutes les réalités. D'autre part il est peu d'hommes qui aient un sens plus aigu de l'infinie complexité des données de l'expérience ; « ce magnifique monde mouvant, ce chaos tumultueux d'événements entrecroisés, cette vie incessante infiniment variée et multiple. Car nous sommes débordés de tous côtés par l'infinité du temps et de l'espace ; nous nous trouvons jetés dans ce monstrueux univers comme un coquillage au bord d'une grève ou comme une fourmi aux bords d'un talus » (*ibid.*, p. 408, 412). C'est l'antithèse entre cette sensibilité si riche et si affinée et cette exigence impérative d'intelligibilité qui crée, chez Taine, le problème philosophique ; c'est elle qui donne à son style cette sorte de tension interne, d'effort qui tantôt aboutit à la sécheresse, tantôt se résout en images. La philosophie anglaise, celle de Mill, et la philosophie allemande, celle de Hegel lui paraissent blâmables pour avoir isolé les termes de l'antithèse : Mill réduit toute notre connaissance aux faits et aux groupements de faits ; mais un fait « n'est qu'une tranche arbitraire que mes sens ou ma conscience découpent dans la trame infinie et continue de l'être [...], un amas arbitraire, en même temps qu'une coupure arbitraire, c'est-à-dire un groupe factice, qui sépare ce qui est uni, et unit ce qui est séparé » ; la « gigantesque bâtisse » de Hegel, d'autre part, est en ruines, à cause de sa prétention de déduire le détail des faits.

Passer du monde chaotique au monde des éléments, du complexe au simple, telle est la tâche d'analyse que Taine assigne à la philosophie. Il n'est pas facile de savoir en quoi elle consiste. Il y a en effet une ambiguïté foncière dans son procédé d'analyse : Taine veut être fidèle au principe positiviste qui fait dériver toute connaissance de l'expérience, et il n'admet nulle intuition intellectuelle des essences ; dès lors, le seul procédé pour les atteindre est celui de l'abstraction qui, dans le « groupe factice » qui nous est donné, isole les

éléments : l'abstrait est donc une portion, un extrait, un composant ; mais il doit être en même temps la propriété génératrice et première, l'essence, la cause d'où se déduisent les autres propriétés. Il est malaisé de suivre ici Taine et de comprendre comment une partie peut être génératrice du tout dans lequel elle est incluse ; l'exemple mathématique emprunté à Spinoza qu'il donne (la révolution d'un demi-cercle autour de son diamètre, comme propriété génératrice de la sphère) n'est guère probant, puisque, selon l'observation du même Spinoza, cette propriété n'a de sens que si l'on possède déjà le concept de la sphère. Taine compare encore le procédé de l'analyste à celui du zoologiste qui discerne dans un animal un type d'organisation, ou une synthèse de caractères qui se supposent réciproquement (*Essais de critique et d'histoire,* 1857 ; Préface, p. XXVI, 8e éd., 1900) ; ici l'abstraction aboutirait non pas à un élément, mais à une liaison. Mais il n'y a ici, entre les éléments liés, nul rapport intelligible et cette liaison n'est connue que grâce à une généralisation empirique, à la constatation de nombreux cas semblables, sans laquelle l'abstraction n'aurait aucun sens.

C'est aux sciences de l'homme, et surtout à la critique littéraire, à l'art et à l'histoire politique, que Taine a appliqué sa méthode ; car il s'agit pour lui non pas d'un système, mais d'une manière de travailler. Elle comporte deux procédés qui sont la recherche des dépendances et celle des conditions. « Entre une charmille de Versailles, un raisonnement théologique et philosophique de Malebranche, un précepte de versification chez Boileau, une loi de Colbert sur les hypothèques, un compliment d'antichambre à Marly, une sentence de Bossuet sur la royauté de Dieu, la distance semble infinie et infranchissable. Nulle liaison apparente. Les faits sont si dissemblables qu'au premier aspect on les juge tels qu'ils se présentent, c'est-à-dire isolés et séparés ; mais les faits communiquent entre eux par les définitions des groupes où ils sont compris » (*Essais,* p. XII) ; on voit qu'il s'agit ici moins d'une dépendance mutuelle analogue à celle des organes dans un type d'organisation, que d'un caractère commun que l'on retrouverait par abstraction dans les faits les plus disparates du XVIIe siècle français. Quant à la recherche des conditions, c'est celle d'un caractère stable qui se retrouve à travers

toutes les étapes de l'histoire tel que le caractère national qui est une des grandes forces permanentes.

La doctrine de Taine s'affirme dans son traité *De l'intelligence* (1870). Cet ouvrage a fait époque par la grande place qu'il donne aux recherches pathologiques et physiologiques. Sa doctrine est parfaitement résumée dans les lignes suivantes : « Partout où l'on peut isoler et observer les éléments d'un composé, on peut, par les propriétés des éléments, expliquer les propriétés du composé, et, de quelques lois générales, déduire une foule de lois particulières. C'est ce que nous avons fait ici même ; nous sommes d'abord descendus par degrés jusqu'aux derniers éléments de la connaissance, pour remonter ensuite d'étage en étage jusqu'aux connaissances les plus simples et, de là, jusqu'aux plus complexes ; dans cette échelle, chaque échelon s'est relié ses caractères par l'entremise des caractères qui s'étaient manifestés dans les échelons inférieures » (7e éd., vol. II, p. 429). On voit immédiatement comment la pathologie, en simplifiant les phénomènes, et comment la physiologie nerveuse, en nous faisant entrer dans le détail des conditions des faits de conscience, peuvent permettre de pousser l'analyse plus loin que la conscience dont l'observation ne va pas au-dessous de phénomènes déjà fort complexes.

Ainsi, dans l'état normal, l'image nous paraît intérieure ; cette infériorité, qui ferait de l'image un fait irréductible à la sensation, est due à un « réducteur antagoniste » qui l'empêche de s'extérioriser ; ce réducteur, c'est l'ensemble des sensations, avec lesquelles serait incompatible l'existence de l'objet de l'image ; mais supposez le réducteur antagoniste affaibli ; alors naît l'hallucination ; l'image isolée n'est pas moins extérieure que la sensation isolée, et elle n'est pas d'une autre nature.

Par beaucoup de ses traits, principalement par son atomisme, qui dissout les phénomènes psychologiques en éléments simples, la psychologie de Taine rentre dans le grand courant de la psychologie anglaise, et elle doit beaucoup à Mill et à Bain ; elle s'en distingue pourtant par ses prétentions explicatives ; les sensations infinitésimales, toutes semblables, en lesquelles se résout finalement tout événement mental doivent, par la diversité de leurs arrangements, produire toute la

diversité des phénomènes mentaux : ici encore la partie devrait être génératrice du tout.

Cette identité de l'élément abstrait et de la force créatrice est le fond de la métaphysique de Taine qui s'exprime dans cette page fameuse : « Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. Toute forme, tout changement, tout mouvement est un des ses actes. Elle subsiste, en toutes choses, et elle n'est bornée par aucune chose. La matière et la pensée, la planète et l'homme, les entassements de soleils et les palpitations d'un insecte, la vie et la mort, la douleur et la joie, il n'est rien qui ne l'exprime, et il n'est rien qui l'exprime tout entière. Elle remplit le temps et l'espace et reste au-dessus du temps et de l'espace. [...] L'indifférente, l'immobile, l'éternelle, la toute-puissante, la créatrice, aucun nom ne l'épuise ; et quand se dévoile sa face sereine et sublime, il n'est point d'esprit d'homme qui ne ploie, consterné d'admiration et d'horreur. Au même instant cet esprit se relève ; il jouit par sympathie de cette infinité qu'il pense, et participe à sa grandeur » (*Les Philosophes français du XIXe siècle*, 1856, p. 371) : la richesse des images vient ici couvrir la pauvreté du concept, comme, dans sa critique littéraire, le portrait vivant des personnes, de Shakespeare ou de Carlyle, cache ce qu'a d'imparfait et d'abstrait l'explication des œuvres par le milieu et par la race.

VII. – Gobineau

Arthur de Gobineau écrivait à Tocqueville, le 29 novembre 1856 : « Si je dis que je suis catholique, c'est que je le suis [...] sans doute, j'ai été philosophe, hégélien, athée. Je n'ai jamais eu peur d'aller jusqu'au bout des choses. C'est par cette porte finale que je suis sorti des doctrines qui donnent sur le vide pour rentrer dans celles qui ont une valeur et une densité » (*Correspondance avec Tocqueville*, 1908). Son *Essai sur l'inégalité des races* (4 vol., 1853-55) consiste à donner une base physique et réaliste à l'idée de la supériorité des races nordiques et germaniques que l'hégélianisme fondait sur une dialectique

idéaliste ; la race confère, par elle-même, une supériorité physique et morale : la civilisation qui recherche l'assimilation des hommes entre eux, l'humanisme qui croit à une identité profonde des esprits sont l'indice d'une décadence, parce qu'ils favorisent un mélange des races qui sera toujours au bénéfice de la race inférieure. L'expérience directe des choses de l'Orient l'amenait à croire impossible une civilisation humaine : « On entend beaucoup parler chez nous, depuis une trentaine d'années, de civiliser les autres peuples du monde, de porter la civilisation à telle nation ou à telle autre. J'ai beau regarder, je ne m'aperçois pas qu'on ait obtenu jusqu'ici aucun résultat de ce genre ni dans les temps modernes ni dans les temps anciens. [...] Quand la population d'un pays est faible numériquement parlant, on la civilise sans doute, mais c'est en la faisant disparaître ou en la mélangeant » (*Trois ans en Asie*, 1859, p. 473). Le mélange est destructeur des valeurs nobles ; le mélange avec l'Orient, à partir d'Alexandre, a été la véritable cause de l'abaissement de la civilisation gréco-romaine.

Gobineau, se plaignant de rester inconnu en son pays, écrivait en 1856 : « Faudra-t-il que j'attende que mes opinions rentrent en France traduites de l'anglais ou de l'allemand ? » En fait, c'est en Allemagne que, depuis Nietzsche surtout, il a trouvé la réputation et le succès.

VIII. – Häckel

À considérer l'image du monde que donne Ernst Häckel (1834-1919), professeur de zoologie à l'Université d'Iéna en 1865, dans ses *Énigmes du monde* (1899), on croit retrouver les plus anciens philosophes de l'Ionie : un espace infini, un temps sans commencement ni fin, partout une matière animée d'un mouvement incessant et universel qui ramène périodiquement des évolutions qui se répètent, l'évolution consistant en une condensation de matière qui produit, en chaque point où elle a lieu, de petits centres innombrables, la destruction de ces corps par le choc, avec elle, la production d'énormes quantités de chaleur qui sont des forces vitales pour de nouvelles formations, voilà, à quelques traits près empruntés à la thermodynamique, qui pourrait figurer dans

les fragments des Pré-socratiques. Ce « monisme pyknotique », qui ignore toutes les questions que les philosophes ont posées depuis le VIe siècle avant notre ère, est en réalité une arme de combat contre le dualisme traditionnel de l'esprit et du corps dont les partisans s'opposaient à la diffusion du transformisme darwinien ; après l'*Origine des espèces* (1859), Häckel avait écrit sa *Generelle morphologie* (1866), et, avant la *Descendance de l'homme* (1871), il avait fait paraître le *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868), où il appliquait le transformisme à l'origine de l'homme, ainsi que dans l'*Anthropogenie* paru en 1874. Le monisme des *Énigmes du monde* est destiné à rendre inutiles, dans l'explication générale du monde, Dieu, la liberté et l'immortalité, ces croyances qui restaient les obstacles fondamentaux à la nouvelle doctrine : l'homme n'est rien qu'un agrégat de matière et d'énergie.

Puis le monisme de Häckel se développe d'une manière inattendue dans les *Lebenswundern* (*Merveilles de la vie*, 1904) ; il devient, encore comme celui des Ioniens, animiste ; tout possède la vie à des degrés différents, même la matière brute ; Dieu est identique au monde. La religion est la connaissance et le respect du vrai, du bon et du bien, c'est-à-dire des lois naturelles ; de la sociabilité, qui est une condition vitale de la nature humaine, se déduit la règle de la morale évangélique : Tu dois aimer ton prochain comme toi-même. Le monisme est un des derniers essais faits pour fonder la vie religieuse et sociale de l'homme sur la simple connaissance des lois naturelles. Malgré la fondation du Deutsche Monistenbund en 1906, à Munich, appuyé en 1912 par un congrès international, ce mouvement faisait des sciences un usage trop dogmatique et trop fantaisiste pour réussir ; on le voit se perdre en fait dans les tendances générales du radicalisme libre penseur.

IX. – Le positivisme en Allemagne

Des penseurs allemandes de direction très différente[4] sont d'accord pour proclamer la nullité des préoccupations philosophiques de l'Allemagne de 1880, avec son kantisme orthodoxe qui se réduit à une critique de la métaphysique ou le

4. *Philosophie der Gegenwart* ; par exemple NATORP, t. I, p. 2 ; DREWS, t. V, p. 70.

banal positivisme d'Ernst Laas (1837-1885). Pour celui-ci toute l'histoire de la pensée philosophique est dominée par le conflit de deux doctrines qu'il appelle l'une le platonisme et l'autre le positivisme (*Idealismus und Positivismus*, 1879). Le platonisme, c'est le concept réalisé, les idées innées, le spiritualisme, les causes finales ; c'est le système qui emploie la déduction comme unique procédé, qui réduit toute connaissance et toute action à des principes absolus, qui leur cherche une origine suprasensible et intemporelle, qui admet une spontanéité étrangère au mécanisme de la nature, et qui dirige la vie vers une éternité supraterrestre ; c'est, avec Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel ; c'est la doctrine de l'erreur et de l'illusion. Le positivisme est la doctrine qui admet la corrélation du sujet à l'objet, l'objet n'existant qu'à titre de contenu de la conscience, et le sujet comme la scène ou substrat de l'objet : il affirme la perpétuelle variabilité des objets de la perception ; enfin la science est pour lui identique à la sensation. On aura reconnu là les trois assertions de Protagoras, dans le *Théétète* de Platon ; Laas se rapproche en effet de lui bien plus que d'Auguste Comte. Aussi dans le platonisme (d'une manière qui n'est pas éloignée de celle de Nietzsche dans la *Volonté de puissance*), Laas fait-il rentrer, avec la croyance vulgaire à un monde existant en soi, l'image scientifique du mécanisme universel ; l'on a obtenu ce monde en éliminant de la réalité toute la partie non sociale de l'expérience, sentiments, actes volontaires, souvenirs ; le résidu est ce monde de la science, supposition fictive.

La morale de Laas, qui définit les valeurs morales par l'intérêt social, évite aussi tout « platonisme » ; cette morale sociale trouve des adeptes chez T. Ziegler (*Geschichte der Ethik*, 1886), chez F. Jodl (*Geschichte der Ethik*, 1906-1912) qui tient à garder comme Comte, en les interprétant, les formules religieuses : « L'idéal en nous et la foi à la réalisation de l'idéal par nous [...] ; la foi ne signifie pas la liaison avec des puissances surnaturelles, mais la certitude vivante que, dans le cours de l'histoire, l'homme devient dieu. »

Dühring a écrit une *Histoire critique de la philosophie* (1869), afin d'émanciper ses lecteurs de la philosophie elle-même ; il n'admet comme penseurs authentiques au XIXe siècle que Feuerbach et Comte. Il considère la philosophie comme une

réforme spirituelle dirigée, comme celle de Nietzsche, contre le pessimisme de Schopenhauer, contre le christianisme qui fait de l'homme un esclave et contre le judaïsme. La vision du monde de Dühring n'est pourtant pas un mécanisme matérialiste ; partout il voit un commencement, des limites, du fini : le vital est distinct du mécanique ; la vie a eu un commencement ; la loi du nombre interdit d'admettre l'infiniment grand comme l'infiniment petit ; il y a dans ce finitisme sans Dieu, sans création, sans liberté, une opposition non seulement à tout théisme, mais à tout évolutionnisme continuiste.

X. – Avenarius et Mach

Dans la seconde moitié du siècle, on voit, ce qui depuis longtemps était l'exception, des physiciens et des biologistes s'adonner à la philosophie et chercher, dans la direction de leurs sciences, une position et une solution nouvelles des problèmes. Leurs conceptions se rattachent à cette idée de la physique que Comte a empruntée au physicien Fourier et que nous avons appelée le légalisme. C'est ainsi que le physicien Mayer, qui a découvert la loi de la conservation de l'énergie, considère la tâche du physicien comme achevée, quand il a complètement décrit un phénomène (*Bemerkungen über das mechanische Aequivalent der Wärme*, 1850). De même Rankine en 1855 (*Outlines of the Science of Energetics*) opposait la physique descriptive, seule véritable science, à la physique explicative ; et d'une manière générale, la thermodynamique, qui décrit des processus universels de changement, est favorable à cette manière de voir.

Les conséquences philosophiques de cette conception sont tirées par Avenarius, professeur à Zurich en 1877, dans la *Kritik der reinen Erfahrung* (1888-1890) ; son empiriocriticisme est un effort pour s'en tenir aux faits, non pas du tout à une expérience immédiate au sens de Bergson, mais plutôt à l'allure générale des faits de connaissance dans un sujet, lorsque l'on considère, en biologiste, l'organisme de ce sujet en relation avec son milieu : considérons les énonciations du sujet (E), les changements du système nerveux central (C) ; le biologiste sait que ces changement sont conditionnés par

un milieu qui agit soit comme milieu nutritif (S), soit comme matière de renseignement ou excitant (R). On sait maintenant que les valeurs différentes de E dépendent des changements de C, et que ces changements sont fonction tantôt de R(f(R)), tantôt de S(f(S)). La biologie nous enseigne aussi que f(R) et f(S) sont des processus opposés, c'est-à-dire que l'épuisement produit par l'excitation est compensé par la nutrition ; chaque fois que f(R) et f(S) s'éloignent de l'égalité, il y a tendance à la destruction ; chaque fois qu'ils s'en rapprochent, tendance inverse à la conservation. La condition optimum, l'égalité, n'est jamais remplie à cause des changements qui viennent du milieu ; toute série d'oscillations qui permet la conservation assure la continuité du vivant.

Parmi les éléments du milieu R, il en est qui reviennent constamment, d'autres au contraire qui sont accidentels et inconstants : plus le cerveau se développe, plus aisément il est excité par les éléments constants, et moins il l'est par les éléments accidentels ; il s'ensuit que les valeurs E finissent par dépendre presque uniquement des éléments constants ; au lieu du flux d'impressions, il se produit un milieu continuellement présent, le milieu physique des choses terrestres, le milieu social de l'humanité : la familiarité des excitations habituelles produit un sentiment de sécurité ; le monde n'est plus pour nous un problème ; l'énigme naît du sentiment de non-familiarité ; la tendance de la connaissance est donc d'annuler ce sentiment ; elle tend vers l'homogénéité, « vers un minimum hétérotique ».

Par là Avenarius pense que s'évanouissent les problèmes insolubles de la critique ; ils dépendent tous de la formule schopenhauérienne : les choses sont ma représentation ; il s'agit alors de savoir comment nous atteignons une réalité qui n'est pas nous. Cette formule elle-même naît d'un procédé qu'Avenarius appelle l'*introjection* : l'homme commence par introduire dans ses semblables les sensations et perceptions des choses que lui-même connaît ; à partir de ce moment la chose expérimentée se sépare de la perception qu'en a notre semblable : il y a le monde effectif et un reflet de ce monde en mon semblable, un monde extérieur fait de choses et un monde intérieur fait de perceptions ; puis l'homme fait à son propre égard la même opération, et sépare alors la réalité du phénomène qui est en lui. De là naît un subjectivisme, que

toutes les théories de la connaissance s'efforcent vainement de surmonter. L'empiriocriticisme se place avant l'introjection, et montre la coordination de la chose et du moi au même titre dans l'expérience. Les valeurs E (les énonciations qui suivent l'action du milieu R et S sur le cerveau) sont tout aussi bien des choses que des pensées, des choses quand elles dépendent de conditions à la périphérie de l'organisme, des pensées dans le cas contraire[5].

L'empiriocriticisme est un des plus grands efforts qui ont été faits pour éviter le problème critique. L'œuvre d'Ernst Mach, professeur de physique (1867), puis de philosophie (1875) à Vienne (*Die Mechanik*, 1883 ; *Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*, 1900 ; *Erkenntniss und Irrtum*, 1905), tend au même résultat, bien qu'elle s'appuie moins sur la biologie que sur la méthode de la physique. Le point essentiel, c'est que la physique se passe du concept de causalité et emploie le concept mathématique de fonction qui lie la variation d'un phénomène à celle d'un autre. Avec le concept de cause, se trouvent inutiles le concept de substance (remplacé par une somme relativement stable de qualités sensibles), celui de chose en soi, celui de moi, qui n'est qu'un complexe fait du corps et des souvenirs et émotions qui lui sont liés. Ainsi on peut décrire d'une manière intégrale le monde de l'expérience avec des sensations et les fonctions qui les relient ; il n'y a aucun abîme entre le physique et le psychique : une couleur est une réalité physique quand nous considérons sa liaison avec d'autres phénomènes physiques ; c'est une réalité psychique, lorsqu'on la saisit, dans sa dépendance de la rétine.

La règle de cette description, dans la science, est liée à une loi de source biologique, qui est la loi d'économie : comme, en économie politique, on considère le capital, par exemple l'instrument, comme une sorte de travail accumulé qui nous libère, de même les lois scientifiques sont destinées à nous épargner une infinité d'expériences ; l'indice et la loi de réfraction qui nous permettent, l'angle d'incidence étant donné, de calculer l'angle de réfraction, nous épargnent sa

5. Cf. H. Delacroix, « Avenarius, Esquisse de l'empiriocriticisme », *Revue de métaphysique*, 1897.

mesure directe. Les mathématiques elles-mêmes ne sont qu'un ensemble de procédés pour raccourcir le calcul.

Cette conception de la science économie de pensée se lie au légalisme de la thermodynamique ; il n'est donc pas étonnant de les rencontrer ensemble chez le chimiste W. Ostwald (*Vorlesungen über Naturphilosophie*, 1902) ; cet énergétiste, qui voit des modes d'énergie soumis aux lois de la thermodynamique dans la matière, dans l'âme, dans la civilisation même tout autant que dans la chaleur et la lumière, considère lui aussi les lois comme des moyens de prévoir, qui nous évitent de recommencer sans cesse l'expérience. La philosophie elle-même n'a pour but que de faciliter les travaux des spécialistes.

T. Ziehen, professeur de psychiatrie à Berlin, a essayé, dans *Erkenntnistheorie* (1912) et dans *Lehrbuch der Logik* (1920), une description du réel qui, comme celle d'Avenarius, doit supprimer la dualité du physique et du psychique. Il distingue la sensation et la représentation ; mais dans la sensation, il sépare deux « composants » : la « sensation réduite », qui obéit aux lois naturelles et forme ce qu'on appelle vulgairement l'objet ; ce sont par exemple les déterminations de lieu et d'espace étudiées par le physicien ; ce qui reste, outre la « sensation réduite », c'est la sensation au sens vulgaire, c'est-à-dire la composante qui se modifie indépendamment de la première (comme les modifications dues à l'éloignement ou au changement de perspective) : c'est le sujet de la psychologie. Ziehen trouve la même composition dans la représentation ; dans le souvenir, par exemple, entrent, comme composants, les événements « objectifs » que nous rappelons. On ne peut guère pousser plus loin cette sorte d'acceptation passive du réel qui consiste à décrire et à nommer en s'interdisant aucune question.

Dans cette manière de penser, la différence qui apparaissait si importante entre idéalisme et réalisme s'efface, et il arrive que l'idéalisme de Schuppe (*Erkenntnistheoretische Logik*, 1878 ; *Grundrisz der einen Logik*, 1894) coïncide presque avec le réalisme d'Avenarius. Sans doute, Schuppe considère le moi ou conscience comme irréductible à un complexe d'états de conscience, et il admet que toute réalité est un contenu de la conscience, l'être des choses qui ne sont pas dans la conscience consistant seulement dans la possibilité d'être perçues sous certaines conditions. Seulement cette conscience

n'est pour lui qu'une sorte de théâtre ou contenant, puisqu'il n'admet pas du tout qu'il y ait rien de tel que des fonctions ou activités de l'âme ; sa position deviendrait ainsi identique à celle de Mach ou d'Avenarius, si son « immanentisme » ne posait une difficulté supplémentaire qui naît de l'individualité de la conscience, ce qui l'amène au solipsisme. Schuppe ne l'évite qu'en admettant une sorte d'hypothèse berkeleyenne d'un moi abstrait, commun à tous les individus ; l'espace et le temps deviennent objectifs et universels, parce que, dépendants du moi universel, ils sont indépendants du moi particulier. Le moi joue un rôle si effacé que la doctrine de Schuppe aboutit, chez Schubert-Soldern (*Der menschliche Glück und die soziale Frage*, 1896) à un « solipsisme de la théorie de la connaissance » qui le nie complètement en conservant seulement le flux des états de conscience.

XI. – Wilhelm Wundt

L'œuvre de Wundt, publiée en grande partie entre 1874 et 1890, marque sans doute l'étiage, en Allemagne, des préoccupations proprement philosophiques en philosophie. Wundt (1832-1920), professeur à Leipzig en 1875, est parti de la physique et il est arrivé à la philosophie par la psychologie expérimentale ; sa pensée a toujours procédé par addition plutôt que par développement, et son œuvre est plus remarquable par son ampleur que par sa profondeur. Il a d'abord été l'initiateur des recherches de laboratoire en psychologie ; ses *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874 ; 6e édition, 1908-11) contiennent en particulier des recherches sur les temps de réaction, conçues selon la méthode d'Helmholtz dont il avait été l'assistant ; le temps dans lequel nous réagissons à une excitation donnée diffère selon notre état psychologique (attention, distraction, émotion, etc.) ; et Wundt pense, en le mesurant, arriver à caractériser certains de ces états. Ce procédé implique, au moins à titre d'hypothèse de travail, le parallélisme psychophysique, puisque ce que l'on mesure n'est jamais que la durée d'un processus nerveux dont une partie (celle qui se passe dans les centres cérébraux) est supposée coïncider avec la durée d'un phénomène psychologique.

Sa *Logique* (1880-83 ; 4e éd., 1919-21) n'est rien qu'une extension de sa psychologie ; elle repose sur la distinction entre l'association où l'on se livre paresseusement au jeu des représentations, et l'aperception active qui « élabore les corrélations des représentations individuelles en représentations nouvelles » ; on sait que, pour Wundt, l'aperception est un acte psychique *sui generis*, accompagné d'un sentiment de tension et produisant une plus grande distinction dans nos représentations. La pensée logique ne commence que lorsque l'aperception produit des synthèses ; la synthèse psychologique a ce trait particulier que son produit est toujours plus que l'addition des éléments qu'il contient. Ainsi le concept logique n'est pas, comme on l'a cru, un simple extrait de ce qu'il y a de commun dans une série de représentations, c'est « la synthèse accomplie par l'aperception active d'une représentation individuelle prépondérante (celle qui est liée au nom) avec une série de représentations dépendantes ». Wundt traite donc de la vie logique de l'esprit, plus encore que des relations logiques en elles-mêmes. Un des points les plus curieux de son œuvre à cet égard, c'est l'explication de l'origine psychologique de la logique aristotélicienne par la théorie du *déplacement (Verschiebung)* : en fait, il y a de nombreux jugements dans lesquels le prédicat appartient à une catégorie différente du sujet, où il désigne par exemple un état ou une qualité (verbe et adjectif) ; or Aristote ne connaît que les concepts d'objets et les rapports de subsomption ; il a été ainsi jusqu'au bout d'une tendance, caractéristique de la pensée logique, à augmenter continuellement les concepts d'objets ; la pensée qui commence par un très petit nombre de concepts d'objets fournis par l'intuition sensible transforme tous les concepts en concepts d'objets, comme on le voit dans le langage où le substantif a d'abord été un adjectif, et où l'adjectif possède originairement la signification d'un verbe : ainsi tous les concepts deviennent comparables l'un à l'autre, et la logique formelle peut se constituer.

L'*Ethik* (1886, 4e éd., 1912) est une « éthique des faits » ; elle consiste en grande partie dans l'analyse des motifs moraux agissant à l'époque présente, et dans la recherche des points de vue généraux auxquels ils se subordonnent ; selon Wundt, on juge une action bonne ou mauvaise selon qu'elle favorise ou qu'elle entrave le libre développement des forces spiri-

tuelles ; ce développement est le but dernier de la société humaine.

Le *System der Philosophie* (1889, 4e éd., 1919) considère comme la tâche de la philosophie « la réunion de nos connaissances de détail en une intuition du monde et de la vie qui satisfasse les exigences de la raison et les besoins de l'âme ». Il la définit encore « la science universelle qui doit unir en un système cohérent les connaissances obtenues par les sciences spéciales et ramener à leurs principes les suppositions universelles en usage dans les sciences ». La cohérence de l'univers, la certitude que le principe de raison exige une totalité une dont l'expérience ne découvre que des parties, voilà donc le seul caractère, purement formel, attribué à la philosophie. Pour donner un contenu à cette forme, Wundt utilise encore la psychologie : la seule activité qui nous soit donnée immédiatement est notre vouloir ; si nous pâtissons par l'effet d'un être étranger, nous ne pouvons donc nous représenter cet être que comme un vouloir, et toute évolution comme due à l'action réciproque des vouloirs les uns sur les autres : l'action d'un vouloir sur un autre éveille, en ce dernier, une activité, qui est la représentation ; vouloir et représentation, tels sont, comme chez Leibniz, les attributs de l'être ; mais, chez Wundt, ces attributs font toute la substance ; la psychologie de Wundt, dont la métaphysique est une extension, est en effet *actualiste* ; il n'y a rien de réel dans l'âme que les processus actuels. Aussi est-il hostile à la monadologie ; chez lui des unités de vouloir peuvent s'unir en une synthèse pour former une unité plus vaste. Cette thèse d'une production des êtres par synthèse rend Wundt tout à fait hostile aussi à l'image émanatiste de l'univers ; l'idée des « résultantes créatrices » est peut-être la plus précieuse de sa métaphysique.

Mais la métaphysique n'est chez Wundt qu'un intermède, et il se consacre à une autre extension de la psychologie, la Psychologie des peuples (*Völkerpsychologie*, 1904, 2 vol. ; 3e édition en 10 vol., 1911-1920), qui traite des grandes classes permanentes des manifestations de la psychologie collective, le langage, l'art, le mythe et la religion, la société, le droit, la civilisation ; c'est, comme on le voit, la synthèse de toutes les sciences de l'homme dont le XIXe siècle a vu le développement. Son étude du langage est celle de l'évolution du langage à partir de la mimique primitive jusqu'à son usage final dans le

maniement des idées abstraites. Le mythe dérive d'une particularité de l'aperception qui appartient à la conscience naïve, c'est « l'aperception qui anime les choses ». L'art n'a pour but ni la production du beau, ni le plaisir esthétique, ni la disposition contemplative ; il est l'expression de la vie dans sa totalité, avec son sérieux et sa gaîté, sa sublimité et sa bassesse, ses incohérences et son harmonie ; mais c'est la vie saisie dans une institution personnelle qui produit l'œuvre d'art.

BIBLIOGRAPHIE

E. CALLOT, *Philosophie biologique*, 1957, p. 291-334.
M. CAULLERY, « Les sciences biologiques », in *Histoire de la science*, 1957, p. 1178-1257.

I. – *Bicentenaire de J.-B. de Monet de Lamarck*, Muséum de Paris, 1946.
M. CAULLERY, *Commémoration du 200e anniversaire de J.-B. de Lamarck*, 1946.
H. G. CANNON, *Lamarck and modern genetics*, 1959.
Charles Darwin and the voyage of the Beagle, éd. BARLOW, London, 1945.
Cambridge University Library, *Handlist of Darwin's papers*, 1960.
Darwin's Notebooks on transmutation of species, éd. G. DE BEER, Londres, British Museum, 1960.
J. HUXLEY, *Les Pages immortelles de Darwin*, trad. M. BUCHET, 1939.
Commemoration of the centennial of the publication of « The Origin of the Species » by Charles Darwin, Philadelphie, s. d.
The evolution of livings organisms, Melbourne, Royal Society of Victoria, 1962.
G. WICHLER, *Charles Darwin*, Oxford, 1961.
J.-F. LEROY, *Darwin*, 1966.
Actualité de Darwin, Bruxelles, 1960.

II. – H. BERGSON, *Œuvres*, éd. A. ROBINET et H. GOUHIER, Index, s. v. *Spencer*.

III. – Th. HUXLEY et J. HUXLEY, *Evolution and Ethics*, Londres, 1947. *Life and letters of Thomas Huxley*, 2 vol., London, 1900.

IV. – S. AQUARONE, *The life and Works of Émile Littré*, Leyden, 1958.

V. – E. RENAN, *Œuvres complètes*, éd. H. PSICHARI, 1947...
L. BRUNSCHVICG, « La philosophie de Renan », *Revue de métaphysique*, I, 1893 ; *Œuvres philosophiques*, t. III.
J. POMMIER, *La Pensée religieuse de Renan*, 1925.
J. CHAIX-RUY, *Ernest Renan*, 1956.
– L'« *Averroès* » *d'Ernest Renan*, 1951.

VI. – H. TAINE, *Sa vie, sa correspondance*, 4 vol., 1904-1907 ; *De l'intelligence*, 1948 ; *Philosophie de l'art*, éd. J.-F. REVEL, 1964.
H. BERGSON, *Œuvres*, éd. A. ROBINET et H. GOUHIER, Index, s. v. *Taine*. *Le centenaire de Taine*, Charleville, 1928.

VII. – A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1940.
– *Introduction à l'essai sur l'inégalité des races humaines*, 1963 ; *Correspondance*, éd. Duff et Rancœur, 2 vol., 1958.

X. – R. Bouvier, *La Pensée d'Ernst Mach*, 1923.
K. D. Heller, *Ernst Mach*, Vienne, New York, 1964.

XI. – W. Wundt, *Naturwissenschuft und Psychologie*, Leipzig, 1930.
W. Nef, *Die Philosophie W. Wundts*, 1923.

Chapitre IV
La philosophie religieuse

Dans la première moitié du XIXe siècle, la philosophie religieuse avait tendu à l'élaboration de vastes dogmes sur le réel ou à une interprétation d'ensemble de la philosophie de l'histoire, à moins qu'elle ne se perdît dans la religiosité vague de Schleiermacher. Le mouvement fidéiste, que nous avons dépeint plus haut, annonçait un changement : la pensée religieuse devient à la fois plus dogmatique et plus intérieure ; l'acceptation du dogme s'accompagne d'une réflexion sur la foi intérieure qui y porte l'âme religieuse : là aussi, l'esprit positif règne en maître.

I. – Newman et la pensée religieuse en Angleterre

Le benthamisme, avec son autorité purement rationnelle, n'est pas très éloigné, par son esprit, de cette religion autoritaire, sèche, sans émotion dont Pusey est, vers le milieu du siècle, le typique représentant. En même temps que l'utilitarisme s'étiole, le formalisme religieux est durement attaqué par « le mouvement d'Oxford » dont J. H. Newman (1801-1890) prend la direction : la doctrine de Newman est une apologétique de la religion chrétienne et plus particulièrement de l'Église romaine, dont il devint, après sa conversion, un cardinal. Le fond de cette apologétique est un irrationalisme qui trouvait alors de nombreuses expressions, chez Coleridge, chez Carlyle et, au moins sous un aspect, en France, chez Renouvier. Son point de départ est l'impossibilité, pour

la pure inférence logique, de produire le réel assentiment *(real assent)*. Par assentiment, il entend un état d'acquiescement, qui n'est troublé par aucun doute, à une réalité concrète et individuelle, état qui nous aide à vivre, qui nous émeut, et nous fait agir, qui s'adresse à la beauté et à l'héroïsme non moins qu'à la vérité. Tandis que l'inférence rationnelle aboutit à une probabilité plus ou moins grande, l'évidence de l'assentiment n'a pas plus de degré que, chez les stoïciens, la représentation compréhensive ; tandis que l'inférence raisonnée a des conditions déterminées et peut se transmettre, l'assentiment est un acte inconditionnel et tout personnel, où le moi entier est engagé. Comme Pascal opposait le mathématicien à l'esprit fin, Newman met en face du logicien le vrai raisonneur qui prend, comme prémisses, l'expérience totale de la vie.

Que l'assentiment ainsi décrit se réalise dans la croyance religieuse, que la seule croyance religieuse qui entraîne l'assentiment soit celle du catholicisme, c'est là la partie apologétique de l'œuvre de Newman : « Croire, c'est accepter une doctrine comme vraie, parce que Dieu dit qu'elle est vraie. » La foi est un principe d'action et l'action ne laisse pas le temps de faire des recherches minutieuses ; tandis que la raison s'appuie sur l'évidence, la foi est influencée par la présomption. Le bonheur mis dans l'obéissance et la subordination, l'essence du péché dans l'insubordination, la force de conviction attachée à des coutumes traditionnelles « auxquelles, d'ailleurs, il eût été de notre devoir de résister avant qu'elles ne fussent reçues », le sentiment immédiat de la nécessité de la rédemption, autant de traits qui emportent l'assentiment, mais qui n'ont toute leur force que dans la croyance catholique (*A Grammar of Assent*, 1870).

On trouve chez W. C. Ward (*Ideal of a Christian Church*, 1844) le même esprit de résistance contre un protestantisme « pesant, sans spiritualité, sans ressort et prosaïque ». F. D. Maurice (*Theological Essays*, 1853 ; *Lectures of Social Morality*, 1870) voit aussi dans la religion une vie plus qu'une connaissance ; ce qui fait qu'il s'oppose à la fois aux discussions scolastiques de la théologie et à l'étude critique des textes bibliques qui sont faits « pour la prière non pour la définition ». À cette époque, le développement des idées religieuses est d'ailleurs très peu touché en Angleterre par la

critique de la Bible et de l'Évangile qui joua un si grand rôle en Allemagne et en France ; en 1860 seulement on voit paraître un volume, *Essays and Reviews*, dont les trois auteurs, Jowett, B. Powell et Mark Pattison font connaître les résultats des recherches de la critique. C'est ce même besoin d'une religion vivante qui amène Seeley dans *Ecce Homo* (1865) à un évangélisme pur qui délaisse toute la tradition intermédiaire pour remonter jusqu'à la personnalité de Jésus.

Avec plus d'originalité et de force, le poète Matthew Arnold (*God and the Bible*, 1875) détache entièrement du christianisme historique cette conception de la religion : la religion doit être une matière de première main, une expérience vérifiable ; or la foi chrétienne est faite partie de l'imagination matérielle de l'Apocalypse, partie de raisonnements métaphysiques inintelligibles à presque tous. L'expérience religieuse immédiate, c'est la certitude que la justice, qui est la loi de notre être, est en même temps la loi du monde ; cette formule, quasi stoïcienne, ne se réduit pourtant pas à la moralité ; le stoïcien n'a en vue que la recherche raisonnée du bonheur humain ; Jésus et saint Paul y ajoutent le sentiment d'une mission divine.

II. – Pierre Leroux

P. Leroux (1779-1871) juge durement la philosophie éclectique : c'est celle « de l'immobilité et de l'apathie, la philosophie du fait et du *statu quo* », celle « d'hommes dépourvus à la fois de tradition et d'idéal. C'étaient tout simplement des érudits, mais ils s'occupaient de matières philosophiques ; ils se dirent et se crurent philosophes, et ils s'appelèrent éclectiques » ; l'éclectisme est un produit de l'École normale napoléonienne où « il s'agissait de former des rhéteurs et des dialecticiens » ; on ignore tout le XVIIIe siècle, sauf Condillac, à qui on ajoute Reid ; comme le dit Lerminier dans les *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois* : « C'est son caractère de n'avoir jamais pu trouver et sentir la réalité philosophique par elle-même ; il la lui faut traduite, découverte, systématisée ; alors il la comprend, l'emprunte et l'expose. »[1] Ce qu'il

1. *Réfutation de l'éclectisme*, 1839, p. 51 ; 72 ; 71.

reproche à l'éclectisme, c'est moins sa doctrine et sa méthode que son attitude spirituelle ; la philosophie devient un savoir spécial qui se retranche de la vie sociale ; on enseigne la psychologie aux normaliens comme le calcul différentiel aux polytechniciens ; cette attitude se reflète dans la doctrine de Jouffroy qui sépare tout ce que la vie réunit, Dieu de l'univers, l'humanité de la nature, les hommes de l'humanité, les individus de la société, et enfin, dans l'homme, les idées des sentiments.

Inversement, selon P. Leroux, la philosophie doit suivre le courant de l'humanité et en exprimer la vie à chaque époque ; « elle est la science de la vie [...] ; elle doit donner de la vie des définitions et des expositions qui s'accordent avec les révélations vraies de l'art, de la politique, de la science, de l'industrie, à chaque époque » ; la philosophie ne prend jamais le caractère définitif que peut avoir la géométrie parce que celle-ci porte sur des abstractions ; elle rajeunit à mesure que l'humanité progresse ; car « les autres puissances qui existent en l'humanité sont créatrices et fécondes au même titre que la pensée » ; la pensée pure n'existe pas isolée dans un empyrée ; elle se forme au contact de la réalité et la forme à son tour par action et réaction continuelles ; mais « tout progrès soit dans la connaissance de la nature extérieure, soit dans l'organisation de la vie humaine collective, rend nécessaire un progrès dans la métaphysique » ; la philosophie n'est donc pas foncièrement différente de la religion, à condition d'admettre une religion progressive ; ce qui fait la seul différence est dans l'origine de la pensée philosophique, tantôt collective, lorsque, adoptée par l'humanité, « elle se verse, pour ainsi dire, dans les individus », tantôt individuelle, lorsque l'individu aspire à une systématisation qui, peut-être dans l'avenir, s'incarnera dans l'humanité : la place des Messies est réservées, à côté de l'évaluation collective.

On voit aisément l'origine à la fois saint-simonienne et hégélienne de ces idées ; toutefois Leroux n'admet pas la distinction saint-simonienne entre époque critique ou négative et époque organique ; car toute négation tend à une affirmation et la suppose virtuellement ; l'humanité construit toujours et ne détruit jamais. Que faire pourtant de cette philosophie du XVIIe et du XVIIIe siècle qui se consacre presque exclusivement au problème de l'origine des connaissances, au

problème dit critique ? P Leroux a sur ce point une théorie spécieuse : ce développement aberrant vient de la forme qu'a prise la religion chrétienne ; elle s'est immobilisée et elle a étouffé, par des condamnations, toute discussion qui pouvait mettre en question ce que l'on regardait comme décidé ; il suit que la philosophie s'est éloignée de la religion pour se concentrer sur le problème « psychologique ».

On ne saurait mieux exprimer l'esprit d'une époque que dans cette joie d'être délivré des entraves qui forçaient l'esprit à scruter l'origine et la valeur de la connaissance. La philosophie de P. Leroux est faite de la condamnation de ce qui immobilise et de ce qui exclut, et de l'affirmation d'ailleurs très générale de l'intériorité réciproque des parties du réel. Par exemple, bornez-vous l'âme à l'intelligence ? Vous avez alors le platonisme et avec lui le despotisme de la science ; la bornez-vous à la sensation et à la passion ? C'est alors le système de Hobbes qui ne peut refréner la brute passionnée que par le despotisme de l'État. La limitez-vous au sentiment, comme Rousseau ? Voici la nécessité d'un Contrat social, qui anéantit l'individu. La vérité, c'est que tout fragment du réel ne s'explique et ne se justifie que par son rapport au tout ; la « solidarité mutuelle » de tous les êtres désigne plutôt chez lui une « communion » que la relation purement extérieure suggérée par le mot.

Ainsi se justifient les institutions sociales, propriété, patrie et famille ; ce n'est que par ces intermédiaires que l'homme peut communier avec le Tout pour lequel il est fait : par la propriété, dans la mesure où elle est un moyen de travail, il s'unit à la nature ; par la patrie, il est introduit dans une tradition historique qui fait partie elle-même d'une histoire plus vaste, celle de l'humanité ; par la famille, il a un nom, un caractère, une personnalité. Que ces institutions cessent d'être de simples intermédiaires entre l'individu et l'infini, qu'elles veuillent exister pour elles-mêmes et pour l'individu qui s'isole dans son égoïsme, alors la propriété devient le capital qui menace le travail ; la famille est un moyen de maintenir des privilèges de naissance ; la patrie devient un instrument de guerre et de domination. Toute l'activité de P. Leroux tend à corriger ces abus, à replacer ces institutions dans la vie de l'humanité ; son socialisme n'est que le moyen de donner à tous ce que la propriété a de bienfaisant ; député à l'Assem-

blée nationale, il prononce, le 15 juin 1848, un discours où il demande que l'Algérie devienne terrain d'expérience du socialisme. « Laissez le peuple essayer, dit-il, car il en a le droit. [...] Autrement vous allez être obligés d'enfermer l'essaim dans la ruche, et alors ce qui s'observe dans les abeilles s'observera dans la société humaine : la guerre, la guerre implacable. [...] Comment contenir ce qui veut sortir, ce que la loi divine veut qui sorte ? » Ainsi, en réformant ces institutions suivant leur esprit, on en fait des moyens de délivrance.

Par elles l'individu est lié à l'humanité : mais en quoi consiste ce lien ? Non pas dans la charité, dans un amour qui s'adresse vraiment à un Dieu séparé de l'homme plus qu'à l'homme lui-même, mais dans la solidarité, qui fait sentir à l'individu qu'il n'est rien sans l'humanité qui le fait vivre et le soutient ; avec un tempérament très différent, P. Leroux exprime sur ce point des idées très voisines de celles d'Aguste Comte : « L'orgueilleux civilisé croit savoir et sentir par lui-même. Insensé ! il n'a de connaissance et de sentiment que par l'humanité et pour l'humanité. » L'humanité se continue en chacun de nous, et nous continuons dans l'humanité postérieure. La continuité de l'humanité n'est pas en effet très différente de celle d'une vie individuelle ; en celle-ci la mémoire laisse tomber les détails et ne garde que l'essentiel ; l'hérédité physique, intellectuelle et morale est la mémoire de l'humanité.

III. – Jean Reynaud

Terre et ciel de Jean Reynaud (1806-1863), publié en 1854, a été préparé par diverses études antérieures, l'*Infinité des cieux*, dans la *Revue encyclopédique*, et un assez grand nombre d'articles de cette *Encyclopédie nouvelle* qui, fondée par lui avec P. Leroux en 1838, devait renouveler l'entreprise de Diderot (art. *Bonnet, Cuvier, Paléontologie, Théorie de la terre, Condorcet, Pascal, Saint Paul, Zoroastre, Origène, Druidisme*). Jean Reynaud, né à Lyon, en 1806, élève de l'École polytechnique, puis ingénieur en Corse, se convertit au saint-simonisme et vient rejoindre Enfantin à Paris en 1830 ; mais il se sépare de lui un an après, reprochant à la doctrine d'abolir la liberté et la dignité humaine et d'aggraver le sort des femmes par son immoralité.

Ses préoccupations sont au reste assez loin de celles des saint-simoniens et même de Leroux ; il se rapproche davantage de l'illuminisme de Ballanche. C'est la destinée individuelle de chaque âme qu'il veut connaître, non celle de l'humanité en bloc ; il ne croit d'ailleurs pas aux panacées saint-simonienne ou fouriériste pour remédier aux maux de l'humanité ; c'est dans une destinée supraterrestre que chaque âme doit s'améliorer. Notre vie est elle-même la continuation d'une vie antérieure dont elle expie les fautes ; mais cette vie en prépare une autre qui aura lieu quelque part dans l'infinité des régions célestes ; de globe en globe, l'âme, qui n'est d'ailleurs jamais désincarnée (Reynaud croit, avec Leibniz et Bonnet, à une liaison indissoluble de l'âme et du corps), progresse perpétuellement, d'épreuve en épreuve, vers une perfection qu'elle n'atteindra jamais, il n'y a pas d'enfer ni de ciel au sens théologique du mot, de damnés sans rémission ni de bienheureux dont la tâche est accomplie, mais une suite indéfinie de séjours où l'âme progresse perpétuellement.

La solution chrétienne qu'il rejette, celle de la création des âmes, lui paraît avoir engendré les idées révolutionnaires : « Il me semble, dit-il aux théologiens, que nous sommes arrivés en un temps où la théorie des inégalités est impérieusement réclamée par des nécessités d'ordre public. [...] Mais ne voyez-vous pas, que si l'utopie des égalitaires se propage et devient de plus en plus menaçante, c'est précisément parce que votre croyance lui a donné naissance et l'alimente ? »

IV. – Secrétan

L'enseignement de Charles Secrétan (1815-1895), professeur à Lausanne, est dirigé à la fois contre deux excès : celui des théologiens rationalistes et celui des doctrines autoritaires ; contre l'optimisme « des prédicateurs dits libéraux » qui aboutissent au panthéisme, et contre un fidéisme de pure autorité[2] ; il constitue, entre les deux, la notion de « raison chrétienne ». Cette attitude représente l'état d'esprit de ce mouvement d'idées religieuses que l'on a appelé en Suisse le Réveil.

2. *Philosophie de la liberté*, II, 403 ; 73.

Sa *Philosophie de la liberté* (1848-49) est donc une prédication philosophique du christianisme. Il faut distinguer, nous dit-il, « la raison païenne de la raison chrétienne. [...] D'un côté la raison ne saurait comprendre le christianisme, sinon par l'influence et la vertu du christianisme lui-même, de l'autre, cette intelligence du christianisme est une partie de l'œuvre de notre rétablissement (il s'agit ici de la restauration de l'homme après la chute) à laquelle nous ne saurions renoncer. [...] Nous aurons donc à nous expliquer sur les principales doctrines du christianisme, que nous envisageons comme appartenant à la philosophie de l'histoire, dont elles forment à proprement parler le centre et la substance. Nous ne pensons point que la raison naturelle eût prédit ces choses (la chute et la rédemption) avant l'événement ; mais nous pensons qu'après l'événement et sa proclamation dans l'Église, la raison chrétienne doit chercher à les entendre et qu'elle peut y parvenir ».

Au reste, cette métaphysique, qui est une interprétation de la doctrine chrétienne, n'est faite que pour servir d'introduction à la morale ; elle est donc commandée non par aucun dogme extérieurement imposé, mais par cette destination même ; elle doit justifier la liberté humaine et l'existence d'un principe supérieur propre à lui servir de règle.

Sous le nom de panthéisme, Secrétan comprend toute doctrine qui voit dans l'être fini la conséquence nécessaire d'un absolu lui-même nécessairement posé : comme Jacobi, Secrétan considère le panthéisme comme l'expression rationnelle de l'unité de l'être ; il en trouve des traces chez beaucoup de théologiens ; tous ceux qui voient en Dieu un être intrinsèquement nécessaire sont forcés de lui attribuer une action également nécessaire : « Lorsqu'on part du nécessaire on n'arrive jamais au contingent. » On n'échappera au panthéisme que si l'on admet que Dieu est liberté absolue ; « libre vis-à-vis de sa liberté même, dis Secrétan en des formules qui rappellent celles de Plotin, il n'est que ce qu'il veut être, il est tout ce qu'il veut être, il est tout ce qu'il veut être parce qu'il veut l'être. [...] L'idée d'un être naturellement parfait est contradictoire, car un tel être parfait le serait moins que celui qui se donnerait librement la perfection » (*Philosophie de la liberté*, II, 16).

La métaphysique ne peut donc être au fond qu'une histoire des actes contingents de l'absolue liberté : la création d'abord, production entièrement libre, qui n'a d'autre substance que le vouloir divin qui la pose ; que Dieu ne s'incarne pas dans ce vouloir, ne s'y dédouble pas, c'est le « miracle » qui permet l'indépendance de la créature. Dieu ne crée pas par désir de gloire, ni par aucun désir qui soit en lui, ce qui rendrait la création nécessaire ; il veut donc la créature, non pour lui mais pour elle-même, ce qui est l'aimer ; il la veut comme but, donc il la veut libre : « Dieu produit un être qui se produit lui-même ; voilà ce qu'il faudrait entendre. » Il se produit, c'est-à-dire que, primitivement indéterminé, il peut se constituer en Dieu, comme l'ange, ou essayer de se constituer lui-même contre Dieu, comme le démon ; enfin il peut essayer de se constituer en lui-même indépendamment de Dieu : c'est ce qu'a fait l'homme, et c'est en quoi consiste proprement la chute. La chute est, en dehors du panthéisme, la seule conciliation possible de l'état actuel du monde avec l'existence d'un Dieu aimant, mais encore, puisqu'il y a une solidarité dans le mal qui pèse sur tous les hommes dès leur naissance, il faut admettre que l'humanité est une et a péché par une seule décision ; ce n'est pas en effet l'existence du mal moral qui prouve la chute, c'est le fait qu'il s'impose à part de la volonté. En voulant être indépendante de Dieu, la créature veut son propre anéantissement, puisque Dieu est son principe ; mais cet anéantissement est impossible, puisque Dieu la veut d'un vouloir absolu ; de cet état de contradiction et de souffrance, elle peut sortir par l'effet d'une puissance restauratrice : toute l'histoire de l'humanité est celle de sa restauration dans l'unité primitive et dans l'amour de Dieu.

La dissociation de l'humanité en individus distincts est à la fois le résultat de la chute et le moyen de la restauration ; la multitude des générations qui se succèdent ne constitue en réalité qu'un seul être, et cette unité a sa preuve décisive dans la loi de charité qui nous identifie à autrui ; mais la séparation en individu permet le devenir progressif, qui est le moyen de guérir ; le principe d'individuation est donc la grâce divine qui accorde aux vœux de l'Humanité la création d'individus distincts dont chacun représente pour ainsi dire un degré d'être, un aspect de l'humanité, et donc un moyen de progrès ; comme tel, l'individu a une valeur absolue, et il est

immortel. Beaucoup plus que dans sa notion centrale de la Liberté, c'est dans cette idée du devenir curatif que l'on peut voir l'influence de l'enseignement de Schelling sur Secrétan. Le progrès aboutit à « l'individu parfait », au Christ, chez qui la puissance restauratrice s'unit à l'humanité ; en lui et par l'union avec lui, la nature humaine se transforme, et cette transformation est le salut. La mort du Christ n'est pas une expiation, où il se substitue à l'humanité ; elle est un exemple.

Secrétan rencontre ici le contraste entre l'idée du salut personnel et celui du salut total de l'humanité ; l'union des deux se fait pour lui grâce à la notion d'Église qui est comme « l'organisme absolu » où tous concourent au même but, chacun à sa manière ; l'individu n'est sauvé qu'avec l'ensemble et dans l'ensemble.

Secrétan a montré quelque détachement pour la métaphysique ; « j'ai bâti des systèmes, a-t-il écrit, que j'ai laissé tomber avec assez d'indifférence » ; et, en effet, sa métaphysique n'était qu'une introduction à la morale qui est devenue plus tard, avec l'action sociale, sa préoccupation principale. Il considère la morale comme la réalisation de la liberté ; elle a pour moyens la conquête de la nature, qui fait l'objet de l'économie politique, et la formation des États qui, nés du despotisme, deviennent la garantie du libre exercice de l'activité. Il n'entend pas d'ailleurs la réalisation de la liberté à la manière kantienne : pour lui, la matière de l'obligation ne peut se déduire de sa forme ; Kant a eu le grand tort de séparer complètement la spéculation de la pratique ; en vérité, « la volonté est au fond de l'intelligence ; la raison, séparée de la volonté, est toujours formelle » ; la raison est alors perception des rapports nécessaires et ne saurait fonder l'ordre moral ; mais la raison effective est synthèse de volonté et d'intelligence ; « c'est la même raison qui, dans le domaine de la théorie, s'exprime par la nécessité de croire, et dans la pratique par l'obligation d'agir ». L'expérience donne des rapports de solidarité entre l'individu et l'espèce, d'où résulte le devoir auquel se ramènent tous les autres, le devoir de réaliser le tout, la charité[3].

3. J. Duproix, *Ch. Secrétan et la philosophie kantienne*, Paris, 1900, p. 15 et 36.

V. – Jules Lequier

À l'époque même où le déterminisme était la doctrine régnante, la doctrine scientifique, où il allait s'affirmer d'une manière éclatante avec l'influence de Darwin, de Spencer et de Taine, J. Lequier (1814-1862), le solitaire breton, l'ami de Renouvier à l'École polytechnique (celui-ci édita quelques-uns de ses écrits dont aucun n'est achevé), écrivait : « Cet affreux dogme de la nécessité ne saurait se démontrer ; c'est une chimère qui renferme le doute absolu dans ses entrailles. Il s'anéantit devant un examen sérieux et attentif, comme ces fantômes formés d'un mélange de lumière et d'ombre qui n'épouvantent que la peur et que la main dissipe en les touchant » (*La Recherche d'une première vérité,* éd. Dugas, 1925, p. 134). Les déterministes sont des spéculatifs pour qui le dehors seul existe : ils ne conçoivent l'action que sur des choses, comme on agit sur une machine ; il y a bien, en face d'eux, les spiritualistes qui prétendent saisir la liberté par l'expérience interne ; mais le sentiment d'une absence de contrainte dans l'acte n'est pas une preuve : l'expérience ne vaudrait que si, le moi se trouvant deux ou plusieurs fois en des circonstances identiques, son action était chaque fois différente ; pareille expérience est, bien entendu, impossible. Mais on ne saurait se fonder non plus sur l'évidence ; car il y a des évidences illusoires.

La nouveauté radicale de l'œuvre de Lequier, c'est d'avoir introduit la liberté comme une condition indispensable de la recherche de la vérité, comme « condition *positive,* c'est-à-dire moyen de la connaissance » (p. 141). La liberté ne se trouve qu'à l'intérieur d'une méditation qui recherche une première vérité, une vérité qui se suffise à elle-même et qui soit à l'abri de tout doute. Lequier conduit d'abord sa méditation à la manière de Descartes, aboutissant au doute complet, au vide de toute affirmation, mais avec un accent combien différent : « Un doute forcé ! un doute contre nature, un état violent, imaginaire, l'exaspération d'un esprit exigeant et blasé que rien ne contente » (p. 104) ; il est près d'abandonner, lorsqu'il décrit, reprenant l'antique aporie du *Ménon,* « l'impossibilité de parvenir à la science autrement que par la science même »

(p. 106) ; puis, par un revirement brusque, il saisit une condition plus profonde de la recherche ; cette condition, c'est la liberté : « Comment faire un pas dans cette recherche, un seul tâtonnement même, sinon par le moyen de ce mouvement libre de ma pensée ? Comment former le projet de chercher, me fixer un but, rompre avec l'habitude et les préjugés, essayer de me placer dans des conditions d'indépendance et de sincérité, [...] si mes pensées se préparent, se produisent, se continuent les unes les autres dans un ordre dont je ne suis pas maître, d'une manière où je ne peux rien, chacune d'elles à chaque instant devant être précisément ce qu'elle est, et ne pouvant pas n'être pas telle. » La liberté, c'est donc le pouvoir de disposer de nos pensées, de leur conférer un ordre qui ne soit pas de nécessité naturelle ; mais c'est là la réponse même à la recherche : la première vérité, c'est la liberté ; elle est découverte par un procédé que Lequier compare lui-même à l'analyse algébrique : la question (quelle est la vérité première), se rectifiant elle-même, est devenue la science qui se cherche et a produit la réponse, c'est-à-dire la science qui se trouve (p. 107). L'erreur était de vouloir chercher quelque chose, par exemple, une évidence, qui contraigne d'affirmer la vérité ; « or c'est un acte de la liberté [la recherche même] qui affirme la liberté ».

Pour bien comprendre Lequier, il faut indiquer brièvement l'atmosphère morale (bien différente de celle de Renouvier) dans laquelle se présentait chez lui l'idée de liberté. Chez ce fervent catholique, lecteur assidu de la Bible et des Pères, en particulier de saint Paul et de saint Augustin, on voit une méditation constamment tendue, où viennent se confronter, avec la liberté, les dogmes de la création, de la toute-puissance de Dieu et surtout de la prédestination : cette méditation n'arrive nulle part à une doctrine précise ; il reprend fiévreusement tous les thèmes de la théologie sans voir le point où ils coïncident : d'une part notre liberté est comme la création de nous-même ; être libre, c'est « faire, non pas devenir, mais faire, et en faisant se faire » (p. 143) ; mais comment y accorder la puissance de Dieu : « Créer un être qui fût indépendant de lui, dans la rigueur du terme, un être réellement libre, une personne, quelle entreprise ! Tout son art s'y emploie, et l'on ne sait quel tour de force achève ce chef-d'œuvre ! [...] La personne humaine, un être qui peut quelque chose sans

Dieu ! Prodige effroyable ! L'homme délibère et Dieu attend. » Si la liberté est bien réelle, la durée doit aussi avoir une réalité distincte de l'éternité ; « Réalité de la succession », écrit Lequier dans une note, et il commente : « Considérées quant à leur être, les choses sont réellement les unes après les autres » ; donc il faut que Dieu « les voie successivement arriver successivement à l'être, et voilà qu'il s'introduit en Dieu quelque chose de semblable à la succession ». Lequier a donc une tendance à organiser la théorie de Dieu autour de la notion de la liberté, comme le feront plus tard, sous son influence, Renouvier et James ; reste pourtant le dogme de la prédestination ; l'étonnant dialogue du prédestiné et du réprouvé n'éclaire pas beaucoup sur la manière dont Lequier entend le concilier avec la liberté réelle des actions humaines ; pourtant il enlève à la liberté la conscience d'elle-même et surtout des résultats de son action, pour mieux soumettre l'homme au jugement de Dieu : « Dieu lit mieux dans le cœur de l'homme que lui-même ; [...] on est retenu dans l'humilité par le sentiment de l'ignorance où l'on est si tel ou tel acte est libre. » Par son acte libre, « chaque homme introduit dans l'histoire du monde quelque chose qui ne peut plus désormais ne pas en faire partie. L'homme auteur de cet acte l'oublie [...] mais Dieu l'a vu. [...] Que savons-nous de ce qui s'ouvre ou de ce qui se ferme pour nous dans l'avenir à chacun de nos actes, et je dis même des moindres. [...] Comme notre propre être nous échappe, surtout par où il s'étend davantage ! » (p. 148 ; 298). La liberté, chez Lequier, bien différent par là de Fichte, nous laisse donc dans une profonde ignorance de nous-mêmes et de notre destinée.

BIBLIOGRAPHIE

I. – J. H. NEWMAN, *Works*, éd. Ch. F. HAROLD, 6 vol., 1947-8 ; *Écrits autobiographiques*, éd. H. TRISTRAM, trad. GINOT, 1956 ; *Apologia pro vita sua*, trad. L. MICHELIN-DELIMOGES, 4e éd., 1951 ; *Perte et gain*, trad. M. PERRIN, 1946 ; *Sermons universitaires*, trad. P. RENAUDIN, 1955.

John H. Newman ; Centenary essays, Londres, 1945.

H. BREMOND, *Newman*, 1937.

L. BOUYER, *Newman*, 1952.

M. NÉDONCELLE, *La Philosophie religieuse de J. H. Newman*, Strasbourg, 1946.

J. GUITTON, *La Philosophie de Newman*, 1933.
D. GORCE, *Le Mouvement d'Oxford*, 1952.

IV. – E. BOUTROUX, « La philosophie de Secrétan », *Revue de métaphysique*, 1895.
S. BERTHOUD, *Trois doctrines*, 1939.
Centenaire de la leçon inaugurale de Charles Secrétan, Lausanne, 1942.

V. – J. LEQUIER, *Œuvres complètes*, Neuchâtel, 1952.
J. GRENIER, *La philosophie de Jules Lequier*, 1936.
X. TILLETTE, *Jules Lequier*, 1964.

Chapitre V
Le mouvement criticiste

L'échec des vastes systèmes métaphysiques a pour contrepartie, avec un positivisme assagi et un développement de la pensée religieuse, un retour à l'attitude critique originaire du kantisme.

I. – Charles Renouvier

Ce mouvement eut son prélude en France avec Renouvier (1815-1903) ; né comme Comte à Montpellier, il fréquenta, dès son arrivée à Paris, en 1831, les saint-simoniens ; Comte fut son répétiteur à l'École polytechnique où il entra en 1834 ; c'est là qu'il connut Lequier. Ses premières œuvres sont des *Manuels de philosophie ancienne* (1842) et *de philosophie moderne* (1844), puis l'article *Philosophie* à l'Encyclopédie nouvelle de P. Leroux. La Révolution de 1848 l'amena à écrire le *Manuel républicain* (1848) et l'*Organisation communale et centrale de la République* (1851), ainsi qu'une quantité d'articles dans la *Feuille du Peuple*. À partir du coup d'État, il doit se consacrer entièrement à la spéculation : son criticisme se développe dans les quatre *Essais de critique générale* (Premier Essai, Analyse générale de la Connaissance, 1851, 2e éd., 1875 ; Deuxième Essai, L'homme, 1858, 2e éd., 1875 ; Troisième Essai, Les principes de la nature, 1864, 2e éd., 1892 ; Quatrième Essai, Introduction à la philosophie analytique de l'histoire, 1864, 2e éd., 1896) ; l'*Uchronie* (1857, 2e éd., 1876) et la *Science de la morale* (1869) appartiennent à la même période. De 1872 à 1889, il

écrit un grand nombre d'articles dans la *Critique philosophique*, à laquelle se joint, de 1878 à 1885, la *Critique religieuse* dont les derniers numéros contiennent l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (parue après en deux volumes (1885-86). À partir de 1891, la *Critique* est remplacée par l'*Année philosophique*, dirigée par F. Pillon. La *Philosophie analytique de l'histoire* (4 vol., 1896-98), la *Nouvelle Monadologie* (en collaboration avec Prat, 1899), les *Dilemmes de la métaphysique pure* (1901) et le *Personnalisme* (1903) furent ses derniers ouvrages ; il avait noué avec Secrétan des liens d'amitié ; leur correspondance qui s'étend de 1868 à 1891 fut publiée en 1910.

La doctrine de Renouvier marque la rupture avec ces grands systèmes d'une seule pièce qu'a vu éclore le début du XIXe siècle. Renouvier est l'ennemi né de toutes les doctrines qui, à un titre quelconque, considèrent la vie morale de l'homme comme une manifestation nécessaire et passagère d'une loi ou réalité universelles : déterminisme scientifique, fatalisme historique, mysticisme, matérialisme, évolutionnisme, toutes ces doctrines sont, à cet égard, tout un pour lui, parce qu'elles absorbent et anéantissent l'individu.

Sa philosophie, pas plus que son intuition du monde, n'est d'un seul jet : il y a comme trois thèmes parallèles, qui parfois concourent, mais qui restent très distincts d'origine et de nature : le premier c'est la loi du nombre, née de méditations sur le calcul infinitésimal qui commencèrent dès le début de ses études mathématiques à l'École polytechnique ; les mathématiciens, Cauchy par exemple, démontrent l'impossibilité du nombre infini dans l'abstrait ; la loi du nombre énonce que, en vertu de cette impossibilité, les collections réelles doivent être des collections finies.

Le deuxième, c'est le thème de la liberté ; la méditation des arguments de son ami Lequier lui a montré que le libre arbitre était à la racine non seulement de la vie morale, mais de la vie intellectuelle et qu'aucune certitude n'était possible sans lui.

Le troisième, c'est le relativisme idéaliste dont il a pris l'idée chez Kant et chez Auguste Comte : il n'existe que des phénomènes et tout phénomène est relatif en ce sens qu'on ne peut le comprendre que comme composant ou comme composé à l'égard d'une certaine autre chose.

Entre ces trois thèmes, il n'y a aucune liaison essentielle : le finitisme peut parfaitement s'accorder avec la négation du libre arbitre ; sans doute la loi du nombre exige que, en remontant régressivement la série des phénomènes, il y ait à cette série un premier commencement ; mais elle n'exige pas que ce premier commencement soit un acte libre ; il pourrait être un pur hasard. Le finitisme est encore moins lié au relativisme ; Kant considérait que les lois de l'esprit exigent une régression indéfinie dans les phénomènes, et Comte refusait de se poser le problème, et même, si l'on envisage le finitisme sous sa forme antique, l'on verra que, sous ses deux formes (le monde fini d'Aristote et l'atomisme d'Épicure), il est inséparable de l'absolutisme réaliste. Enfin le relativisme est parfaitement compatible avec la négation du libre arbitre : chez Kant comme chez Comte, le relativisme suppose un déterminisme rigoureux des phénomènes ; et il est peut-être même incompatible avec son affirmation, si un acte libre est un commencement absolu, sans relation avec ce qui précède.

Il faut particulièrement insister, pour bien comprendre la doctrine, sur cette indépendance des points de départ et sur la difficulté des rapports entre finitisme et relativisme chez Renouvier lui-même. Le finitisme suppose en général une détermination effective de la réalité vers le grand et vers le petit, le monde et l'atome ou, tout au moins, une détermination possible. Mais les sciences positives montrent avec évidence que l'on ne peut partir ni de l'idée du monde, considéré comme tout, ni de l'élément dernier indécomposable ; et le relativisme idéaliste en donne la raison, en réduisant toute réalité à un rapport. Renouvier ne peut rester à la fois finitiste et relativiste qu'en admettant d'une part que la synthèse totale est, au moins en elle-même, quelque chose de fait et d'accompli (c'est le finitisme), mais qu'elle est inaccessible à la connaissance (c'est le relativisme), c'est-à-dire que nous ne pouvons nous prononcer ni sur le nombre des éléments du monde, ni sur son étendue, ni sur sa durée, bien que d'ailleurs cette durée, cette étendue, ce nombre soient en eux-mêmes déterminés ; cette connaissance, impossible par l'évaluation directe et empirique, ne pourrait s'accomplir que s'il y avait une loi de maximum et de minimum pour les diverses quantités cosmiques ; mais il n'y a pas de loi pareille. Des argumentations analogues prouvent que sont impossibles

un tableau total de la hiérarchie des espèces de la plus élevée à la plus basse, une idée d'ensemble du devenir cosmique, une synthèse de la série causale remontant à des causes premières, une synthèse selon l'ordre des fins, enfin un passage de nos consciences limitées à une conscience totale ou à une totalité de consciences embrassant tous les phénomènes. Renouvier veut bien le finitisme ; mais il ne veut ni le monde d'Aristote et des scolastiques, ni leur cosmogonie qui va jusqu'à l'origine radicale et saisit la cause et la fin universelles ; c'est là la réalité *a parte foris*, vue du dehors, et nous ne la saisissons qu'*a parte intus*.

Nous saisissons donc fort bien ces trois thèmes fondamentaux, mais, jusqu'ici, fort mal leur liaison dans l'esprit du philosophe.

Remarquons en outre que chacun de ces thèmes a son motif de preuve distinct ; la preuve de la loi du nombre est dans le principe de contradiction dont elle n'est qu'une forme : le nombre n'existe que par l'acte de compter ; l'existence du nombre infini supposerait à la fois la synthèse achevée puisque le nombre existe, et inachevée, puisqu'il est infini.

La preuve de la liberté, tout entière empruntée à Lequier, est d'un genre très différent. Il n'y en a ni expérience immédiate ni preuve *a priori*, pas plus d'ailleurs que de son contraire, le déterminisme : on sent la nécessité d'opter entre la liberté et le déterminisme, sans qu'il y ait de motifs intellectuels qui nous attachent à l'un plutôt qu'à l'autre parti ; reste à réfléchir sur les motifs de cette nécessité d'opter ; si j'affirme la nécessité, cette affirmation est ou bien vraie ou bien fausse ; si elle est vraie, la certitude que j'en ai est un fait nécessaire ; mais la certitude qu'un autre peut avoir de la liberté est également nécessaire, sans qu'il y ait moyen de choisir, puisque les deux convictions sont également nécessaires ; je suis donc ramené au doute ; si elle est fausse, je suis dans l'erreur en l'affirmant, et de plus je reste dans le doute. Si j'affirme la liberté, cette affirmation est également vraie ou fausse ; si elle est fausse, je suis sans doute dans l'erreur, mais j'y gagne beaucoup d'avantages pratiques, croyance en la responsabilité morale, confiance en un avenir qui dépend partiellement de notre choix ; enfin, si elle est vraie, la vérité est du même côté que l'avantage pratique ; je suis donc conduit, par des motifs raisonnables, à opter pour un monde où il y a

de véritables personnes, libres, c'est-à-dire avant tout capables de se décider par réflexion.

Pour la troisième thèse de Renouvier, le relativisme, on ne peut pas indiquer de preuve particulière : elle est comme un état d'esprit commun, résultant des sciences positives, et que positivisme et kantisme avaient entretenu.

Où donc chercher le lien de ces thèmes ? Uniquement en une certaine croyance concernant la destinée morale, croyance qui cherche en eux des motifs rationnels et des appuis, mais qui, en même temps, les soutient et en fait le vrai fondement ; elle les soutient tous, et d'abord la loi du nombre : en effet, la preuve de la loi du nombre par le principe de contradiction entraîne si peu la conviction que Renouvier lui-même, au début de sa carrière, alors qu'il écrivait le *Manuel de philosophie moderne*, était à la fois, en tant que mathématicien, partisan de l'impossibilité du nombre infini, et, en tant que philosophe, adhérent de l'infinitisme et de la thèse hégélienne de l'identité des contradictoires ; c'est qu'il s'agit, dans la loi du nombre, non du principe de contradiction sous sa forme abstraite, mais en son application au réel ; or, dans son esprit, la thèse de la réalité de ce principe est l'objet non d'une évidence, mais d'une croyance et d'une option ; vers la fin de sa carrière, dans la *Philosophie analytique de l'histoire* (t. IV, 434-435), il nous explique avec toute la clarté désirable comment, après l'hégélianisme des *Manuels*, il s'est cru obligé à un choix entre le principe hégélien de l'identité des contradictoires, et l'application, sans restriction, du principe de contradiction et comment il a choisi le second, parce que le premier n'offrait « aucun garde-fou » contre la métaphysique mystique, si excentrique qu'elle puisse être (et il faut songer au grand nombre de ces excentricités vers 1850) ; je pense donc qu'il faut combiner les thèses de deux récents interprètes de Renouvier et dire que le finitisme naît à la fois de ses spéculations mathématiques et de sa croyance morale.

Pour le thème de la liberté il est clair, d'après ce qu'on a dit, qu'il se rattache à la même croyance. Ceci est vrai aussi du relativisme phénoméniste ; il n'y a rien de pareil, chez Renouvier, à la déduction transcendantale kantienne qui démontre les catégories d'après le principe de la possibilité de l'expérience ; elles sont chez lui de simples faits, des faits généraux, qui sont, nous dit Renouvier, « proposés à la

croyance à titre de formes essentielles de la réalité » ; le contraire du relativisme, qui est l'absolutisme et la croyance à la chose en soi et à la substance, est opposé à nos croyances morales, parce qu'il conduit au panthéisme, c'est-à-dire à la négation de la personne libre et responsable.

Ainsi le finitisme, la liberté et le relativisme d'une part, les croyances morales d'autre part, s'appuient réciproquement grâce à cette sorte de cercle qui fait le type même de la pensée de Renouvier. Finitisme et relativisme ne sont certes pas des postulats de la morale au sens kantien du mot, c'est-à-dire des affirmations inaccessibles à la raison théorique et qui tireraient leur seule valeur de leur nécessité morale ; ce sont au contraire des thèses parfaitement rationnelles en elles-mêmes, indépendamment des considérations morales ; mais elles n'ont toute leur certitude que parce qu'elles appuient la vision d'un univers où la vie morale est possible. Ainsi naît, chez Renouvier, la notion, un peu ambiguë, de croyance rationnelle, faite de l'appui que se prêtent mutuellement la raison et la croyance. Il veut que cette croyance, raisonnée et réfléchie, soit extrêmement différente de ces croyances spontanées qui sont dues au « vertige mental, impulsion subjective irréfléchie par laquelle une relation quelconque, arbitrairement imaginée, devient une relation affirmée comme réelle », comme dans le cas de l'hallucination, de la croyance aux prophéties et aux miracles, ou du somnambulisme.

Le monde de Renouvier présente un double caractère qui le rend également favorable à la science et à la croyance ; étant fait de représentations ou de phénomènes, il est objet de science, puisque les sciences ne cherchent que des lois ou relations constantes entre les phénomènes, exprimables par des fonctions ; Renouvier a sur la science l'opinion de Comte, si ce n'est qu'il surmonte la science d'une « critique générale » qui recherche les relations les plus générales ou catégories. Mais d'autre part, la représentation contient en elle, comme termes corrélatifs, le représentatif et le représenté (en termes kantiens, le sujet et l'objet) dont la synthèse est la conscience ou la personne ; le monde est donc un monde de consciences. La catégorie de personnalité, synthèse de soi et de non-soi, est au sommet de toutes les autres catégories, d'abord celles qui définissent la structure constante du monde : position,

succession, qualité, puis celles qui décrivent les lois générales du changement – devenir, causalité, finalité.

Cette pénétration réciproque du théorique et du pratique finit par amener Renouvier à répartir tous les systèmes de philosophie connus en deux classes, dont la première, sous prétexte de satisfaire la raison théorique, rend impossible la vie morale, et la seconde satisfait à la fois la théorie et la pratique : d'une part, une philosophie affirmant l'infini, la nécessité, la substance, la chose en soi, le fatalisme historique, le panthéisme ; d'autre part, celle qui affirme le fini, la liberté, le phénomène, le théisme. Entre ces deux doctrines, nulle conciliation n'est possible ; elles sont les deux branches d'un dilemme entre lesquelles il faut opter. La raison « en tant qu'intelligence pure », la raison impersonnelle est incapable de cette option ; « l'intellectualisme est une fausse route prise par la philosophie » ; « il y faut la raison en un sens supérieur, inséparable de la croyance ».

Il est une croyance essentielle qui domine l'option de Renouvier, c'est la croyance à une destinée morale de la personne ; « le philosophe ne croit pas à la mort », cette pensée des *Derniers Entretiens* (p. 4) est fondamentale ; tout, dans l'univers de Renouvier, est construit autour de la destinée non pas de l'humanité comme chez Auguste Comte, mais de l'individu. C'est cet individualisme moral qui lui a fait écrire, en 1848, ce *Manuel du républicain*, où il réclamait pour chaque citoyen la situation économique indispensable au développement de la vie morale ; c'est lui qui lui fait rejeter avec tant de force la thèse du progrès indéfini et fatal, qui sacrifie l'individu à l'humanité.

De là vient sa théologie : pour lui Dieu est non pas une substance ou un absolu, mais l'ordre moral existant, l'assurance qu'il y a dans l'univers une loi de justice qui exige de chacun l'accomplissement du devoir. Renouvier ne veut point que Dieu soit envisagé autrement que dans son rapport au monde phénoménal, et il ne lui reconnaît d'autre infinité que la perfection morale, non composée de parties. Il a même, au début de sa carrière, sous l'influence de son ami Louis Ménard, l'auteur des *Rêveries d'un païen mystique*[1], été très

1. Cf. leur correspondance publiée par A. PEYRE, *Revue de métaphysique*, janvier 1932.

incliné au polythéisme, à cause de sa supériorité morale sur un monothéisme national et exclusif, comme celui des Juifs.

La notion de justice est assez précise et définie pour que l'on puisse fonder une science de la morale, procédant, comme les mathématiques, avec des concepts. La morale pure est la définition de la règle de raison que l'agent moral libre, soit isolé, soit uni à d'autres, doit imposer à ses passions ; la règle pure de justice implique un bien commun à plusieurs agents et dont la réalisation dérive du travail qui s'impose à chacun de ces agents comme un devoir : cette règle crée entre les agents une relation de débit à crédit, suivant la part plus ou moins grande que chacun prend au travail commun. La société idéale, définie par la justice, est la « société de paix », celle où il y a une constante balance du crédit et du débit, une égalité du travail que chacun doit et de celui qu'il est fondé à attendre des autres, et une assurance de la durée de cet état.

Mais à cette morale pure doit s'ajouter une morale appliquée qui montre comment le précepte idéal s'applique à l'état de fait de l'homme et de la société. Renouvier définit cet état comme « l'état de guerre », qui est un état diffus, caractérisé par l'exploitation de l'homme par l'homme et la méfiance mutuelle des associés. Cet état de guerre justifie un droit de défense ; un des moyens les plus efficaces de cette défense est la propriété qui, dans l'état de guerre, est légitime : le communisme n'est qu'un servage universel ; les abus de la propriété doivent seulement être limités par l'établissement d'un impôt progressif. Renouvier qui avait, en 1848, des tendances nettement socialistes, expose maintenant un programme qui sera celui des radicaux en France.

L'état de fait, qui est l'état de guerre, pose un problème distinct du problème pratique ; c'est l'antique problème du mal : l'état de fait n'est pas l'état normal ; il a sa source dans un vice inhérent à tous les agents moraux chez qui les passions égoïstes dominent la raison ; tout se passe comme si l'homme naissait dans un état déchu, qui résulte de ce que les théologiens appellent la chute ; cet état ne peut en effet être dû à la cause première du monde, identique à l'ordre moral, mais à cette décision de la volonté libre que Kant appelait le péché radical.

Cette théodicée, expliquant le mal par le libre arbitre et la

chute, amène Renouvier à des hypothèses sur l'origine, l'histoire et la fin de l'humanité, qui, inspirées de la croyance chrétienne, proposent à l'imagination un tableau vraisemblable de la destinée de l'homme, tableau qui sert à exprimer la croyance morale, bien plus qu'il ne vise à l'exactitude objective. Il imagine une société humaine primitive, parfaite et juste, vivant dans une nature qui s'asservit d'elle-même à sa volonté. La chute était possible, puisque l'homme est libre ; elle a dû naître de la prévalence des passions égoïstes, mais plus probablement encore de l'expérience que l'homme a voulu faire de son libre arbitre. Il en est résulté un état de guerre titanique d'autant plus violent que les puissances physiques de l'homme étaient plus grandes ; la destruction du monde primitif a abouti à la formation de la nébuleuse et du système solaire actuel ; c'est donc sur les ruines du monde primitif que vit l'humanité historique, sur un monde disloqué, où les forces s'opposent les unes aux autres. Mais cette humanité est composée des personnes mêmes qui ont causé la chute du monde primitif ; la personne préexiste à cette vie comme elle y survivra. Avec Leibniz, Renouvier croit à l'indissolubilité de la personne ou monade, restant liée au germe matériel d'où peut provenir un nouvel organisme, lorsque les conditions seront favorables. La monadologie de Renouvier est celle de Leibniz, moins l'infinitisme ; il s'est trouvé tout naturellement orienté vers une doctrine qui réduisait la substance à une loi de succession de ses états, et à un être analogue à une conscience, et qui niait la causalité transitive au profit de l'harmonie préétablie. De même que le libre arbitre humain a causé la chute, il sera, dans le futur, l'auteur de la restauration de l'humanité et d'une règle des fins où la justice régnera dans une nature revenue à son état primitif. Ce qui distingue cette eschatologie des utopies familières au milieu du XIX[e] siècle, c'est qu'elle est « astronomique », supposant en effet le retour du système solaire à l'état de nébuleuse, et, dans cette ère immense, des changements physiques, moraux et sociaux, dont on ne peut avoir la moindre idée. Tels sont les traits généraux de cette doctrine du Personnalisme, où la nature n'existe que relativement à la personne, où la personne est l'élément substantiel de la réalité, où il n'existe que risque, initiative, et rien de pareil à une loi nécessaire d'évolution de l'humanité ; c'est d'elle que Renouvier dit dans les *Derniers*

entretiens : « Rien n'indique que le personnalisme puisse être, pour les philosophes d'aujourd'hui et de demain, autre chose qu'un objet de curiosité. L'utopie du *progrès* a mis un bandeau sur toutes les intelligences. On ne voit pas le mal, on ne sent pas l'injustice » (p. 78).

La croyance au progrès fatal, qui dominait encore, a été, toute sa vie, la grande aversion de Renouvier ; en 1857, il opposait à la philosophie de l'histoire une « Uchronie », esquisse historique du développement de la société européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être, dans lequel il imagine que la prédication chrétienne a échoué, ce qui aurait, dans sa pensée, fait l'économie du Moyen Âge ; et plus tard, son idée de l'évolution du monde physique répond nettement au naturalisme évolutionniste de Spencer.

De 1870 à 1900 environ, la pensée de Renouvier exerça une grande influence. Pillon s'en fit le propagateur. L. Prat, qui collabora à la *Nouvelle monadologie*, a écrit *La Notion de substance ; recherches historiques et critiques* (1905), un ouvrage sur un des points cardinaux du système. Victor Brochard (1848-1907), avant de devenir un des historiens les plus remarquables de la philosophie antique, avait écrit, sous l'inspiration renouviériste, son ouvrage *De l'erreur* (1879) : l'essentiel de sa thèse est que l'erreur n'est pas foncièrement distincte de la vérité. « La vérité n'est rien qu'une hypothèse confirmée, l'erreur rien qu'une hypothèse réfutée » ; l'activité de vérification qui est une activité volontaire définit en somme vérité et erreur. Lionel Dauriac (1847-1923), dans *Croyance et réalité* (1889), a essayé de définir une critique générale qui serait critique du sentiment et du vouloir tout autant que critique de la connaissance. Jean-Jacques Gourd (1850-1909), le philosophe genevois, se rattache au phénoménisme de Renouvier (*Le Phénomène*, 1883 ; *Les Trois Dialectiques*, Genève, 1897) ; mais dans le phénomène lui-même, il y a une dualité irréductible ; il y a d'une part ce qui en est scientifiquement connaissable, grâce à la causalité et à la stabilité ; mais il y a aussi un élément de différence, d'instable, d'absolu qui échappe à la connaissance scientifique ; à côté de la loi, la création ; à côté de la règle de la justice, le sacrifice ; à côté de la coordination du beau, le sublime ; ces « hors la loi » correspondent à ces discontinuités que la critique de Renouvier introduit dans le

phénomène ; ce sont eux qui, selon Gourd, se rapportent à la vision religieuse des choses.

De même que Brochard insistait sur les limites de l'évidence rationnelle et sur la part de la volonté dans le jugement, Louis Liard (1846-1917), dans *La Science positive et la métaphysique* (1879) montre, avec l'impossibilité de changer la science positive en une métaphysique, comme le fait le naturalisme, la part de la croyance morale, lorsqu'il s'agit d'affirmations sur le réel : l'Absolu est ce bien ou cette perfection que la vie morale fait pressentir comme sa condition ; il y a, dans la doctrine de Liard, beaucoup de la méthode kantienne des postulats de la raison pratique.

Le finitisme de F. Evellin (1836-1909), dans *Infini et quantité* (1880), puis dans *La Raison pure et les antinomies* (1907), n'est pas, comme celui de Renouvier, subordonné à la croyance ; il n'y a pas de véritable dilemme entre le fini et l'infini ; car le finitisme se trouve seul démontrable, et, dans l'antinomie kantienne, les antithèses infinistes ne sont pas concluantes pour la raison. L'infini de quantité, dont les mathématiques paraissent se servir, n'est qu'une illusion née de l'imagination. Les prétendus continus, même l'espace et le temps réels, sont faits d'indivisibles. Ce finitisme est lié au spiritualisme : le continu implique, par sa divisibilité indéfinie, l'évanouissement de tout être stable ; seul le finitisme rend possibles des êtres doués de spontanéité, intelligents et libres.

II. – Le néokantisme allemand

En 1865, O. Liebmann publia son *Kant und die Epigonen,* où revient à la fin de chaque chapitre comme un refrain : « Donc il faut revenir à Kant. » Dans ce retour à Kant, qui fut en même temps une réaction contre la philosophie spéculative des post-kantiens, semble dominer surtout le goût du relativisme, qui fait ressortir la dépendance de l'objet à l'égard des conditions de la conscience humaine : pensées humaines, représentations humaines, comparaison des conditions de la connaissance à celles de l'image visuelle, complet agnosticisme sur la chose en soi, tels sont les traits principaux de l'œuvre de Liebmann lui-même (*Analysis der Wirklichkeit,*

1876 ; *Gedanken und Tatsachen,* 1882-89) : un kantisme qui paraît avoir passé à l'école de Feuerbach.

Il y a quelque abus à faire du célèbre physicien Helmholtz (*Handbuch der physiologischen Optik,* 1856-66) un précurseur du néokantisme en Allemagne. Il a écrit sans doute : « Exiger une représentation qui rendrait sans modification la nature du représenté et serait vraie au sens absolu, ce serait exiger qu'un effet soit pleinement indépendant de la nature de l'objet sur lequel l'effet s'est produit, ce qui est une flagrante contradiction. Donc toutes nos représentations humaines et toutes les représentations d'un être intelligent quelconque seront des images des objets, essentiellement dépendantes de la nature de la conscience qui les représente » ; mais ce relativisme, d'ailleurs assez banal, représente si peu la pensée kantienne qu'il fait de nos représentations des symboles ou signes, dont nous nous servons d'une part pour diriger nos actions, d'autre part pour conclure, au moyen de la loi de causalité, à l'existence d'objets extérieurs. Il faut ajouter qu'Helmholtz, par ses travaux sur les géométries non euclidiennes, qui le conduisent à affirmer la possibilité d'espaces différents du nôtre, est très défavorable à l'apriorisme de l'esthétique transcendantale : « La preuve kantienne de l'origine *a priori* des axiomes géométriques, écrit-il, fondée sur ce qu'aucune relation spatiale différente d'eux ne peut être représentée dans l'intuition, est insuffisante, puisque la raison donnée est inexacte. » Il est vrai que Helmholtz pense délivrer le système de Kant d'une inconséquence en niant l'origine *a priori* des axiomes considérée comme un résidu d'esprit métaphysique, et en faisant de la géométrie la première des sciences de la nature.

La réduction de toutes nos connaissances à des phénomènes, la subjectivité des formes et des catégories, l'impossibilité de toute métaphysique, l'incapacité pour l'observation interne d'arriver à l'âme, autant de traits que Lange a empruntés au kantisme. Mais il en donne des interprétations qui l'éloignent parfois de son modèle : comme Helmholtz, il pense voir dans la physiologie des sens la justification du kantisme ; il attribue aux catégories la même subjectivité qu'aux formes de la sensibilité, et il les attribue vaguement à notre forme d'organisation psychophysique, sans qu'il reste rien chez lui de la déduction transcendantale ; il voit l'aboutissement nécessaire de la métaphysique comme science dans le matérialisme,

parce que ce système « satisfait la tendance de la raison à l'unité en s'élevant le moins possible au-dessus du réel » *(Geschichte des Materialismus,* 1866 ; 9e éd., 1908). Il critique aussi l'emploi que Kant fait de la chose en soi ; son existence n'est nullement prouvée ; notre esprit est seulement fait de telle manière qu'il est conduit au concept d'un terme problématique comme cause des phénomènes. Aussi rien, chez Lange, ne correspond à la raison pratique de Kant : au monde intelligible, exigé par la raison pratique, il substitue les créations de la religion et de la métaphysique, et voit toute leur valeur dans l'élévation spirituelle qui émane d'elles.

A. Riehl est un de ceux qui ont soutenu avec le plus de vigueur que la philosophie devait se réduire à une théorie de la connaissance et abandonner toute métaphysique (*Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft,* 1876-79-87). Son kantisme se borne à la *Critique de la raison pure* ; il en admet, à quelques nuances près, l'apriorisme, qui fonde les principes sur la possibilité de l'expérience ; mais il y ajoute un trait nouveau, il rapproche l'*a priori* du social : ainsi, dit-il, si la réalité du monde extérieur nous est immédiatement donnée par la sensation, une preuve plus importante encore est la preuve sociale, tirée de la communauté d'expérience entre nous et nos semblables ; de la même manière, il voit dans la formation de l'expérience, par le travail des concepts *a priori* sur les sensations, un fait social et non plus individuel. Ces considérations sociologiques tendent vers une interprétation nouvelle de l'apriorisme kantien, celle que l'on retrouvera chez Durkheim.

III. – L'idéalisme anglais

L'intention dans laquelle J. H. Stirling fit connaître à l'Angleterre la philosophie hégélienne (*The Secret of Hegel,* 1865) est en tout conforme à cette révolte contre le rationalisme à laquelle nous fait assister l'Angleterre de 1850 à 1880 : le naturalisme, l'individualisme économique, le matérialisme social, voilà les ennemis ; et il prétend les combattre avec l'universel concret de Hegel, qui fait voir en toutes ces doctrines des degrés inférieurs de la réalité. Mais c'est Thomas Hill Green (1836-1882) qui a construit la doctrine idéaliste

anglo-américaine, inspirée de Kant, qui se continue jusqu'à nos jours avec Bradley, Bosanquet, J. Royce et McTaggart.

L'idéalisme de Green, quelque emprunt qu'il ait fait à l'idéalisme kantien, en est pourtant tout différent par l'esprit et par l'intention : le problème critique n'est pas ce qui l'inquiète, et il ne tient nul compte des rapports étroits de la pensée critique avec les sciences positives ; son néokantisme, qui est postérieur au néokantisme allemand et français, est aussi d'une autre nature, et dirigé, dès le principe, vers la réfutation de l'empirisme, de l'athéisme et de l'hédonisme. L'idéalisme est une doctrine qui réintroduit l'esprit dans la connaissance, Dieu dans l'univers, et la moralité dans la conduite, et cela grâce à un unique principe.

L'empirisme, conçu par Green sur le modèle de Hume, élimine l'esprit de l'œuvre de la connaissance en le réduisant à une poussière d'états de conscience, ce qui fait que les notions qui semblent mettre un lien entre ces éléments, comme la substance et la causalité, ne sont que des fictions illégitimes. L'idéal de la connaissance serait de s'en passer ; mais cela reviendrait à déclarer la connaissance impossible, car il n'y a pas de connaissance sans relation. Il faut donc que, outre cette succession d'événements, il y ait, comme Kant l'a voulu, un principe d'unité, tout à fait stable et unique, qui construit l'objet, en faisant entrer les sensations dans une unité organique.

De ce principe de l'unité de la conscience de soi, Green croit pouvoir tirer le spiritualisme, le théisme et la morale. D'abord le spiritualisme : l'esprit ne peut être, comme le dit la doctrine de l'évolution, le résultat d'un mécanisme inintelligent ; car la nature suppose l'esprit, loin de pouvoir l'engendrer, et elle n'est réelle que pour la connaissance, pour le moi immatériel et immuable qui est au-dessus du temps et de l'espace. Ensuite le théisme : la thèse empiriste des sensations isolées est étroitement liée à la thèse spencérienne et hamiltonienne de l'Absolu inconnaissable ; on coupe la sensation de tout rapport avec les autres, comme l'on retranche de l'absolu toute relation : ces deux thèses sont également fausses, et la seconde est contradictoire, puisque dire de l'inconnaissable qu'il est, c'est connaître de lui quelque chose (argument qui paraît dériver du *Parménide* de Platon). Si la première thèse est condamnée, c'est parce que toute sensa-

tion est en relation avec les autres ; elle est partielle et incomplète en elle-même ; elle se réfère donc à une connaissance totale qui embrasse toutes les sensations : rien n'est isolé ni en dehors du système ; la réalité ou la vérité, c'est cet universel concret que toute partie suppose ; mais cet universel existe par la conscience universelle ou Dieu, qui se trouve ainsi être un postulat de toute connaissance. Dieu n'est donc pas pour l'homme un objet, une chose, un autre, extérieur à lui ; la conscience humaine n'est pas, en son fond, différente de celle de Dieu ; l'élément fini de l'homme est l'organisme, qui est comme le véhicule d'une conscience éternelle.

Enfin la morale dérive du même principe. Notre moi participe au moi universel ; la vie morale consiste dans le progrès vers l'identité de nous-mêmes avec le principe universel ; cette fin est impossible à atteindre par la satisfaction d'aucun désir particulier ; il y faut une satisfaction qui concerne notre nature entière. Dans ce progrès vers l'universel, l'individu trouve aide et non résistance dans les institutions sociales ; l'idéalisme de Green a, en politique, des tendances conservatrices : par son ampleur qui dépasse celle de l'individu, toute forme d'autorité est en effet divine, et nous n'avons en aucun cas le droit d'opposer notre bien individuel à une institution. La répugnance à l'individualisme qui est si fréquente en Angleterre à cette époque est peut-être le secret mobile de toute la doctrine.

IV. – Cournot

A. Cournot (1801-1877) fut inspecteur général de l'instruction publique. Il a été un des premiers à étudier d'une manière critique les notions fondamentales des sciences. De Kant et Comte, il a retenu la thèse de la relativité de la connaissance et l'impossibilité d'atteindre jamais l'essence des choses. D'autre part, son premier ouvrage s'intitule *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* (1843) ; dans cette théorie, la certitude d'une connaissance apparaît comme une limite par rapport à laquelle s'échelonnent les divers degrés de probabilité. Le propre de la doctrine de Cournot sur la connaissance est d'avoir assimilé la probabilité à la relativité (*Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique*

philosophique, 2 vol., 1851) : une hypothèse est admise en physique parce qu'elle permet d'enchaîner rationnellement les faits observés, telle l'orbite elliptique de Képler qui comprend toutes les positions observées de la planète ; les théories sont d'autant plus probables qu'elles satisfont, avec plus de simplicité, à cette condition. Ainsi nous pouvons approcher de plus en plus de la réalité : la perception immédiate qui affirme l'or est jaune, en est moins près que la connaissance du physicien qui saisit dans cette couleur jaune la combinaison entre la couleur propre de l'or et l'effet de la réflexion de la lumière sur sa surface ; celui-ci en est encore plus près s'il peut enchaîner les propriétés optiques de l'or à sa constitution moléculaire ; sans qu'il nous soit donné d'atteindre la réalité absolue, il est donc « dans la mesure de nos forces de nous élever d'un ordre de réalités phénoménales et relatives à un ordre de réalités supérieures et de pénétrer ainsi graduellement dans l'intelligence du fond de réalité des phénomènes ».

Par cette assimilation, le probabilisme de Cournot devient très différent du relativisme de Kant, dont les concepts prennent un tout autre sens : le « relatif » chez Cournot admet en effet des degrés ; il y a par exemple telle loi, comme la loi d'attraction universelle, qu'il considère comme plus rapprochée qu'aucune autre de l'essence des choses (*Traité*, p. 186) : le kantisme ne saurait admettre aucune différence dans la relativité, puisqu'elle est due à une cause uniforme pour toutes nos connaissances, le caractère sensible de nos intuitions d'espace et de temps ; or, cette subjectivité de l'espace et du temps est contestée par Cournot au moyen d'arguments tirés de son probabilisme : si ces notions n'étaient que des illusions subjectives, « par quel prodigieux hasard les phénomènes dont la connaissance nous arrive s'enchaîneraient-ils suivant des lois simples, qui impliquent l'existence objective du temps et de l'espace ? La loi newtonienne, par exemple, qui rend si bien raison des phénomènes astronomiques, implique l'existence, hors de l'esprit humain, du temps, de l'espace et des relations géométriques » (*Essai*, § 142).

De là aussi, une théorie des catégories qui est parallèle à celle de Kant, mais d'un esprit tout différent : c'est cette théorie qui fait l'objet du *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1871, 2ᵉ éd., 1911), auquel il faut adjoindre les *Considérations sur la marche des idées et des*

événements dans les temps modernes (1872, 2e éd., 1934) ainsi que *Matérialisme, vitalisme et rationalisme* (1875). L'objet de ce *Traité* est indiqué avec précision dans l'*Essai* (§ 124) : « D'une part, nous avons l'idée d'une certaine subordination entre diverses catégories dans lesquelles se rangent les phénomènes de la nature, entre les théories scientifiques accommodées à l'explication de chaque catégorie ; d'autre part, nous comprenons que, dans le passage d'une catégorie à l'autre, il peut se présenter des solutions de continuité qui ne tiennent pas seulement à une imperfection actuelle de nos connaissances et de nos méthodes, mais bien à l'intervention nécessaire de nouveaux principes pour le besoin des explications subséquentes [par exemple de la notion d'affinité, qu'il faut introduire parce que les phénomènes chimiques sont inexplicables par les seuls principes de la mécanique]. [...] Maintenant que les sciences ont pris tant de développements inconnus aux anciens, c'est le cas de déterminer *a posteriori* et par l'observation même, quelles sont les idées ou les conceptions primitives auxquelles nous recourons constamment pour l'intelligence et l'explication des phénomènes naturels, et qui dès lors doivent nous être imposés, ou par la nature même des choses, ou par des conditions inhérentes à notre constitution intellectuelle. »

La catégorie, que Cournot préfère, dans le *Traité*, appeler *idée fondamentale*, se justifie donc non par une sorte de vertu intrinsèque, mais par plusieurs sources entièrement distinctes et indépendantes : l'expérience, la déduction réductrice qui ramène une notion nouvelle à des notions plus simples, les nécessités de l'imagination (qui sont par exemple l'origine de la théorie atomique), l'harmonie introduite par la notion entre les faits qu'elle régit, et entre elle et les notions fondamentales des sciences voisines. Une idée fondamentale demande en somme « à être jugée par ses œuvres, c'est-à-dire par l'ordre et la liaison qu'elle met dans le système de nos connaissances, ou par le trouble qu'elle y sème et les conflits qu'elle suscite » (*Essai*, § 135) ; par exemple la notion de substance, issue de l'expérience de notre propre identité personnelle, s'appliquera utilement aux phénomènes pondérables, grâce à l'expérience qui nous montre la permanence du poids dans les décompositions chimiques ; elle n'a aucune utilité (selon Cournot qui n'accepte pas la théorie des fluides) dans

l'interprétation des phénomènes impondérables, tels que la lumière.

La méthode de Cournot le rend donc très favorable aux démarcations tranchées entre le mathématique et le mécanique, le cosmologique et le physique, le physique et le vital, le vital et le social, non point grâce à une connaissance de la réalité des essences correspondantes, mais à cause de la nécessité d'introduire à chacun de ces degrés des idées fondamentales nouvelles. Son attitude à cet égard, tout en étant analogue à celle de Comte, qui, lui aussi, soutient l'irréductibilité des sciences, en est assez différente, parce qu'elle est celle non d'un dogmatique, mais d'un probabiliste qui étudie séparément chaque cas : ainsi (§ 152) il sera utile d'étendre à la physique entière un principe mécanique, tel que celui de la conservation des forces vives ; en revanche (§ 156), l'hypothèse atomistique, bien qu'elle réponde à beaucoup d'expériences et à nos habitudes d'esprit, est, selon Cournot, loin d'exprimer le fond des choses, « parce qu'elle est incapable de grouper systématiquement les faits connus et de faire découvrir les faits inconnus ». Il arrive que Cournot fonde l'irréductibilité d'une notion à une autre, non pas sur l'impossibilité de déduire la première de la seconde, mais sur la complication qu'aurait la déduction : ainsi (§ 128) la mécanique appliquée pourrait se fonder sur la mécanique céleste, celle des forces centrales, mais seulement par des hypothèses si compliquées, qu'il vaut mieux introduire d'emblée une catégorie nouvelle, celle de traction ou de travail.

Si l'on considère maintenant l'enchaînement des idées fondamentales depuis les mathématiques jusqu'aux sciences sociales, en passant par les sciences de la vie, on remarquera que ces idées se groupent suivant une « polarité symétrique » ; la région médiane, celle de la vie, est la région obscure pour laquelle les moyens d'intuition ou de représentation nous échappent, tandis que, dans les régions extrêmes apparaissent les idées claires d'ordre et de forme, d'une part dans les mathématiques, d'autre part dans les états sociaux les plus avancés, où l'on voit la civilisation, qui tend « à substituer le mécanisme calculé ou calculable à l'organisme vivant, la raison à l'instinct, la fixité des combinaisons arithmétiques et logiques au mouvement de la vie » (*Traité*, § 212) ; la chaîne des idées, au lieu de continuer dans le sens du mathématique au vital, rebrousse

donc chemin vers le mathématique ; la société est, dans son stade primitif, dépendante de la vitalité, de la race par exemple ; puis elle se fixe selon des normes rationnelles indépendantes des temps et des lieux ; de même, dans l'individu humain, le contraste est tel entre l'extrême complication biologique des conditions de la pensée humaine et l'extrême simplicité des lois que cette pensée saisit, qu'il ne peut y avoir, de la vie à l'intelligence, rapport de cause à effet ; tandis que l'imagination ou les passions sont inexplicables sans la vie, « la logique n'a pas le moindre besoin de prolégomènes physiologiques ». « La civilisation progressive n'est pas le triomphe de l'esprit sur la matière, mais bien plutôt le triomphe des principes rationnels et généraux des choses sur l'énergie et les qualités propres de l'organisme vivant, ce qui a beaucoup d'inconvénients à côté de beaucoup d'avantages » (§ 330). L'Empire romain et la Chine (telle que se la figurait Cournot), où l'histoire se réduit à une gazette, préfigurent la phase finale de l'humanité ; plus de vie, de héros, de saints ni de grandes individualités, mais un mécanisme sûr de sa durée.

En vertu du probabilisme de Cournot, il n'est pas à supposer que les idées fondamentales des sciences épuisent le réel ; d'où son transrationalisme. L'homme ne peut se comprendre philosophiquement que dans l'ordre universel ; mais il a une destinée personnelle, que la religion lui fait connaître, mais qui ne rentre pas dans l'ordre et qui ne peut se comprendre *ex analogia universi* : la vie religieuse est incomparable avec rien d'autre. Dans son transrationalisme, Cournot reste fidèle à l'esprit de sa doctrine : nulle « idée fondamentale » ne peut revendiquer le droit d'être le type d'après lequel les autres doivent se concevoir ; la Nature, conçue par la raison, ne peut exclure le surnaturel exigé par le sentiment religieux de l'homme.

BIBLIOGRAPHIE

L. DAURIAC, *Contingence et rationalisme*, 1925.

I. – Ch. RENOUVIER, *Essai de critique générale*, 4 vol., 1854-64 ; *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, 1901 ; *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, 1901 ; *Le Person-*

nalisme, 1903 ; *Science de la morale*, 2 vol., 1869 ; *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, 1911 ; *Les Derniers Entretiens*, éd. L. PRAT, 1930.
O. HAMELIN, *Le Système de Renouvier*, 1927.
G. MILHAUD, *La Philosophie de Renouvier*, 1927.
R. VERNEAUX, *L'Idéalisme de Renouvier*, 1945 ; *Renouvier disciple et critique de Kant*, 1945.

IV. – A. COURNOT, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, 1851 ; *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 1861 ; *Considérations sur la marche des événements dans les Temps modernes*, 1872 ; *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, 1875 ; *Critique philosophique*, textes choisis par C. KHODOSS, 1958.
R. LÉVÊQUE, *L'« Élément historique » dans la connaissance humaine d'après Cournot*, 1938.
G. MILHAUD, *Études sur Cournot*, 1927.
R. RUYER, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, 1930.

Chapitre VI
La métaphysique

Malgré le heurt du positivisme et du criticisme, la métaphysique ne disparaît pas dans la période que nous étudions ; mais elle se transforme ; elle devient plus analytique et plus réflexive ; les « grandes bâtisses », comme dit Taine à propos de Hegel, ne sont pas relevées.

I. – Fechner

Le goût pour la philosophie de la nature avait presque disparu en Allemagne vers le milieu du siècle, lorsque Fechner écrivit son *Nanna oder das Seelenbeben der Pflanzen* (1848) et son *Zend Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Ienseits* (1851), où il en reprend les principaux thèmes ; les plantes ont une âme, la terre possède une âme universelle dont toutes celles des créatures terrestres sont des parties ; les étoiles sont les anges du ciel, et leurs âmes sont à Dieu comme les nôtres sont à l'âme de la terre. Mais ces rêveries n'ont pas du tout la structure dialectique des philosophies de la nature du début du siècle ; elles ressemblent plutôt aux mythes de Comte ou de Jean Reynaud ; et l'on y entend les échos de Plotin et de Spinoza ; en particulier l'image qu'il donne de la production des âmes inférieures par l'âme supérieure qui les contient est comme un spinozisme psychologiquement interprété : les âmes des créatures terrestres sont à l'âme de la terre comme les images ou pensées qui naissent en nous sont à notre âme ; et c'est la réflexion intérieure qui nous apprend ce qu'est

Dieu : « Si nous dirigeons nos regards sur notre propre conscience, à quoi seul nous pouvons mesurer ce qu'est la conscience, cette conscience n'est-elle pas un progrès actif du passé au présent et à l'avenir ? Ne lie-t-elle pas le lointain et le proche ? Ne comprend-elle pas en soi mille diversités en une unité indécomposée ? Or la loi du monde est une unité douée des mêmes propriétés, sauf qu'elles lui appartiennent d'une manière illimitée » *Zend Avesta,* 2e éd., 1901, p. 117. Autre image de même nature, qui rappelle Plotin : il n'y a dans le monde qu'une seule conscience, celle de Dieu ; chaque conscience, en apparence distincte, est caractérisée par un seuil au-dessus duquel n'affleure qu'une portion limitée de la conscience divine ; l'âme est d'autant plus élevée que ce seuil est plus bas ; en Dieu seul il n'y a plus de seuil, et la conscience est totale ; ainsi la discontinuité entre les âmes n'est qu'apparente. Cette métaphysique est hostile au kantisme et à l'épistémologie ; elle se donne comme une révélation totale, une « vision de jour » par opposition à la « vision nocturne » des choses en soi : d'où la sympathie qu'elle a rencontrée au début du XXe siècle, surtout en Amérique et chez W. James, après avoir été d'abord presque ignorée. Contre Kant et Hegel aussi, Fechner, en physique, n'est plus dynamiste, mais mécaniste et atomiste, à condition de ne voir dans le mécanisme que l'expression ou l'organe de l'esprit.

La psychophysique de Fechner (*Elemente der Psychophysik,* 1860) fait contraste, par le caractère précis et positif de ses recherches, avec ses rêveries métaphysiques. Après E. H. Weber qui, en 1846 (Wagner, *Handwörterbuch der Physiologie,* au mot *Tastsinn*) avait expérimenté sur le rapport entre l'excitation et la sensation, Fechner a formulé la loi qui égale la sensation au logarithme de l'excitation[1].

II. – Lotze

R. H. Lotze (1817-1881), professeur à Göttingen et à Berlin, renouvelle, en un certain sens, contre le kantisme et l'hégélianisme, le système de Leibniz. Déjà dans sa *Métaphysique* de 1841, il adopte un « idéalisme téléologique » où il oppose la

1. Cf. G. SEAILLES, « La philosophie de Fechner », *Revue philosophique,* 1925.

théorie des catégories, qui concernent seulement le possible et qui ne peuvent expliquer l'apparition d'aucun phénomène, au Bien qui est la véritable substance du monde. Dans sa *Psychologie médicale* (1852), il démontre la spiritualité de l'âme par l'unité du moi. Il admet, il est vrai, une action réciproque entre l'âme et le corps ; mais chez lui, cette action réciproque n'implique pas du tout le passage d'une influence de l'un à l'autre ; car la causalité transitive est impossible ; elle reviendrait à réaliser, comme une chose, l'influence de la cause qu'elle transporte dans le patient, séparant ainsi, contrairement à la maxime logique, les attributs des substances ; l'action réciproque n'est possible qu'entre des parties qui appartiennent à un tout unique : « Le pluralisme doit s'achever en un monisme, grâce auquel l'action, en apparence transitive, se change en une action immanente. [...] Cette action n'a lieu qu'en apparence entre deux êtres finis ; en vérité c'est l'absolu qui agit sur lui-même. » Sa théorie des signes locaux est une application de ces idées au problème de la perception : un objet ne peut influer sur le sujet connaissant, de manière que ses attributs s'en détachent et soient importés dans le sujet ; les influences externes ne sont que des signaux, à l'invitation desquels l'âme produit en elle des états internes selon des lois immuables.

Le *Microkosmos* (1856-1864) veut être, dans la science de l'homme, l'analogue du *Cosmos* de A. de Humboldt dans la science de la nature ; il traite du corps et de l'âme, de l'homme et de l'histoire, en rassemblant un grand nombre de données positives. Son intention, dans l'ensemble, est d'unir les résultats de la science, qui paraissent conduire à une nature sans Dieu, à l'idéalisme ; il faut suivre la méthode leibnizienne qui subordonne le mécanisme à une réalité spirituelle ; le monde de l'espace et du temps n'est qu'un phénomène. Dans sa conception de l'esprit, il est rigoureusement monadologiste, et n'admet point comme Fechner que des âmes puissent comprendre en elles des âmes inférieures ; pour la même raison, il n'est pas panthéiste, mais théiste ; un Dieu personnel répond à un vœu de l'âme : « Son désir de concevoir comme réel l'être le plus haut qu'il lui est permis de pressentir ne peut se satisfaire d'aucune autre forme que de celle de la personnalité. [...] Le réel véritable, qui est et doit être, n'est pas la matière et encore moins l'Idée (hégélienne), mais

l'esprit vivant et personnel de Dieu et le monde d'esprits personnels qu'il a créés : voilà le lieu du bien et des biens » (*Mikrokosmos*, III, 559-616). Lotze admet trois réalités superposées : le règne des lois universelles et nécessaires, conditions de toute réalité possible, les réalités singulières ou faits qui ne peuvent se déduire du possible et nous sont connus par la perception, le plan spécifique du monde ou règne des valeurs qui donne l'unité à notre intuition du monde.

Il a donc essayé de rétablir l'équilibre des parties de la philosophie, rompu depuis plus d'un siècle. Dans son *System der Philosophie* (1874-79), il recherche une « logique pure », tout à fait indépendante de la psychologie ; il faut distinguer dans la pensée l'acte psychologique et son contenu ; la logique n'envisage que son contenu, dans sa validité ; la source de la logique pure se trouve chez Platon, dont Aristote a mal à propos considéré les Idées comme des choses existant en soi, alors qu'elles n'ont d'autre existence que celle d'une valeur. De même, il veut dégager la métaphysique de la théorie de la connaissance, à laquelle on tendait alors à réduire la philosophie.

III. – Spir

Africano Spir (1837-1890) est d'origine russe ; mais il a vécu d'abord en Allemagne, puis à Genève. Toute sa doctrine est en substance dans ces paroles : « On doit nécessairement choisir entre ces deux buts : la connaissance vraie, ou l'explication métaphysique de ce qui est. Si l'on se propose le premier but, on peut parvenir à connaître les choses telles qu'elles sont, à comprendre la loi fondamentale de la pensée, la base de la morale et de la religion. Mais on doit alors renoncer à l'explication métaphysique des choses, parce que l'on constate une opposition absolue entre le normale et l'anomalie, et par conséquent l'impossibilité absolue de déduire celle-ci de celle-là » (« Essais de philosophie critique », *Revue de métaphysique*, 1895, p. 129).

De ces deux thèses, possibilité de fonder la vie morale et religieuse, impossibilité de l'explication métaphysique, considérons d'abord la seconde : « Il ne peut être dans la véritable essence de se nier elle-même, comme Hegel l'a prétendu et

de devenir le contraire de soi-même ; qu'un objet se nie lui-même, c'est plutôt la preuve qu'il n'a pas une manière d'être normale, qu'il contient des éléments étrangers à sa véritable essence » ; la norme, c'est le principe d'identité, et l'être normal, c'est celui qui est identique à soi-même ; Spir l'affirme avec la conviction d'un nouveau Parménide. Ce serait un suicide de la pensée d'attribuer l'être à ce qui change, au devenir, au composé ; la plupart des métaphysiques ont eu l'illusion de déduire le devenir conditionné de l'Absolu par voie de création ou d'émanation : pareille dérivation est contradictoire. Spir prétend maintenir sur ce point la pensée de Kant, défigurée par les postkantiens ; il a démontré l'impossibilité de passer du phénomène à l'être.

Il est vrai que ce devenir (ce monde de l'opinion, comme disait Parménide) fait figure de réalité ; avec Hume et Mill, Spir montre le devenir se ralentissant ou revenant sur lui-même comme s'il voulait ressembler à la substance, la simultanéité de plusieurs sensations et l'homogénéité des groupes donnant l'illusion de corps comme nos états psychiques s'organisent en des touts qui donnent l'illusion d'un moi permanent. Et l'anormal ne peut ainsi subsister que « dans la mesure où, par une déception systématiquement organisée, il réussit à déguiser sa nature contradictoire et à revêtir l'apparence de la substance ; il rend ainsi témoignage à la Norme contre lui-même »[2].

Mais l'opposition radicale qu'il y a entre l'Absolu et l'anormal ne permet aucun accommodement, sinon illusoire ; et ainsi nous arrivons à la première des deux thèses : cette connaissance de l'irréductible dualité fonde la vie religieuse et morale ; cette vie consiste en une libération ; le moi renonce à son individualité anormale et se dépasse lui-même, pour s'identifier, au-dessus de la conscience (qui implique encore composition et devenir) à l'Absolu ; le renoncement à l'égoïsme, l'abnégation de soi, tel est le moyen de participer à l'éternité de l'existence vraie.

2. G. HUAN, *Essai sur le dualisme de Spir*, p. 47, Paris, 1913.

IV. – Hartmann

Eduard von Hartmann (1842-1906) publia, dès 1869, sa *Philosophie des Unbewussten* qui est restée la base de ses très nombreux travaux qui portent sur la morale, la philosophie de la religion, les questions politiques et sociales, et, en dernier lieu, sur la théorie de la connaissance (*Kategorienlehre*, 1896, 2e éd., 1923) et sur l'*Histoire de la métaphysique* (1899-1900).

Il combine dans sa théorie tant d'éléments empruntés à des philosophies de direction différente, à Hegel, à Schopenhauer, à la « philosophie positive » de Schelling, à l'individualisme leibnizien, aux sciences naturelles, qu'il est difficile de voir dans son intuition du monde beaucoup de cohérence. Son point de départ semble être l'observation des êtres vivants et, surtout, de leurs fonctions organiques et de leurs instincts ; ces instincts supposent une intelligence qui est bien supérieure à la nôtre par ses connaissances, son habileté et la rapidité de sa décision, mais qui pourtant est sans conscience ; la vie nous révèle donc un Inconscient intelligent et doué de volonté. Cet Inconscient n'est nullement un degré inférieur de la conscience, et il n'a rien à voir avec les prétendus faits inconscients des psychologues comme l'image conservée dans la mémoire ; Hartmann n'admet d'ailleurs aucun de ces faits ; ce qui se conserve dans la mémoire est pour lui un état organique. Par opposition à l'inconscient, le conscient se trouve divisé et comme dilué ; dans un organisme humain, il y a sans doute plusieurs centres distincts de conscience, en dehors de celui qui se rattache au cerveau ; il y a probablement des consciences non seulement chez les animaux et les plantes, mais même dans les molécules.

Hartmann est donc amené, « par induction », à séparer la notion du psychique de celle du conscient ; à côté du psychique conscient, il y a un psychique inconscient, dont la supériorité nous est révélée par les fonctions organiques, mais aussi par l'inspiration artistique, et enfin par les « fonctions catégoriales » qui, comme l'a vu Kant, informent l'expérience avant toute conscience. Hartmann, généralisant, pense avoir trouvé dans l'Inconscient un principe qui joue à certains

égards le rôle de Dieu, et à d'autres, celui de la volonté schopenhauérienne. Comme créateur du monde, l'Inconscient a agi d'une manière irrationnelle, par sa pure volonté et sans intelligence ; cette émergence de l'être ne se réfère à aucune fin. Mais comme l'Inconscient est aussi intelligence, il y a dans le monde créé une finalité qui s'étend non seulement à la structure des choses (comme nous la voyons dans l'organisme), mais au cours du monde : le cours du monde compense l'irrationalité de son existence par la tendance finale au non-être et à la destruction ; comme dans Schopenhauer, la conscience, avec ses degrés divers jusqu'à l'homme, est un des moyens d'atteindre cet anéantissement final.

L'on reconnaît facilement dans la doctrine de Hartmann un système, dont la nuance de pessimisme est très différente de celle de Schopenhauer et qui se ramène beaucoup mieux à la théosophie de Schelling. Le Dieu de Hartmann est un Dieu qui a besoin d'être sauvé et qui, d'abord pure volonté, pure force créatrice, se sauve par le principe intelligent qui introduit dans la création la conscience qui rachète la faute : c'est un mythe plus que millénaire qu'Hartmann a retrouvé, peut-être à son insu ; son antipathie pour le Dieu personnel du christianisme, pour l'optimisme et le « déisme trivial » du protestantisme libéral, son goût pour un Dieu impersonnel, « seul capable de nous sauver, parce que seul capable d'être en nous et nous en lui », ce sont là des réactions naturelles de cet état d'esprit. Un de ses disciples, A. Drews, celui qui nia l'existence historique de Jésus (*Die Christusmythe,* 1909-1911), a vu avec beaucoup de raison dans cette doctrine religieuse des traits traditionnellement germaniques, et L. Ziegler, qui la définit « le processus de délivrance de l'esprit inconscient du monde dans la conscience de l'homme », lui donne pleinement raison. Drews voit la source de l'erreur théiste dans le *cogito* cartésien, qui assimile l'être à la conscience ; c'est le fond du rationalisme, et même de l'empirisme anglais et de la psychologie de Wundt et de Dilthey qui nient l'âme en assimilant le contenu de l'expérience interne à la totalité du donné.

V. – Le spiritualisme en France

Le spiritualisme issu de Cousin a, avec l'opposition libérale sous le second Empire, une affinité qui se marque en particulier dans la carrière de Jules Simon (1814-1896), qui refusa en 1851 la prestation du serment exigé des professeurs ; dans *La Religion naturelle* (1856), *La Liberté* (1859), *La Liberté de conscience* (1857), il défend les mêmes idées que le publiciste Édouard Laboulaye dans *Le Parti libéral* (3[e] éd., 1863) contre une réaction qui veut s'imposer au nom d'une prétendue tradition française : un des points de départ du mouvement avait été le livre d'Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique* (1835), qui défendait les libertés politiques même contre l'égalitarisme niveleur de la démocratie. Dans plusieurs autres ouvrages, *L'Ouvrière* (1863), *L'École* (1866), Jules Simon a tenté l'application pratique de ses principes politiques.

Conformément à la tradition cousinienne, le spiritualisme de cette époque travaille beaucoup à l'histoire de la philosophie. Le *Dictionnaire des sciences philosophiques* dirigé par Ad. Franck (1809-1893), les travaux de Chaignet (1819-1890) sur la *Psychologie des Grecs*, l'*Histoire de l'École d'Alexandrie* (1844-45) de J. Simon, l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie* (1846-51), de Vacherot, les études de Ch. de Rémusat (1797-1875) et surtout d'Hauréau sur le Moyen Âge, l'*Histoire du cartésianisme* (1842) de F. Bouillier, tels sont quelques-uns des principaux travaux historiques de l'école ; il faut y ajouter le remarquable *Commentaire du Timée* de Th.-H. Martin, pour l'union qu'il tente de l'histoire de la philosophie avec l'histoire des sciences.

En revanche, le principe de l'éclectisme est ou bien abandonné ou bien interprété d'une manière nouvelle ; Étienne Vacherot (1809-1897), dans *la Métaphysique et la science* (1858) comme dans *le Nouveau spiritualisme* (1884), combat une philosophie qui laisserait au sens commun le soin de choisir entre les systèmes ; il fait ressortir d'ailleurs l'irréductible opposition des systèmes ; il y a en effet trois sources de connaissance : l'imagination, la conscience et la raison. L'imagination qui se représente la réalité sur le modèle des choses sensibles aboutit au matérialisme ; la conscience qui nous fait connaître à nous-

mêmes comme être actif, nous conduit à nous représenter le fond de la réalité comme la force, ce qui amène à un dynamisme spiritualiste ; la raison, faculté des principes, nous dirige vers un idéalisme tel que celui de Spinoza, qui voit dans les choses le développement nécessaire d'une puissance infinie : nulle possibilité de concilier ces trois directions, ni de choisir l'une d'elles aux dépens des deux autres. C'est un éclectisme d'un tout autre genre qui apparaît chez Vacherot ; il repose sur la distinction entre le domaine de l'existence et le domaine de l'idéal : les conditions de l'existence, telles que nous pouvons les déterminer, sont telles qu'il ne peut exister que des êtres finis comme ceux que l'imagination représente ; l'existence est incompatible avec l'infinie perfection, et, tout à l'inverse de la preuve ontologique, Vacherot voit dans la perfection de Dieu une raison de lui refuser l'existence. En revanche, le parfait est du domaine de l'idéal, et l'idéal, comme tel, donne à l'existence son sens et sa direction. Doctrine qui, par certains aspects, touche à celle de Renan, qui provient, d'ailleurs comme elle, de la méditation de la philosophie hégélienne, et qui suscita, dans l'école même, la réfutation d'E. Caro, qui critique, dans le même ouvrage (*L'Idée de Dieu*, 1864) Vacherot, Renan et Taine.

Paul Janet (1823-1899) reste plus fidèle à l'éclectisme cousinien, dans lequel il voit non pas un choix mécanique de ce qu'il y a de commun dans toutes les doctrines, mais une application à la philosophie de la méthode objective qui a réussi à établir l'accord dans toutes les sciences (*Victor Cousin et son œuvre*, 1885, p. 418). La philosophie ne repose sur aucune intuition de l'absolu ; et sans doute, c'est par la réflexion sur soi que l'on trouve l'absolu, la personne et Dieu ; mais il s'agit d'un savoir de l'absolu qui est tout humain et qui ne progresse qu'avec le développement des sciences positives. Un livre comme les *Causes finales* (1877) prend toute sa matière dans les sciences. La morale de Paul Janet (*La Morale*, 1874) est très caractéristique de son éclectisme par la conciliation qu'elle s'efforce d'opérer entre l'eudémonisme d'Aristote et le rigorisme kantien ; l'accomplissement du devoir n'est rien que le développement de la nature humaine vers sa perfection ; l'être parfait est à la fois notre souverain et notre idéal. La dernière œuvre de Paul Janet, *Psychologie et métaphysique* (1897), développe le thème essentiel du spiritualisme cousi-

nien, l'accès des réalités métaphysiques par la réflexion sur soi et l'introspection.

VI. – Le positivisme spiritualiste : Ravaisson, Lachelier et Boutroux

En 1867, alors que la métaphysique était partout en discrédit, Ravaisson (1813-1900), dans son *Rapport sur la philosophie en France au XIXᵉ siècle*, prévoyait la formation d'« un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action ». Lachelier, Boutroux et Bergson allaient lui donner raison dans la vingtaine d'années qui suivit ; c'était la suite d'un mouvement dont Ravaisson avait été l'initiateur, dès 1838, par sa thèse *De l'habitude*. Le trait caractéristique de ce mouvement, qui le distingue du spiritualisme cartésien, c'est la signification qu'il donne à l'idée de vie ; réduire, comme Descartes, la vie au mécanisme, c'était séparer l'âme de la matière et affirmer un dualisme qui rompait la continuité du réel ; ce dualisme avait été attaqué au XVIIIᵉ siècle par l'animisme de Stahl et par le vitalisme de l'école de Montpellier dont Ravaisson fait grand cas ; et le dernier enseignement de Schelling, dont Ravaisson avait suivi les cours à Munich, avait pour thème principal l'intime connexion de la nature et de l'esprit ; c'est bien plus que Comte, la « philosophie positive » de Schelling, opposant son réalisme et son contingentisme à l'idéalisme hégélien, qui a dû suggérer à Ravaisson l'idée d'un « réalisme et positivisme spiritualiste ».

Mais Ravaisson n'est pas du tout porté, par tempérament, à de grandes fresques métaphysiques à la Schelling ; c'est dans un fait précis et limité, l'habitude, qu'il cherche à saisir, à l'intérieur de la conscience, la continuité de l'esprit avec la matière. La conscience distincte suppose un certain écart, rempli par la réflexion, entre l'idée d'une fin et sa réalisation ; dans l'habitude, cet écart s'atténue, puis s'évanouit ; l'habitude reste un acte intelligent, mais sans conscience : « à la réflexion qui parcourt et qui mesure les distances des contraires, les milieux des oppositions, une intelligence immédiate suc-

cède par degrés, où rien ne sépare le sujet et l'objet de la pensée. [...] L'habitude est de plus en plus une *idée substantielle.* L'intelligence obscure qui succède par l'habitude à la réflexion, cette intelligence immédiate où l'objet et le sujet sont confondus, c'est une intuition *réelle,* où se confondent le réel et l'idéal, l'être et la pensée » (édition Baruzi, p. 36-37). Par l'habitude on découvre donc ce qu'est la nature : « Dans le sein de l'âme elle-même, ainsi qu'en ce monde inférieur qu'elle anime et qui n'est pas elle, se découvre donc, comme la limite où le progrès de l'habitude fait redescendre l'action, la spontanéité irréfléchie du désir, l'impersonnalité de la nature » (p. 54) ; la Nature n'est donc pas puissance aveugle et mécanique ; elle est toute dans un désir qui perçoit immédiatement son objet ; et par là, elle s'unit à la Liberté : « En toute chose, la Nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame la Liberté, mais c'est une chaîne mouvante et vivante, la nécessité du désir, de l'amour et de la grâce » (p. 59).

Avant sa thèse sur l'habitude, Ravaisson avait écrit, sur Aristote, un mémoire auquel l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* (1837-46) donne la forme achevée : son interprétation, dominée par la critique qu'Aristote lui-même a faite de la théorie platonicienne des Idées, lui fait un mérite d'avoir expliqué le mouvement et la vie de la Nature par le désir qui la pousse vers l'Intelligence, réalité véritable et non abstraction vide comme l'Idée. Et (à la manière de Schelling au début de la *Philosophie de la mythologie*), il voit dans l'aristotélisme une introduction au christianisme : Aristote ne réunit que de l'extérieur la puissance et l'acte, la matière et la pensée ; au désir de la nature vers un Bien qui l'ignore, le christianisme substitue l'Amour condescendant de Dieu pour la créature ; et par là le réel et l'idéal, la puissance et l'acte deviennent solidaires et inséparables, quoique distincts.

« La vraie philosophie approfondira la nature de l'Amour »[3] ; le tort de Kant et des Écossais est, n'ayant employé que l'entendement ou la faculté des concepts abstraits, d'avoir cru que l'expérience, interne ou externe, ne pouvait atteindre que des faits ; par une réflexion vivante, dont Maine de Biran a donné le modèle, on atteint la substance

---

3. Inédit, cité par J. Baruzi, dans l'introduction de l'édition *De l'habitude*, p. xxvi, Paris, 1927.

de l'âme ; mais si l'âme, à une première réflexion, se révèle comme volonté et effort, la tendance et le désir impliqués dans l'effort supposent le sentiment d'une union déjà commencée avec le bien ; cette union n'est autre que l'amour, qui constitue la vraie substance de l'âme.

Les méditations de Ravaisson sur l'art (cf. *La Vénus de Milo,* 1862) l'amènent aussi à saisir, sous la rigidité des formes, tout ce qui en fait l'harmonie et l'unité intérieures ; sous la beauté, la grâce, sous la ligne flexible, le mouvement onduleux et serpentin dont elle est la trace, sous les formes, leur musique. « Apprendre le dessin est apprendre à saisir le chant que font les formes. Car la voix, le chant sont encore le plus expressif de tout ce que contient le monde. Donc apprendre avant tout la musique pour devenir sensible à ce que disent les choses. »[4] Une harmonie universelle qui est comme une grâce divine qui s'épand dans les choses, tel est donc l'être même de la nature.

J. Lachelier (1832-1918) a introduit dans la philosophie française la notion d'une méthode réflexive ; il est assez difficile de saisir par ses œuvres publiées, le sens et surtout la saveur d'une doctrine qui s'est développée surtout dans l'enseignement de l'École normale ; quelques-uns de ses aspects sont connus par l'œuvre de G. Séailles, *La Philosophie de J. Lachelier* (1920). Lachelier est peu satisfait de l'empirisme associationniste qui lui paraît aboutir au scepticisme, mais il l'est aussi peu de l'éclectisme qui régnait alors dans l'Université ; l'éclectisme en effet met « d'une part la pensée avec ses déterminations propres et internes ; d'autre part l'objet, dont la pensée n'est que l'image, mais que la conscience n'atteint ni n'enveloppe » ; c'est là accorder au sceptique tout ce qu'il demande, puisqu'il est absurde et contradictoire que ma pensée sorte d'elle-même, pour penser hors d'elle quelque chose qui lui soit étranger. Il n'y a de certitude que si la réalité est dans la pensée elle-même.

C'est au contact de Kant que cette thèse s'est précisée chez Lachelier ; mais elle se présente avec des caractères assez différents de ceux de son modèle ; Kant distingue la possibilité de l'expérience qui donne naissance au jugement constituant, tel que le principe de causalité, et la possibilité de penser les

---

4. Inédit, cité par BARUZI, p. XXV.

objets une fois constitués, d'où dérive le jugement réfléchissant, tel que le principe de finalité. Lachelier ne fait pas cette distinction : « Si les conditions de l'existence des choses, écrit-il, sont les conditions mêmes de la possibilité de la pensée, nous pouvons déterminer ces conditions absolument *a priori*, puisqu'elles résultent de la nature même de notre esprit » ; et dans le *Fondement de l'induction* (1871), il démontre d'une part le principe de causalité et, avec lui, le mécanisme universel, par les arguments de l'*Analytique transcendantale*, d'autre part le principe de finalité en suivant en gros la *Critique du Jugement*, bien qu'il donne à l'un et à l'autre la même valeur.

Cette divergence est caractéristique : le mouvement de pensée du *Fondement de l'induction* est très différent de celui des *Critiques*. Entre le principe de causalité et celui de finalité, Lachelier voit une distinction bien autre que la distinction kantienne, celle qui est entre l'abstrait, la réalité pauvre du mécanisme, et le concret, la réalité riche de la tendance et de l'aspiration ; la « pensée », telle qu'il l'entend, est, plus encore que la condition de l'objectivité du monde, un élan vers le Bien et la plénitude de l'être, qui pose par conséquent le mécanisme non pas comme constitutif de la réalité, mais comme un terme à dépasser.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que Lachelier ait préféré à la méthode d'analyse kantienne des conditions de l'expérience la méthode synthétique qu'il emploie dans *Psychologie et métaphysique* (1885) ; elle était beaucoup plus propre à démontrer l'identité des lois de la pensée et des lois de l'être ; dans le *Fondement de l'induction*, on montre bien par quelle loi est régi le monde, mais non pas qu'il dépend de la pensée et que la pensée a une existence absolue et indépendante ; nous ne serons sûrs de son existence que si nous la voyons engendrer ses objets par une opération synthétique : « L'existence absolue ne peut se démontrer que directement, par la découverte de l'opération au moyen de laquelle la pensée se pose elle-même et se donne des principes d'action. »[5] L'idée d'être ou de vérité se pose elle-même et s'affirme, même si on la nie ; car alors on affirme qu'il est vrai qu'elle n'existe pas ; cette affirmation sans cesse renaissante a pour symbole le temps, où l'instant se présente à l'infini, la première dimension ou

5. Cf. E. Boutroux, *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, p. 23.

longueur, et enfin la nécessité mécanique où l'homogène détermine l'homogène. Par un second acte, elle crée la diversité hétérogène de la sensation, la quantité intensive, qui s'étend sur la seconde dimension de l'espace, la largeur, tandis que l'ensemble de ses degrés constitue une volonté de vivre, un effort vers une fin. Enfin, par une opération spontanée, la pensée réfléchit sur elle-même comme source de l'être, et elle devient la liberté souveraine, consciente d'elle-même, dont la nature, avec sa nécessité et sa finalité, n'est qu'un moment.

Ces formules, si insuffisantes qu'elles soient, peuvent faire comprendre en quoi, dans son esprit, la dialectique de Lachelier est distincte de celle des postkantiens ; chaque acte de la pensée n'est rattaché à celui qui le précède par aucune nécessité, ni analytique ni synthétique ; il ne suffit ni à le produire ni à le prévoir, et il ne se lie à lui que si on le considère dans le courant d'ensemble de la pensée qui tend vers l'absolue liberté.

Aussi la pensée, dans son mouvement, ne saurait se contenter de l'absolu formel qu'atteint la philosophie ; « la question la plus haute de la philosophie, plus religieuse déjà que philosophique, est le passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu. Si le syllogisme y échoue, que la foi en court le risque, que l'argument ontologique cède la place au pari » *(Note sur le pari de Pascal)* ; ce Dieu vivant, le Dieu de la foi chrétienne, qui est celle de Lachelier, est la conséquence extrême de cette dialectique. Comme chez Plotin, notre intériorité véritable est toujours plus haute que les formes passagères où nous la mettons ; elle est dans notre assimilation au Dieu vivant, qui est notre réalité et la seule réalité véritable. Notre activité morale n'est que le symbole de cette assimilation : « Certains actes, disait Lachelier dans ses cours, peuvent prendre une valeur absolue en tant qu'ils représentent symboliquement le fond absolu des choses, [...] d'une part l'unité absolue de l'âme humaine dans la diversité de ses facultés, d'autre part l'unité absolue des âmes dans la diversité des personnes ; [...] repousser tout ce qui fait obstacle à la conscience et à la liberté, [...] ramener le plus possible la diversité des âmes humaines à l'unité des âmes en Dieu »[6], telles sont les maximes fondamentales de la morale

6. Cité par G. Seailles, *La Philosophie de Lachelier*, p. 124-125.

qui commandent avant tout la charité ; c'est pourquoi Lachelier fonde la conduite, et même la conduite politique, sur des forces qui dépassent l'individu : en particulier sur la tradition, parce que la loi, en vieillissant, se détache du législateur et tend, comme la raison, à devenir impersonnelle ; il est hostile à la démocratie, dérivée d'une volonté commune incertaine et capricieuse ; toute stabilité, toute communion est en somme, pour lui, le symbole de la raison. Pour des motifs qu'il est facile d'apercevoir, la notion de symbole joue, dans la pensée de Lachelier, surtout, semble-t-il, dans sa pensée « non écrite », un rôle de premier plan : le symbolisme n'a-t-il pas toujours été la seule manière de justifier le fini dans une doctrine qui ne donne d'existence propre qu'à l'infini ?

L'étude de la pensée d'Émile Boutroux (1845-1921) appartiendrait, par son influence et par le plus grand nombre de ses écrits, à la période suivante ; mais il a publié son œuvre fondamentale, *De la contingence des lois de la nature*, en 1874 (complétée par l'*Idée de loi naturelle*, 1895), peu après le *Fondement de l'induction*. On sait combien, après 1850, avec Spencer, Büchner et tant d'autres, s'était développée et vulgarisée cette conception du monde que Renouvier appelle le scientisme, celle d'un tissu de phénomènes enchaînés par des lois rigoureuses, avec la négation de la finalité et de la liberté qu'elle suppose : pour soutenir cette conception, on prenait prétexte des exigences de la connaissance scientifique. La grande nouveauté de l'œuvre de Boutroux, ce qui fait son immense portée, c'est, délaissant complètement les résultats ou prétendus résultats des sciences, d'avoir cherché, par l'analyse même du travail scientifique, « si cette catégorie de liaison nécessaire, inhérente à l'entendement, se retrouve en effet, dans les choses elles-mêmes. [...] S'il arrivait que le monde donné manifestât un certain degré de contingence véritablement irréductible, il y aurait lieu de penser que les lois de la nature ne se suffisent pas à elles-mêmes et ont leur raison dans des causes qui les dominent : en sorte que le point de vue de l'entendement ne serait pas le point de vue définitif de la connaissance des choses » (2e éd., 1895, p. 4-5).

Boutroux considère particulièrement les lois de conservation sur lesquelles se fonde surtout le déterminisme : conservation de la force vive, loi d'équivalence de la chaleur, lois des connexions et des corrélations organiques, loi du parallélisme

psychophysique, loi de permanence de la quantité d'énergie psychique ; à chacun des degrés de l'être qu'étudient les sciences, mécanique, physique, vital, psychologique, ces lois semblent être des principes qui excluent toute contingence. Mais d'abord il y a autant de lois qu'il y a de degrés d'être, et dans ces degrés, hiérarchisés du moins parfait au plus parfait, le degré supérieur est contingent par rapport au degré inférieur ; cette contingence ou irréductibilité est une donnée positive, et c'est elle qui a fourni à Comte le point de départ de sa classification. Mais il y a plus ; ces lois de conservation posent un problème qui, divers dans ses applications, demeure identique dans sa forme générale : la permanence de la quantité donnée est-elle nécessaire ? En mécanique, le principe de conservation de la force ne nous fait connaître dans la force aucune essence métaphysique supérieure à l'expérience ; il s'énonce non pas du tout des choses, mais d'un système fini d'éléments mécaniques, connu par l'expérience ; la constatation d'une égalité absolue entre deux états successifs est d'ailleurs impossible à la rigueur ; enfin la permanence est une permanence dans le changement ; elle suppose donc un changement qu'elle n'explique pas. On pourrait répéter des observations analogues à tous les degrés de l'être ; mais il faut, de plus, constater que, à chaque degré, la contingence va en augmentant. Ainsi, au niveau de la vie, non seulement l'énergie vitale est chose presque impossible à mesurer parce qu'elle implique une idée de qualité réfractaire au nombre, mais on constate, dans les transformations des vivants, un facteur historique, une variabilité qui est perfectionnement ou décadence. Encore moins pourra-t-on trouver, dans la conscience, une conservation de ce genre. Plus on monte, plus « la loi tend à se rapprocher du fait. Dès lors, la conservation de l'ensemble ne détermine plus les actes de l'individu ; elle en dépend. L'individu, devenu, à lui seul, tout le genre auquel s'applique la loi, en est maître. Il la tourne en instrument ; et il rêve un état où, en chaque instant de son existence, il serait ainsi l'égal de la loi » (p. 130).

Ainsi la positivité, bien comprise, s'accorde avec la spiritualité. Il ne faut pas que nous trompe le caractère déductif que prend la science quand elle est achevée ; la nécessité est dans la conséquence, non dans le principe. C'est donc « la valeur des sciences positives » (p. 139) que Boutroux met for-

mellement en question ; ces sciences ne recueillent de l'être que ce qui est stable et permanent ; « il reste à le connaître dans sa source créatrice ». Il ne faut pas, pour cela, abandonner l'expérience ; il faut, au contraire, l'étendre ; les sciences ne retiennent des données que ce qui sert à l'induction et à l'établissement de la loi ; elles omettent l'aspect historique des choses, en entendant par historique tout ce qu'il y a dans l'être d'action imprévisible et impossible à déduire. Cette expérience de la contingence la laisse pourtant inexpliquée ; l'explication complète et achevée ne peut être trouvée que dans la vie morale, dans l'attrait vers le bien : « Dieu est cet être même dont nous sentons l'action créatrice au plus profond de nous-mêmes au milieu de nos efforts pour nous rapprocher de lui », et toute la hiérarchie des êtres nous apparaît comme le moyen et les conditions d'une liberté qui croît peu à peu aux dépens de la fatalité physique.

Les études d'histoire de la philosophie auxquelles se consacra Boutroux sont étroitement liées à sa doctrine ; sa thèse latine *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (1874, trad. fr. par Canguilhem, 1927) étudiait la contingence que Descartes met au fond même de l'action de Dieu. L'Introduction qu'il écrivit pour la traduction du premier volume de la *Philosophie des Grecs* d'Édouard Zeller (1877), lui fut une occasion de montrer, avec Zeller, contre Hegel (et les éclectiques), la contingence du progrès historique qui est une histoire de la raison : c'est que la raison ne vise pas à l'explication scientifique des choses ; elle englobe l'homme tout entier avec sa religion, sa morale, son art. Dans les grands systèmes, en particulier chez Aristote, chez Leibniz et chez Kant (cf., outre ses *Études*, 1897, et *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, 1927, la *Philosophie de Kant*, 1926, et les *Études d'histoire de la philosophie allemande*, 1927), il montre en activité cette raison qui tient compte de tout l'homme. Aussi était-il naturel que son attention fût attirée vers ces discordances qui paraissent introduire la contradiction à l'intérieur même de l'esprit humain : la science et la religion qui avaient été au fond le thème de son premier livre est le titre d'un des derniers qu'il ait fait paraître (*Science et religion dans la philosophie contemporaine*, 1908) ; auparavant son *Pascal* (1900), sa *Psychologie du mysticisme* (1902), et ensuite son *William James* (1911) montrent l'unité de ses préoccupations. Est-il vrai que l'esprit scientifique est né de la réaction

de la raison contre l'esprit religieux, et que son triomphe et la disparition de l'esprit religieux ne soient qu'une seule et même chose, voilà, dans toute sa netteté, la question qu'il pose (*Science*, p. 345). La conciliation, pour lui, ne peut venir de concessions réciproques ni de limites imposées, mais d'un approfondissement ; il ne peut être question, pour la religion, d'entraver en quoi que ce soit l'esprit scientifique et la démocratie ; mais il lui suffit pour cela d'être elle-même, de se dégager des formes politiques et des textes dans lesquels on a essayé de l'emprisonner, d'être rendue à elle-même, de devenir ce qu'elle est foncièrement, adoration de Dieu en esprit et en vérité. Le spiritualisme éclectique voyait dans la tolérance l'attitude normale du philosophe envers la religion ; pour le spiritualisme de Boutroux, « le principe de la tolérance est une notion mal venue, l'expression d'une condescendance dédaigneuse » (p. 392) ; il faut aller plus loin, jusqu'à l'amour : « Dans ce qu'il rencontre chez les autres hommes, l'homme religieux apprécie principalement, non les points par où ceux-ci lui ressemblent, mais les points par où ils diffèrent de lui. »

BIBLIOGRAPHIE

J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*, 1946, p. 147-165.

VI. – F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 2 vol., 1837-1846 ; 3e vol., éd. DEVIVAISE, 1953 ; *Testament philosophique et fragments*, éd. DEVIVAISE, 1933 ; *De l'habitude*, éd. J. BARUZI, 1927 ; *La Philosophie en France au XIXe siècle*, 5e éd., 1904.

H. BERGSON, « La vie et l'œuvre de Ravaisson », in *Œuvres*, éd. A. ROBINET et H. GOUHIER, p. 1450-1481 ; voir *op. cit.*, Index, s. v. *Ravaisson*.

J. LACHELIER, *Œuvres*, 2 vol., 1933.

L. MILLET, *Le Symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, 1959.

G. MAUCHAUSSAT, *L'Idéalisme de Lachelier*, 1961.

E. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, 1874 ; *Pascal*, 1900 ; *Morale et religion*, 1926.

P. ARCHAMBAULT, *Émile Boutroux*, s. d.

Chapitre VII
Frédéric Nietzsche

Au moment où Nietzsche (1844-1900) fréquentait, en compagnie d'Erwin Rohde, le futur auteur de *Psyche*, les Universités de Bonn et de Leipzig (1864-69), la philologie, qu'il étudiait, était considérée, par sa méthode et par ses résultats, comme la pièce essentielle de la culture allemande. La connaissance intime de l'œuvre de Schopenhauer, avec sa vision nette et directe des choses et des hommes, l'en dégoûta de bonne heure. « Un savant ne peut jamais se transformer en philosophe. [...] Celui qui permet aux notions, aux opinions, aux choses du passé, aux livres de se placer entre lui et les objets, celui qui, au sens le plus large, est né pour l'histoire, ne verra jamais les objets pour la première fois et ne sera jamais lui-même un tel objet vu pour la première fois. » [1] C'est à la philosophie hégélienne qu'il s'en prend comme à la source de cette « culture des philistins » dont David Strauss lui paraît le typique représentant : Hegel a proclamé que la fin des temps arrivait ; or, la « croyance que l'on est un être tard-venu est véritablement paralysante et propre à provoquer la mauvaise humeur, mais quand une pareille croyance, par un audacieux renversement, se met à diviniser le sens et le but de tout ce qui s'est passé jusqu'ici, comme si sa misère savante équivalait à une réalisation de l'histoire universelle, alors cette croyance apparaîtrait terrible et destructive » [2].

1. « Schopenhauer éducateur (1874) », dans *Considérations inactuelles*, 2e série, trad. fr., 1922, p. 104.
2. *Consid. inactuelles*, 1re série, trad. fr., p. 215, 1907.

Ce sont pourtant ses études philologiques qui l'amènent à méditer sur la Grèce, où il découvre « la réalité d'une culture antihistorique, d'une culture, malgré cela, ou plutôt à cause de cela, indiciblement riche et féconde » (p. 214). De ses réflexions sur cette culture et de son interprétation, par la philosophie de Schopenhauer, du drame lyrique de Richard Wagner, devenu son ami, naît l'*Origine de la tragédie*, livre écrit juste avant la guerre de 1870 et paru en 1872 (tr. fr. 1901) ; l'édition de 1886 porte en sous-titre : « Hellénisme et pessimisme » ; la critique classique (celle qui remonte à Winckhelmann) ne connaît qu'un aspect de l'art grec, l'art plastique, celui d'Apollon, le dieu de la forme ; c'est l'art de la pondération, de la mesure, de la connaissance et de la maîtrise de soi, auquel répond une contemplation impassible et sereine, au milieu d'un monde de douleurs ; « le monde réel se couvre d'un voile, et un monde nouveau, plus clair, plus intelligible, et pourtant plus fantomal, naît et se transforme incessamment sous nos yeux ». À la contemplation apollinienne s'oppose l'extase de Dionysos, qui est la connaissance de l'unité de la Volonté, la vue pessimiste des choses selon Schopenhauer ; dans la tragédie grecque, le chœur représente le compagnon de Dionysos ; « il frissonne à la pensée des malheurs qui frapperont le héros, et il en pressent une joie plus haute et infiniment plus puissante » ; il frissonne, parce que l'excès des malheurs lui interdit la contemplation apollinienne ; mais cet excès même le conduit à en saisir la cause dans le vouloir-vivre, et à s'apaiser en le niant : c'est la pensée du *Tristan* de Wagner, dont le drame lyrique est, selon Nietzsche, une renaissance de la tragédie grecque ; ce drame « conduit le monde de l'apparence jusqu'aux limites où celui-ci se crée lui-même et veut retourner se réfugier au sein de la véritable et unique réalité ».

I. – La critique des valeurs supérieures

Cette métaphysique brumeuse et désespérée ne dura pas ; il trouve les raisons psychologiques et physiologiques de la négation du vouloir-vivre dans une diminution et un affaiblissement de l'instinct vital ; le pessimisme est symptôme d'une dégénérescence. Nietzsche se brouille avec Wagner ; il

devient, comme Schopenhauer, un lecteur des moralistes français, La Rochefoucauld, Pascal, et tous les auteurs du XVIIIe siècle. Dans *Menschliches Allzumenschliches* (*Humain trop humain*, 1878, trad. fr. 1909) et *Der Wanderer und sein Schatten* (*Le Voyageur et son ombre*, 1880, trad. fr. 1902), il montre comment les sentiments moraux essentiels, la pitié, le mépris de soi-même, l'altruisme sont nés chez l'homme d'une fausse explication anti-scientifique de ses actions et de ses sentiments ; la morale est une « autotomie » : si le soldat souhaite de tomber sur le champ de bataille, c'est « parce qu'il a plus d'amour pour *quelque chose de soi*, une idée, un désir, une créature, que pour *quelque autre chose de soi*, que par conséquent il sectionne son être et fait d'une partie un sacrifice à l'autre » (p. 92) ; l'erreur est de croire sortir de soi.

En 1879, Nietzsche, malade, abandonne sa chaire de philologie à l'Université de Bâle ; il habite à Rome, à Gênes, à Nice, à Sils-Maria dans l'Engadine ; cette vie errante, toujours plus solitaire, se termine en 1889 par une attaque de paralysie générale. Dans ces dix années, il écrit ces livres passionnés, où la pensée, évitant le développement systématique, se concentre la plupart du temps en aphorismes, mais s'épand aussi parfois, dans *Also sprach Zarathustra*, en images jaillissantes, à la manière des prophètes romantiques. Le problème unique qui l'occupe, c'est celui de la culture moderne ; une culture vit de croyances à des valeurs ; or, les valeurs dont vit l'homme moderne : christianisme, pessimisme, science, rationalisme, morale du devoir, démocratie, socialisme, sont toutes des symptômes d'une décadence, d'une vie qui s'appauvrit et qui s'éteint. L'œuvre de Nietzsche est un effort pour inverser le courant : briser les tables de valeur, en montrant leur source réelle, la fatigue de vivre, opérer la transmutation des valeurs, en mettant au premier plan la volonté de puissance, tout ce qui affirme la vie dans son épanouissement et sa plénitude, telles sont ses deux tâches.

La partie la plus aisée à comprendre de cette œuvre, c'est la critique acharnée ; cette critique, qui, dans *Humain*, ne paraissait guère dépasser les bornes de la philosophie du XVIIIe siècle, change de nature lorsque Nietzsche saisit, dans toute son étendue, ce mal qu'il appelle, dans la *Volonté de puissance*, le nihilisme européen ; il ne s'agit plus de voir dans l'égoïsme l'origine de la morale, mais, dans une baisse phy-

siologique profonde, l'origine de cette attitude commune, qui se traduit par la pitié de l'homme religieux, l'objectivité du savant, l'égalitarisme du socialiste. Dans *Morgenröthe* (*Aurore*, 1881, trad. fr., 1901), il oppose au paradoxe de Rousseau, « Cette civilisation déplorable est cause de notre mauvaise moralité », son paradoxe à lui, « Notre bonne moralité est cause de cette déplorable civilisation. Nos conceptions sociales du bien et du mal, faibles et efféminées, leur énorme prépondérance sur le corps et l'âme, ont fini par affaiblir tous les corps et toutes les âmes, et par briser les hommes indépendants, autonomes, sans préjugés, les véritables piliers d'une civilisation forte » (p. 181). Dans *Die fröhliche Wissenschaft* (*Le Gai Savoir*, 1882) apparaît ce qu'on pourrait appeler le pragmatisme de Nietzsche, l'idée des erreurs vitales sur lesquelles est fondée notre connaissance du vrai, comme nos croyances aux objets et aux corps, notre logique venue du « penchant à traiter les choses semblables comme si elles étaient égales », notre catégorie de cause et d'effet, enfin : « Un intellect qui verrait cause et effet comme une continuité et non, à notre façon, comme un morcellement arbitraire, qui verrait le flot des événements, nierait l'idée de cause et d'effet et toute conditionalité » (p. 169).

Mais c'est surtout dans *Jenseits von Gut und Böse* (1886, *Par-delà le bien et le mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir*, tr. fr., 1903) qu'on trouve, dans toute son âpreté, cette critique des valeurs : l'analyse du philosophe, de l'esprit libre, de l'homme religieux, du savant, du patriote, du noble, l'amène dans tous les cas à déterminer la vitalité ascendante ou descendante qui est la substance des jugements que chacun porte sur le réel ; le sentiment de la cruauté, par exemple, est au fond de toute culture supérieure ; c'est lui qui produit la volupté douloureuse de la tragédie, comme le sacrifice de la raison chez Pascal, « attiré secrètement par sa propre cruauté, tournée contre elle-même » (p. 233). *Zur Geneaologie der Moral* (1887, *La Généalogie de la morale*, tr. fr., 1900) traite particulièrement du problème de l'ascétisme, considéré comme la forme extrême dont la morale et la science sont souvent un aspect ; « le contempteur de toute santé et de toute puissance, de tout ce qui est rude, sauvage, effréné, l'être délicat qui méprise plus facilement encore qu'il ne hait, sur qui pèse la nécessité de faire la guerre aux animaux de proie, guerre de ruse

(d'"esprit") plutôt que de violence » (p. 218), telle est la définition de l'ascète, chez qui l'on voit naître la spiritualité de la science et de la morale.

On voit donc Nietzsche, dans la suite de ces aphorismes, s'orienter vers une critique des notions fondamentales, qui se développera dans le pragmatisme et le mouvement de critique des sciences, et d'autre part on trouve chez lui la critique psychologique du moraliste, ainsi dans cette page sur le savant : « La science est aujourd'hui le refuge de toute sorte de mécontentement, d'incrédulité, de remords, de *despectio sui*, de mauvaise conscience ; elle est l'inquiétude même du manque d'idéal, la douleur de l'absence du grand amour, le mécontentement d'une tempérance forcée. [...] La capacité de nos plus éminents savants, leur application ininterrompue, leur cerveau qui bout nuit et jour, leur supériorité manouvrière elle-même, – combien tout cela a pour véritable objet de s'aveugler volontairement sur l'évidence de certaines choses » (*Généalogie*, p. 259). Ces deux critiques, Nietzsche sentit qu'il ne pourrait les développer et les préciser que par l'acquisition de connaissances scientifiques qui manquaient à ce philologue d'origine ; on voit dans son livre posthume, qui est plutôt un recueil d'ébauches, la *Volonté de puissance* (1901, tr. fr., 1903 et 1935), dont il eut l'idée en 1882, et qu'il commença en 1886, les premiers résultats de ce travail de systématisation où devaient se développer tant d'idées brièvement indiquées dans *Die Götzendammerung* (1889, *Le Crépuscule des Idoles*, tr. fr., 1902). Il se montre, à cette époque, très hostile aux grandes synthèses d'esprit spencérien et darwinien, avec leur idée d'un progrès fatal et mécanique ; la lutte pour la vie « se termine malheureusement d'une façon contraire à celle que désirerait l'école de Darwin, à celle que l'on oserait peut-être désirer avec elle : je veux dire au détriment des forts, des privilégiés, des exceptions heureuses. Les espèces ne croissent point dans la perfection : les faibles finissent toujours par se rendre maîtres des forts, – c'est parce qu'ils ont le grand nombre, ils sont aussi plus rusés » (*Crépuscule*, p. 184). Le « nihilisme européen », voilà maintenant la formule par où il désigne cette décadence qu'il fait commencer à Socrate et à Platon, « cette aberration universelle de l'humanité qui se détourne de ses instincts fondamentaux » ; tous les jugements supérieurs, tous ceux qui se sont rendus maîtres de l'humanité

se ramènent à des jugements d'êtres physiologiquement épuisés (*Volonté*, I, 126-127) : tout idéal, toute annonce d'une fin qui n'est pas dans l'existence, est une condamnation de l'existence qui témoigne d'un abaissement de la vitalité.

II. – La transmutation des valeurs : le surhumain

Tous ses livres apparaissent à Nietzsche lui-même comme des étapes vers la guérison : « Être absolument personnel sans employer la première personne, – une espèce de mémoire », telles sont les maximes qu'il se donne à lui-même (*Volonté*, I, 19) ; la transmutation des valeurs a pour source, en effet, non la réflexion et l'analyse, mais la simple affirmation de puissance, qui est seulement, sans avoir à se justifier ; les hommes de la Renaissance italienne, avec leur « *virtu* dépourvue de moraline », ou bien Napoléon, ce sont là les types de l'humanité non domestiquée que Carlyle ou Emerson ont eu le tort de vouloir justifier comme représentatifs d'une idée. Aussi, cette transmutation prend-elle naturellement la forme d'une annonce prophétique dans *Also sprach Zarathustra* (Iʳᵉ et 3ᵉ parties, 1883-84, 4ᵉ partie, 1891, *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. fr., 1901 et 1936) ou dans l'œuvre posthume *Ecce homo* (1908 ; tr. fr. 1909). Le Surhumain que prédit Zarathoustra n'est pas la consommation du type humain ; Nietzsche voit le dernier homme un peu à la manière de Cournot, l'homme ayant tout organisé pour éviter tous les risques, et définitivement content de son plat bonheur ; mais « l'homme est quelque chose qui doit être surmonté, l'homme est un pont et non un but » (p. 286) ; l'amour du risque et des dangers, tel est le caractère du Surhumain ; la Volonté de puissance est le vrai nom de la Volonté de vivre ; car la vie ne s'épanouit qu'en s'assujettissant son milieu. Comment interpréter l'ensemble du poème de Zarathoustra, sinon comme le récit des risques que court le héros, des risques que notre civilisation fait courir au surhumain naissant, que sa générosité lui rend plus dangereux, et que, finalement, il surmonte ? C'est d'abord le mythe du retour éternel, du retour indéfini du même cycle d'événements, dont l'idée était proposée par Schopenhauer, comme l'objet d'un effroi qui devait justifier le pessimisme, le dégoût d'une vie que l'on a peur de revivre la même ; Zarathoustra

ressent d'abord ce dégoût, puis non seulement il accepte le mythe, mais il le fait sien : le retour éternel n'est-il pas la délivrance de la servitude des fins, l'affirmation infinie et joyeuse d'une existence que rien ne justifie que cette affirmation même, enfin l'assujettissement de l'existence à une forme définie et limitée, qui est l'expression même de la puissance ? Le retour éternel est le type de la transmutation des valeurs, le Oui qui s'oppose au Non. Une autre tentation, c'est celle des « hommes supérieurs », de ceux dont la populace dit : « Hommes supérieurs, il n'y a pas d'hommes supérieurs, nous sommes tous égaux... devant Dieu » ; les hommes supérieurs, c'est le proclamateur de la grande lassitude qui enseigne : « Tout est égal, rien ne vaut la peine » (p 347) ; le « consciencieux de l'esprit », qui aime mieux ne rien savoir que de savoir beaucoup à moitié et pour qui, « dans la vraie science, il n'y a rien de grand et rien de petit » (p. 361) ; l'« expiateur de l'esprit », l'enchanteur (Wagner lui-même), celui qui cherche l'amour et la douleur (p. 368) ; « le plus laid des hommes », celui qui voit en un Dieu compatissant pour lui un témoin dont il cherche à se venger (p. 381) ; le mendiant volontaire qui a dégoût des « forçats de la richesse qui savent tirer profit de chaque tas d'ordures, de cette populace dorée et falsifiée » (p. 391) ; l'« ombre de Zarathoustra », le disciple, qui doit se garder qu'une foi étroite ne s'empare de lui (p. 398) ; autant de types d'hommes supérieurs, dont la noblesse est dans le dégoût qu'ils éprouvent pour les hommes et pour eux-mêmes ; le pessimiste, le philologue et le savant, l'artiste, le contempteur des richesses, aucun d'eux n'a su surmonter son propre dégoût. Le surhumain n'est pas fait pour continuer leur tâche : « Vous, les hommes supérieurs, croyez-vous que je sois là pour refaire bien ce que vous avez mal fait ? [...] Il faut qu'il en périsse toujours plus et toujours des meilleurs de votre espèce. [...] Ainsi seulement l'homme grandit vers la hauteur » (p. 419).

Nietzsche prend ainsi congé de cette aristocratie intellectuelle, dont la noblesse contient tant de traces de décadence ; plus opposé encore à l'idéal social et démocratique, il n'est pas vrai pourtant que la volonté de puissance désigne, chez lui, la simple force brutale et destructrice : les dernières méditations de Nietzsche paraissent, au contraire, lui révéler que l'abondance de la vie se manifeste dans un choix, dans un

ordre précis et rigoureux des éléments qu'elle domine ; « la purification du goût ne peut être que la conséquence d'un renforcement du type », résultant lui-même d'une surabondance de force ; « il nous manque le grand homme synthétique, chez qui les forces dissemblables sont assujetties sous un même joug ; ce que nous possédons, c'est l'homme multiple, l'homme faible et multiple » (*Volonté*, II, 243) ; ce sont ces dernières pensées qui ouvraient sans doute la voie à une conception de l'être et de la vie, dont les nietzschéens vulgaires, si nombreux au début de notre siècle, n'ont guère soupçonné l'importance, n'ayant vu dans Nietzsche que l'individualisme et non cette maîtrise de soi et cet ascétisme qui font l'homme robuste[3].

III. – Jean-Marie Guyau

Jean-Marie Guyau (1854-1888) est en un sens immoraliste comme Nietzsche ; la grande erreur des moralistes est, suivant lui, d'avoir ignoré l'inconscient ; l'homme est conduit, avant tout, plus que par aucun mobile réfléchi, plaisir ou autre, par une poussée vitale, émanée du fond obscur de son être. L'action entre, il est vrai, dans la conscience ; mais c'est alors que se produit le danger de l'analyse : « La conscience peut réagir à la longue et détruire graduellement, par la clarté de l'analyse, ce que la synthèse obscure de l'hérédité avait accumulé ; elle est une force dissolvante » (*La Morale sans obligation ni sanction*, 1885, p. 245). Le but de la morale est de rétablir l'harmonie entre la réflexion et la spontanéité, en justifiant, au fond, la spontanéité. Elle peut la justifier parce que « la vie la plus intensive et la plus extensive » unit l'égoïsme et l'altruisme ; tout à fait à la manière de Nieztsche, Guyau voit que la vie est prodigalité et dépense, et que l'égoïsme est donc une mutilation de la vie ; c'est notre pouvoir, notre puissance vitale, qui mesure notre devoir.

L'esthétique, comme la morale, trouve dans la vie ses principes ; le beau est, pour lui, ce qui accroît notre vitalité ; et c'est pourquoi l'émotion esthétique est une émotion sociale,

3. Cf. sur l'influence de Nietzsche, Geneviève BIANQUIS, *Nietzsche en France*, 1929.

puisque l'art essaye d'agrandir la vie individuelle pour la faire coïncider avec la vie universelle (*L'Art au point de vue sociologique*, 1889). Comme le sentiment moral et le sentiment esthétique ne périssent pas pour manquer d'une règle transcendante à la vie, il en est de même du sentiment religieux qui doit subsister après la disparition du dogme ; car il est seulement le sentiment d'une dépendance physique, morale et sociale vis-à-vis de l'Univers et de la source de vie qui s'épand en lui (*L'Irréligion de l'avenir*, 1887) [4].

BIBLIOGRAPHIE

F. NIETZSCHE, *Werke*, éd. K. SCHLECHTA, 3 vol., Munich, 1954-1956 ; *Werke und Briefe*, Munich, 9 vol., 1933-1942 ; *La Naissance de la tragédie*, trad. G. BIANQUIS, 1951 ; *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. BIANQUIS, 1951 ; *Le Gai Savoir*, trad. A. VIALATTE, 1950 ; *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. BIANQUIS, 1946 ; *La Volonté de puissance*, trad. G. BIANQUIS, 2 vol., 1947-1948 ; *Par-delà le bien et le mal*, trad. G. BIANQUIS, 1951 ; *Ecce homo*, trad. A. VIALATTE, 4e éd., 1942 ; *La Généalogie de la morale*, trad. H. ALBERT, 1964 ; *Œuvres posthumes*, trad. J. BOLLE, 1934 ; *Correspondance*, 1900-1905.

H. W. REICHERT et K. SCHLECHTA, *International Nietzsche Bibliographie*, University of North California, 1960.

H. LICHTENBERGER, *La Philosophie de Nietzsche*, 1898.

E. BERTRAM, *Nietzsche*, Berlin, 1929.

Ch. ANDLER, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, 6 vol., 1920-1931 ; nouv. éd., 3 vol., 1958.

Th. MANN, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin, 1948.

K. JASPERS, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, préface de J. WAHL, 1950.

R. ROOS, « Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication », *Revue philosophique*, 1956, 2, p. 262-287.

M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, 1961.

G. DELEUZE, *Nietzsche*, 1965 ; *Nietzsche et la philosophie*, 1962.

J. WAHL, *L'Avant-dernière Pensée de Nietzsche*, 1961.

J. GRANIER, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, 1966. *Nietzsche, centenaire de sa naissance*, Genève, 1944.

Nietzsche, Cahiers de Royaumont, 1967.

III. – J.-M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligations ni sanctions*, 1885 ; *La Genèse de l'idée de temps*, 1890.

P. ARCHAMBAULT, *J.-M. Guyau*, 1911.

4. Cf. du même auteur : *Vers d'un philosophe*, 1881 ; *Éducation et hérédité*, 1880 ; *Genèse de l'idée de temps*, 1890.

Deuxième période (1890-1930)

Chapitre VIII
Le spiritualisme d'Henri Bergson

I. – Le réveil de la philosophie vers 1890

Que sont les opinions philosophiques courantes vers 1880 ? On ne voit que défenses, négations, réductions qui annihilent l'être et les valeurs intellectuelles ou morales ; la prohibition spencérienne qui arrête l'esprit à la barrière de l'inconnaissable, et qui pense expulser décidément toute métaphysique, les négations du pessimisme schopenhauerien qui découvre, sous toute existence, la vanité d'une identique volonté de vivre, les réductions de la philosophie de Taine qui, ramenant tous les faits mentaux à la sensation et la sensation au mouvement, voit finalement toutes les réalités, matérielles et spirituelles, sourdre d'une sorte de pulsation infinitésimale, se composant indéfiniment avec elle-même ; en face tout au plus, sauf l'exception de la forte pensée de Lachelier et de Boutroux, un spiritualisme maigre et atténué où continue à s'affirmer, comme de *pia vota*, l'irréductibilité de la conscience et de la liberté, que l'on fonde toujours sur une observation intérieure immédiate.

Il semble que l'intelligence, le souci d'objectivité conduisent à une vision de l'univers où vient s'anéantir et se perdre tout ce qui donne son prix et sa valeur à la vie réelle et directement éprouvée ; conscience et moralité sont autant d'illusions, « mensonges vitaux » que le théâtre d'Ibsen et la philosophie de Nietzsche montrent combien il est dangereux d'enlever à la faiblesse humaine, et que, pourtant, la philosophie se donne pour mission de dénoncer ; situation dont la

conséquence extrême sera l'état d'esprit de Renan qui, du respect grave de la vérité qui l'oblige à dénoncer ces illusions, passe à une ironie supérieure qui traite d'illusoire cette obligation même et le laisse accepter des mensonges par esprit conservateur ou par simple peur du scandale : c'est l'intelligence se dévorant elle-même.

Puis l'on voit, à la fin du siècle et au début du XXe, des réactions souvent violentes et désordonnées, d'un instinct vital qui pousse à rétablir, vaille que vaille, cet équilibre. De là le caractère profondément irrationaliste de beaucoup de doctrines qui éclosent alors : les déclarations retentissantes de Brunetière sur la faillite de la science et son retour à la foi, le mouvement fidéiste et moderniste, le nationalisme de Barrès, la faveur que trouvent en Allemagne les théories de Gobineau sur les races, ce sont là autant de symptômes d'un même esprit ; développement qui n'est pas sans analogie avec le mouvement romantique, riche et confus comme lui, occasion, comme lui, d'œuvres d'une très grande beauté littéraire, mais qui, comme lui aussi, prête trop souvent au manque de sincérité ou au charlatanisme ; on tombe trop facilement dans le péril de lier la philosophie aux intérêts d'un groupe quel qu'il soit, Église, nation ou classe, et de transformer ainsi la recherche de la vérité en un moyen de défense ou d'attaque.

Aussi y a-t-il, jusqu'à notre époque, un courant d'agnosticisme qui interdit de choisir entre les exigences du sentiment et celles de l'intelligence ; *Le Malaise de la pensée philosophique* (1905), *L'Invérifiable* (1920), tels sont les titres significatifs des ouvrages où M. André Cresson développe la nécessité de l'alternative qui force chaque philosophe, selon son tempérament, à suivre le positivisme ou bien à trouver « un moyen d'échapper aux suggestions déterministes des sciences parce qu'il les estime contraires aux besoins moraux de l'âme ». Cet agnosticisme est pourtant très éloigné des doctrines que nous étudions dans ce chapitre et les suivants : c'est cette alternative elle-même dont la nécessité est niée par elles.

Un des remparts les plus forts de l'esprit scientiste était la théorie mécaniste de la vie qui, après Darwin, semblait s'imposer. La renaissance du vitalisme, que l'on constate surtout en Allemagne, chez Hans Driesch (*Philosophie des Organischen*, 2 vol., Leipzig, 1909, 2e éd., 1921) est significative d'une très vive réaction des esprits, même dans ce domaine ; la trans-

plantation, l'hérédité, la régénération, l'action organique conditionnée par tout le passé de l'individu, sont autant de preuves de fait contre la théorie de l'organisme machine : l'être vivant est un système harmonique « équipotentiel », c'est-à-dire un ensemble de cellules dont l'organisation reste la même, si on en enlève arbitrairement des parties. La notion de vie, prise comme un absolu, est à la base de bien des doctrines de notre temps, par exemple de celle du philosophe russe N. Lossky (*L'Intuition, la matière et la vie*, 1928) qui soutient une conception organique du monde. Mais toutes ces recherches sont dominées par la doctrine d'Henri Bergson (1859-1941), qui, par l'espèce de conversion à laquelle elle invite l'esprit, a transformé les conditions de la pensée philosophique de notre époque.

II. – La doctrine bergsonienne

Des doctrines négatives, il faut excepter, en France, dès 1870, la pensée très vivante du positivisme spiritualiste chez Lachelier et chez Boutroux. C'est lui qui se continue et s'affirme, bien que dans un esprit assez différent dans la doctrine de Bergson. Boutroux avait écrit dans la conclusion de la *Contingence des lois de la nature* : « Abandonnant le point de vue externe d'où les choses apparaissent comme des réalités fixes et bornées, pour rentrer au plus profond de nous-mêmes, et saisir, s'il se peut, notre être dans sa source, nous trouvons que la liberté est une puissance infinie. Nous avons le sentiment de cette puissance chaque fois que nous agissons véritablement » (p. 156). Toutes les philosophies négatives partaient d'une idée inverse : les données de l'expérience intime sont de même type que celles de l'expérience externe ; elles sont des quantités calculables, et la réalité psychologique se réduit à des éléments qui se relient selon des lois précises ; la conscience nous trompe avec son jeu de nuances qualitatives et son apparence d'indétermination ; la psychologie, affranchie de cette illusion, deviendra une science naturelle. Le premier livre de Bergson, *Les Données immédiates de la conscience* (1889), montre que, si nous débarrassons les données de l'expérience intime des constructions au moyen desquelles nous les exprimons dans le langage vulgaire puis dans le lan-

gage scientifique, si nous les saisissons immédiatement, nous ne verrons en elles que qualité pure et non plus quantité, multiplicité qualitative qui ne comporte point une pluralité de termes distincts et que l'on puisse compter, progrès continu et non succession d'événements distincts liés par la relation de cause à effet. Mais Bergson fait mieux ici que de répéter l'appel banal du spiritualisme à la conscience intérieure ; il montre en effet les raisons qui nous éloignent de ce retour à l'immédiat, et, par suite, les difficultés extrêmes que nous avons à le pratiquer ; sa doctrine est de la même veine que celle de Berkeley ou de Brown ; il ne s'agit pas, comme dans le spiritualisme traditionnel, de la dissipation morale qui fait obstacle au recueillement intérieur, mais d'entraves dues à la nature de l'intelligence : notre intelligence mesure, et la mesure est impossible hors de l'espace homogène, puisqu'elle consiste à faire coïncider un espace avec un autre espace ; ainsi le physicien, mesurant le temps, prend pour unité de mesure un certain espace, celui qui est parcouru par un mobile dans des conditions physiques déterminées. Aussi cherchons-nous à introduire dans nos états de conscience une homogénéité qui permette de les mesurer ; au moyen du langage, en les nommant, nous nous les figurons séparés les uns des autres comme le sont les mots ; puis nous les imaginons rangés à la suite l'un de l'autre comme le long d'une ligne : de là viennent les difficultés relatives au libre arbitre : nous voyons les motifs comme des événements distincts l'un de l'autre dont le concours, imaginé comme celui de plusieurs forces appliquées au même point, produit l'acte, si bien que la liberté supposerait l'addition d'une autre force née de rien ; mais en réalité, dans le progrès de l'acte libre, dans la décision qui grandit et mûrit avec nous-même tout entier, il n'y a rien de pareil à ce concours de forces distinctes, qui n'est qu'une métaphore spatiale. La grosse erreur est dans la traduction du temps en espace, du successif en simultané ; la durée pure n'est pas composée de parties homogènes et capables de coïncider ; elle est qualité pure, progrès ; elle ne s'écoule pas, indifférente et uniforme, comme le temps spatialisé de la mécanique, à côté de notre vie intérieure ; elle est cette vie même, considérée dans son progrès, sa maturité et son vieillissement.

« La philosophie n'est qu'un retour conscient et réfléchi

aux données de l'intuition » (*Matière et mémoire*, p. III). C'est l'élargissement de la méthode appliquée dans les *Données* que nous offrent les deux livres suivants : *Matière et mémoire*, 1896 ; *L'Évolution créatrice*, 1907. Il n'y a là aucun appel à une faculté particulière, arrivant *ex abrupto*, telle que l'intuition des mystiques ; c'est plutôt un appel à la réflexion à laquelle on demande d'« invertir la direction habituelle du travail de la pensée » (« Introduction à la métaphysique », *Revue de métaphysique*, 1903, p. 27) ; ainsi procède le bon sens qui, remontant au-delà des formules et des généralités, saisit l'infléchissement qu'il faut leur donner pour les adapter aux situations toujours nouvelles qui se présentent.

Le problème de la mémoire offre une occasion particulièrement nette de l'application de cette méthode ; il n'est nul problème où les constructions de la psychologie associationniste soient plus saisissables : on se représente les images comme des événements distincts, dont chacun, après avoir disparu de la conscience, se conserve à titre de disposition cérébrale, et émerge à nouveau par association avec une autre image présente à la conscience ; c'est par d'autres jeux associatifs qu'ont lieu la reconnaissance et la localisation de cette image. D'autre part, il pouvait sembler que la conception bergsonienne de l'esprit, telle qu'elle s'annonçait dans les *Données*, rendait le problème difficile à résoudre : la continuité d'une vie spirituelle d'un seul tenant est-elle conciliable avec la fragmentation évidente qu'introduit l'oubli ? Le problème de l'oubli, voilà pour les penseurs de même type que Bergson, Plotin ou Ravaisson, le problème fondamental, et c'est celui dont paraît être parti Bergson, comme l'indique l'*Avant-Propos* de *Matière et mémoire*. La difficulté serait insoluble si la perception et la mémoire étaient des opérations de connaissance pure : si elles introduisent de la discontinuité dans l'esprit, c'est un indice qu'il y a en action, dans ces opérations, quelque chose comme l'intelligence qui morcelle, décrite dans les *Données*. En effet, la continuité mentale exige que, à chaque instant de la vie d'une conscience, tout son passé lui soit présent ; si nous étions des êtres purement contemplatifs, des esprits purs, cette présence serait complète et indéfectible. Mais nous sommes des corps, c'est-à-dire cet ensemble d'organes qui, grâce au système nerveux, doit répondre aux impressions du dehors par des réactions adaptées : notre attention, loin de

pouvoir s'éparpiller et se diluer dans les profondeurs du passé, est dominée par cette circonstance ; sans une « attention au présent » qui, à chaque instant, nous guide dans nos réactions, la vie serait impossible ; dès que l'attention au présent disparaît, dans le sommeil, nous envahissent les images des rêves qui sont complètement désaccordés de la situation présente ; l'homme, sans corps, serait un perpétuel rêveur ; le corps est le lest qui empêche les écarts de l'esprit. Mieux, il est comme un instrument de sélection qui choisit dans le passé les images utiles, celles qui nous permettent d'interpréter ou d'utiliser le présent ; c'est un principe d'utilité qui produit cette discontinuité dans la mémoire : « il n'est pas nécessaire, disait déjà Plotin, qu'on garde le souvenir de tout ce qu'on voit » (*Ennéade*, IV, 3, 11).

Mais cette sélection des images utiles ne joue nullement avec la fixité du mécanisme de l'association : pour une situation donnée, la mémoire peut se placer à différents plans ; la différence n'est pas dans la quantité d'images évoquées, mais dans le niveau de conscience où nous nous plaçons. Le souvenir a lieu en effet entre deux limites extrêmes : le souvenir joué et le souvenir rêvé ; le souvenir joué ou souvenir habitude, c'est la répétition des mouvements appris, par exemple chez l'acteur qui récite son rôle ; le souvenir rêvé ou souvenir pur, c'est l'image d'un événement passé avec sa tonalité concrète et son caractère unique, par exemple celle d'une récitation antérieure. Entre ces deux limites se placent les divers plans intermédiaires entre la rêverie et l'action ; à chaque plan, la mémoire du passé est là tout entière, mais plus pâle, plus effacée à mesure qu'on se rapproche plus du « souvenir joué ». Il n'y a pas, à proprement parler, choix de certains souvenirs aux dépens d'autres souvenirs, comme si les images étaient des entités distinctes ; il y a seulement les diverses attitudes d'un moi qui s'écarte plus ou moins du présent, se plonge plus ou moins dans le passé.

Cette théorie pose naturellement de nombreux problèmes, notamment celui des localisations cérébrales dans l'aphasie, qui, en 1896, paraissaient bien impliquer l'existence d'images distinctes en des régions séparées du cerveau. S'il est vrai pourtant qu'il n'y a, dans les lésions de l'aphasie, rien autre chose qu'une interruption de la conduction nerveuse de la zone afférente à la zone efférente, on pourra expliquer la

perte des images verbales sans recours à la localisation, c'est, avec la possibilité d'une action, la possibilité de faire revivre les images relatives à cette action, qui a disparu.

Les deux premiers ouvrages de Bergson posent un problème que résout l'*Évolution créatrice* : qu'est, dans sa nature, cette intelligence qui, sans cesse, vient introduire la discontinuité dans la vue que nous avons des choses et de nous-mêmes ? C'est pour résoudre cette question qu'il a étudié, dans son ensemble, la nature de la vie et de l'évolution. Il y a, au sujet de l'intelligence, deux traditions dans la philosophie occidentale : la plus ancienne, la plus constante, c'est celle qui fait de l'intelligence une faculté purement contemplative qui saisit l'essence éternelle des êtres ; dans cette tradition, il est très difficile de se représenter les rapports de l'intelligence avec l'être vivant chez qui elle naît ; Aristote l'y fait entrer « du dehors » ; quant à Descartes, il fait de l'être vivant comme tel, un objet au même titre que les autres êtres matériels, donc une partie du mécanisme universel, ce qui fait, de l'union de l'âme et du corps, un mystère. D'après une autre tradition, l'intelligence est liée à la vie, mais cela eu deux sens fort différents, selon qu'on prend la vie au sens de βίος, vie pratique, ou au sens de ζωή, principe vital : dans le premier sens, les sceptiques grecs nous enseignent que l'intelligence n'est pas faite pour la connaissance théorique, mais pour l'usage pratique, qu'elle est un moyen de vivre et non d'atteindre la réalité ; nous avons vu la même thèse chez Nietzsche, et nous la retrouverons chez les pragmatistes. Dans le second sens, chez les néoplatoniciens, la Vie désigne un double mouvement de procession et de conversion, la procession par laquelle elle circule et s'éparpille, la conversion par laquelle elle se recueille et se retourne vers l'Unité d'où elle dérive : l'intelligence désigne la première phase de la procession, comme une vision qui, incapable d'embrasser les choses dans leur unité, les fragmenterait en une multiplicité de détails juxtaposés ; l'intelligence se produit donc à l'intérieur du processus vital.

C'est cette seconde tradition que retrouve l'*Évolution créatrice*, et dans ses deux sens : au deuxième chapitre, l'intelligence est fonction pratique ; au troisième, elle se présente comme produit de l'évolution de la vie : l'intime liaison des deux fait l'originalité de la doctrine. Le thème essentiel du

chapitre II, c'est l'identité de l'*homo faber* et de l'*homo sapiens* ; l'intelligence a d'abord pour rôle de fabriquer des outils solides pour agir sur d'autres solides ; c'est pourquoi elle ne peut saisir que des êtres discontinus et inertes, et elle est incapable de comprendre la vie dans sa continuité et son progrès ; elle est naturellement accordée à la matière inerte, et elle est auteur d'une physique mécaniste, à laquelle elle s'efforce, vainement, de ramener la biologie ; l'intelligence ne connaît des objets que des rapports, des formes, des schèmes généraux. Mais il y a, dans la nature de l'intelligence, comme un paradoxe mystérieux : elle est faite pour la fabrication, mais elle recherche la théorie ; elle ne se fixe pas dans ses objets, elle déborde sans cesse l'action qu'elle accomplit, comme si « elle cherchait ce qu'elle n'est pas capable de trouver » ; il y a là un problème qui est le renversement du problème ordinaire : il ne s'agit pas de savoir comment l'intelligence, de spéculative, devient pratique, mais comment l'intelligence, qui est pratique, peut devenir spéculative. Pareille chose n'advient pas à l'instinct des animaux qui, lui aussi, est action sur la matière, mais au moyen de leurs organes et sans l'intermédiaire d'outils : l'instinct suppose une connaissance intuitive et parfaite de son objet, mais de cet objet seul ; l'intelligence en a une connaissance imparfaite, mais progressive.

La nature et la fonction de l'intelligence s'éclairciront, si nous la considérons dans son rapport à la Vie. La Vie désigne la conscience même avec toutes ses virtualités possibles ; nous ne connaissons cette vie que dans la matière qu'elle s'efforce d'organiser en êtres vivants, en accumulant, sur un point, des réservoirs d'énergie, capables de se dépenser subitement. Nous ne la connaissons, à travers les espèces animales, que sous forme d'un élan vital, élan vers une vie plus complète ; à travers les plantes, les animaux et l'homme, elle fait effort pour se libérer de la matière qu'elle anime et où elle se perd, pour retrouver la pleine possession d'elle-même. Elle a employé deux moyens : l'instinct, qui ne réussit pas parce qu'il se fixe en une connaissance parfaite, mais étroitement limitée ; l'intelligence qui, au contraire, réussit, parce qu'elle libère l'esprit de l'asservissement à la matière, en le rendant disponible pour une intuition plus parfaite. On voit combien il est absurde de faire de Bergson un contempteur de l'intel-

ligence : la vérité, c'est que, après trois siècles où l'intelligence était considérée comme une sorte d'absolu, qu'on la canonisât dans un intellect divin, ou qu'on en fît, avec la Critique, la substance de la réalité accessible à notre connaissance, Bergson, précédé en un sens par Schopenhauer, revient au problème métaphysique de l'intelligence ; il voit en elle une réalité au sein d'une réalité plus ample ; pour employer les expressions de Plotin, elle est une procession qui prépare une conversion : cette conversion, c'est la religion, telle qu'elle naît dans le saint et dans le mystique.

La ligne de l'instinct aboutit en effet aux sociétés parfaites et stables des hyménoptères, mais la ligne de l'intelligence finit aux sociétés humaines, imparfaites et progressives. C'est dans ces sociétés qu'apparaissent la morale et la religion, qui font l'objet du dernier livre de Bergson : *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932). Son thème essentiel, c'est l'opposition entre l'obligation morale, précise comme un règlement, qui naît du groupe social auquel nous appartenons, et la morale du héros et du saint, celle de Socrate et d'Isaïe, celle de la fraternité et des droits de l'homme. On a tort de voir dans la seconde un simple développement de la première, comme si les sociétés naturelles, fermées, hostiles entre elles, conservatrices comme des sociétés d'abeilles, pouvaient s'élargir en humanité. La vie, certes, favorise et maintient les sociétés qu'elle a créées en donnant à l'homme une « fonction fabulatrice », inventrice de mythes et rites religieux qui n'ont d'autre rôle que de sauver la cohésion sociale : et ainsi naît la « religion statique », celle des « sociétés closes » et des « âmes closes ». Mais la Vie s'enliserait en des formes stables, si elle ne reprenait son élan dans l'esprit des grands mystiques, qui, remontant par l'intuition jusqu'à la source de toutes choses, sont à l'origine de la « religion dynamique », celle des prophètes et du Christ, où naissent toutes les impulsions spirituelles qui arrachent l'homme au cercle restreint de la vie sociale. La morale bergsonienne, qui est essentiellement philosophie de la religion, s'achève en une philosophie de l'histoire, non point fataliste et optimiste, mais pleine du sentiment du risque, et d'une admirable clairvoyance sur le danger que fait courir à notre civilisation la « frénésie industrielle », à laquelle s'oppose la « frénésie d'ascétisme » du Moyen Âge.

Les seules distinctions réelles qu'admettait la métaphysique néoplatonicienne étaient les degrés d'unité plus ou moins parfaits, depuis l'Un où toute réalité s'interpénètre jusqu'à la matière qui est l'éparpillement complet. Bergson reprend la même vision des êtres, mais d'une manière tout à fait originale parce qu'il part de l'intuition de la durée : l'unification devient chez lui la tension, le degré de tension étant comme une concentration de durée ; la même chose qui s'éparpille dans la matière en 510 trillions de vibrations par seconde est, dans l'esprit humain, la sensation de la lumière jaune du sodium. Au sommet de la réalité est Dieu, l'être éternel et créateur avec sa durée pleinement concentrée. Détente ou tension, détente allant dans le sens de la matérialité, tension dans le sens de la spiritualité, telles sont les réalités fondamentales.

On trouvera dans les chapitres qui suivent des marques de l'influence profonde de Bergson ; après lui n'était plus possible cette conception prétendue scientifique de l'univers qui, sous l'influence combinée de Spencer, Darwin et Taine, était si répandue vers 1880. Une œuvre comme celle de J. Segond (*La Prière*, 1911 ; *L'Intuition bergsonienne*, 1913 ; *L'Imagination*, 1922) en montre l'influence directe. Mais le bergsonisme se manifeste surtout comme une sorte de libération intellectuelle : il a rendu possible ou accentué les mouvements que nous allons étudier – philosophie de l'action, pragmatisme, critique des sciences ; et l'intellectualisme ne peut plus être après lui que très différent de ce qu'il était auparavant.

BIBLIOGRAPHIE

H. Bergson, *Œuvres*, Édition du Centenaire, par A. Robinet et H. Gouhier, 1959 ; *Écrits et paroles*, Textes rassemblés par R.-M. Mosse-Bastide, 3 vol., 1957-1959.
A. Thibaudet, *Le Bergsonisme*, 2 vol., 1922.
V. Jankélévitch, *Bergson*, 1931 ; 2e éd., 1959.
A. Beguin et P. Thévenaz, *Henri Bergson*, Neuchâtel, 1942.
L. Adolphe, *La Dialectique des images chez Bergson*, 1951.
J. Delhomme, *Vie et conscience de la vie, Essai sur Bergson*, 1954.
H. Gouhier, « Le bergsonisme dans l'histoire de la philosophie française », *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1959.
« Études bergsoniennes », *Revue philosophique*, 1941.
Les Études bergsoniennes, 1948...
Bergson et nous, Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, 1959.

« Hommage solennel à Henri Bergson », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1960.
Conférences annuelles de l'Association des amis d'Henri Bergson, 1952.
« Autour de Bergson », *Revue philosophique*, 1959.
« Pour le centenaire de Bergson », *Revue de métaphysique*, 1959.

Chapitre IX
Les philosophies de la vie et de l'action : le pragmatisme

I. – Léon Ollé-Laprune et Maurice Blondel

Dans la *Certitude morale* (1880, 2e éd., 1898), Ollé-Laprune, professeur à l'École normale, sous l'influence de Newman et aussi de Renouvier, avait montré que la certitude n'est atteinte en aucune matière par une voie purement intellectuelle et sans la participation de la volonté ; appliquant cette idée à la vie religieuse, il ajoutait que l'homme déchu ne saurait atteindre à la vie surnaturelle, si la volonté n'était aidée par la grâce.

Maurice Blondel, qui fut élève d'Ollé-Laprune, vit, dans ces idées, le point de départ d'une solution nouvelle des rapports de la spéculation à l'action. La philosophie, écrit-il dans un article des *Annales de philosophie chrétienne* (1906, p. 337), s'est sans doute toujours alimentée à l'inquiétude des âmes penchées vers les mystères de leur avenir ; d'autre part, instinctivement réfléchissante, elle s'est toujours tournée vers les causes et vers les conditions ; et elle laisse une impression équivoque ; elle n'est ni science ni vie, quoiqu'elle soit un peu de l'une et un peu de l'autre ; le rapport de la spéculation à la pratique est d'ailleurs mal défini parce que l'on a d'ordinaire identifié l'action avec l'idée de l'action et confondu la connaissance pratique avec la conscience que l'on en prend. Par là est clairement indiqué le but que s'est proposé Maurice Blondel dans son livre sur *L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893) [1]. C'est l'action, dans sa

1. Deux. édit., 1937. En 1934 paraît *La Pensée*, et en 1935 *L'Être et les êtres*.

réalité effective, qui est l'objet de cette étude. L'action naît d'un déséquilibre entre le pouvoir et le vouloir, parce que notre pouvoir est inférieur à notre vouloir ; elle tend à rétablir l'équilibre, et elle cesserait si ce but était atteint. Là est le principe d'une sorte de dialectique intérieure à l'action, qui se pose à elle-même une fin et qui, en éprouvant l'insuffisance, recherche une fin plus satisfaisante, sans d'ailleurs jamais y réussir, dans les domaines d'activités concrètes, qui s'offrent à nous ; d'où l'inquiétude humaine sans cesse alimentée par une volonté non satisfaite : science, action individuelle, action sociale, action morale nous laissent toutes en face d'une destinée inachevée et inaccomplie ; dans le dilettantisme sceptique, dans l'esthétisme, dans l'immoralisme, Blondel voit de vains essais pour écarter le problème : le vide béant reste entre ce que nous voulons et ce que nous pouvons.

La volonté se trouve alors dans une alternative : ou bien demeurer dans le donné de l'expérience, et rester impuissante, ou bien se détacher des objets qui ne la satisfont pas, renoncer, en ce sens, à elle-même, « se livrer en quelque façon les yeux fermés à ce grand courant d'idées, de sentiments, de règles morales qui se sont peu à peu dégagés des actions humaines, par la force de la tradition et l'accumulation des expériences », c'est-à-dire à l'autorité du catholicisme ; c'est la vie surnaturelle, où Dieu apparaît à la fois transcendant et immanent, fond de ce qu'il y a d'infini dans notre volonté et idéal propre à la satisfaire[2].

Il serait complètement inexact d'assimiler cette philosophie de l'action au pragmatisme : il s'y agit de l'action comme moyen d'accéder à la vérité, mais il n'est pas question, comme dans le pragmatisme, d'identifier la vérité à une attitude pratique. G. Tyrrel (« Notre attitude en face du Pragmatisme », *Annales de philosophie chrétienne,* 1905, p. 223) a bien fait sentir cette différence : du pragmatisme, il accepte que l'Absolu n'est pas quelque chose d'extérieur que l'esprit aurait à copier ou qui n'aurait aucun rapport avec notre expérience ; mais cela ne fait nullement de lui un terme relatif ; « déduire la métaphysique de la vie et de l'action, plutôt que de notions

2. Cf. sur M. Blondel, BOUTROUX, *Science et religion,* p. 274 *sq.* ; R. P. LECANUET *La Vie de l'Église sous Léon XIII,* 1931, chap. XI ; H. URTIN, *Vers une science du réel,* 1931, ch. II ; voir la Bibliographie, p. 1649.

et de concepts, c'est la placer pour la première fois sur une base stable » (cf. encore son *Christianity at the Cross-Roads*, 1909).

Le livre de A. Chide (*Le Mobilisme moderne*, 1908) est une sorte d'histoire de cette philosophie de l'immanence, dont les principaux moments sont marqués à travers l'évolution de la théologie et de la philosophie.

Le R. P. L. Laberthonnière, le fondateur des *Annales de philosophie chrétienne* (1905), a surtout médité sur la nature de la foi. La foi est-elle soumission à une autorité extérieure, agissant par contrainte ou se justifiant par des raisons intellectuelles ? N'est-ce pas plutôt « une expérience de vie », la manifestation d'une bonté, l'effusion d'une grâce par laquelle Dieu se communique en livrant son secret pour permettre à l'homme de participer à sa vie intime ? Extrinsécisme et intrinsécisme, voilà l'alternative qui se ramène à l'opposition profonde entre l'idéalisme abstrait de la philosophie grecque, qui voit la réalité en des essences fixes et inaltérables que le devenir humain ne modifie en rien, et le réalisme chrétien, qui voit en Dieu plus qu'une nature, une personne capable d'entrer par la charité et l'amour en relation avec d'autres personnes[3]. L'agnosticisme et l'intellectualisme répugnent également à l'intrinsécisme : le premier, c'est la voie où s'est engagé Descartes qui, voyant en Dieu une limite insurmontable, un obstacle à la pensée et à l'action, le relègue dans l'inconnaissable[4] ; le second, admettant un dualisme entre la nature et la surnature et renfermant l'intelligence dans la nature, en conclut que le dogme ne peut être connu, mais seulement notifié[5].

Édouard Le Roy indique ainsi la portée des nouvelles tendances qui se faisaient jour : « Si d'anciennes doctrines tentaient de se fonder sur un impossible primat de l'être extérieur, si le criticisme universel de ce XIXe siècle aboutit logiquement au culte solitaire de la pensée pour la pensée, c'est à mon sens l'originalité puissante et la solide vérité de la philosophie nouvelle que d'avoir reconnu la subordination

3. Cf. *Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec*, 1904 ; *Dogme et théologie*, 1908 ; *Théorie de l'Éducation*, 7e éd., 1923 ; *Pages choisies*, Paris, Vrin, 1931.

4. Cf. la critique très sévère du cartésianisme dans les *Études sur Descartes*, œuvre posthume publiée en 1935 par L. Canet.

5. Cf. *Annales*, 1909, p. 92 et 279.

de l'idée au réel et du réel à l'action », à condition d'entendre par action « la vie de l'esprit autant que celle du corps, et l'action pratique tout entière suspendue et subordonnée à la vie morale et religieuse »[6]. Sa doctrine identifie la double opposition qui apparaissait dans les thèses que nous venons d'exposer : intelligence et intuition chez Bergson, spéculation et action chez Maurice Blondel ; l'action est alors identique à la pensée vécue. Dans cet anti-intellectualisme qu'il rattache à Duns Scot et à Pascal, il ne veut donc voir ni une philosophie du sentiment, ni une philosophie de la volonté, mais une philosophie de l'action ; car l'action implique, outre le sentiment et la volonté, la raison. Il la voit en effet jusque dans les sciences, puisque l'invention scientifique est une action, supposant que l'on se défait des habitudes intellectuelles tyranniques, et que l'on accepte même le contradictoire (par exemple dans l'invention du calcul infinitésimal)[7].

Dans *L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1927), suivi de *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (1928), tenant compte des faits actuellement connus par la paléontologie et l'anthropologie, il essaie de retrouver, sous ces faits, l'élan vital qui seul explique les êtres vivants et l'évolution de l'humanité : tentative d'explication qui donne au mot évolution le sens qu'il avait avant Spencer, et qu'il a repris chez Bergson, c'est-à-dire le sens d'un devenir créateur. « L'histoire de la vie, conclut-il (p. 267), nous est apparue comme celle d'une concentration de pensée. Mais celle-ci préexistait à l'état de tendance diffuse cherchant à prendre corps pour se préciser. [...] Tout vient d'elle, bien loin qu'elle émane de la matière. »[8]

L'ensemble des tendances philosophiques que l'on vient d'indiquer a été défini comme « philosophie moderniste » par l'encyclique *Pascendi* du pape Pie X qui les condamna en 1907. La philosophie moderniste a sa racine, selon cette encyclique, dans l'agnosticisme qui interdit à l'intelligence humaine de s'élever jusqu'à Dieu, et dans l'immanentisme, qui rattache le fait religieux au besoin vital, et voit la vérité d'un dogme non

6. *Revue de métaphysique*, 1899, p. 424-425.

7. *Revue de métaphysique*, 1905, p. 197-199.

8. Cf. en dehors des ouvrages cités : *La Pensée intuitive*, 2 vol., 1929-190 ; *Le Problème de Dieu*, 1929 ; *Dogme et critique*, 1906, et L. WEBER, « Une philosophie de l'invention », *Revue de métaphysique*, 1932.

pas dans ce qu'il exprime de la réalité divine mais dans l'efficacité vitale qu'il a pour produire le sentiment religieux.

On peut pourtant dégager les traits essentiels d'une philosophie de l'action de toute parenté avec une doctrine religieuse quelconque. Si l'action est conçue comme adaptation ou tendance à l'adaptation au réel (ainsi qu'elle l'est dans l'évolutionnisme), on pourra essayer de démontrer qu'elle sous-tend la connaissance, et c'est ce que Théodore Ruyssen a soutenu dans l'*Essai sur l'évolution psychologique du jugement* (1904) ; le jugement, accompagné de croyance, est toujours la préparation d'un acte adapté au milieu physique ou social. C'est le rapport de la connaissance à l'action qui fait aussi l'essentiel du pragmatisme.

II. – Le pragmatisme

Le mot pragmatisme n'a été employé qu'en 1898 ; mais la doctrine est déjà dans le célèbre article de Peirce (1839-1914), *How to make our ideas clear* (1878, tr. fr., *Revue philosophique*, 1878), où il a donné la règle suivante pour se rendre compte de la signification des idées que nous employons : « Considérez les effets ayant une portée pratique que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception : la conception que nous avons de ces effets est le tout de notre conception de l'objet » : une portée pratique, c'est-à-dire la possibilité d'un contrôle expérimental[9].

De cette théorie de la signification, William James (1842-1930), professeur à l'Université d'Harvard, a fait une définition de la vérité. On distingue habituellement entre la vérité d'une proposition, définie par l'adéquation de l'affirmation à la chose affirmée, et l'ensemble des opérations qu'il faut faire pour prendre possession de cette vérité. Le pragmatisme refuse de faire cette distinction : pour lui la vérité consiste dans cette suite d'opérations. Qu'est-ce qu'une théorie *vraie* ? C'est une théorie qui nous conduit à attendre les conséquences dont nous constatons la production effective. D'une manière beaucoup plus générale, je connais véritablement un objet lorsque je fais effectivement ou lorsque je puis faire la

9. Cf. Emmanuel LEROUX, *Le Pragmatisme américain et anglais*, p. 90-96, 1922.

série d'opérations qui, par des transitions continues, me mèneront de mon expérience actuelle à une expérience qui me met en présence de l'objet ; l'idée vraie n'est pas la copie d'un objet, c'est l'idée qui mène à la perception de l'objet.

James pose, d'autre part, une définition de la vérité assez différente : une proposition est vraie si l'adhésion qu'on lui donne produit des conséquences satisfaisantes, en songeant d'ailleurs à la satisfaction de tous les besoins, simples ou complexes, de l'individu humain.

La première définition se réfère à la perception directe d'un objet, comme dernière phase de l'opération appelée vérité : la seconde est indépendante, en principe, de tout rapport à la perception, elle se réfère plutôt à l'idée d'une épreuve, d'un plan d'action qui réussit ; l'erreur, c'est l'échec. Sous ce second aspect, la « vérité » est très proche de la croyance vitale, telle que l'entendait Newman ; mais c'est de son propre père, Henry James, un théologien de la race d'Emerson, que W. James a pu apprendre que le vrai n'est vrai qu'autant qu'il est au service du bien, « qu'une vérité vitale ne peut jamais être purement et simplement transférée d'un esprit à un autre esprit, car la vie seule est juge du prix des vérités »[10].

Ces deux notions de la vérité sont bien « pragmatiques », en ce sens qu'elles définissent l'une et l'autre la vérité comme un processus d'action ; mais l'une donne à la vérité une valeur objective, puisque la perception immédiate, vers laquelle on tendait, est juge en dernier ressort de tout le processus ; l'autre lui donne une valeur vitale, comme à une croyance inspiratrice d'actions. Ces deux notions sont irréductibles l'une à l'autre ; de plus la première ne semble pas tout à fait d'accord avec les intentions de James, puisqu'elle suppose au moins une vérité indépendante de tout processus actif, c'est celle de la perception immédiate. Des deux, quelle est celle qui est proprement, profondément pragmatiste ? Il est difficile de le dire ; il y a en James deux hommes, le disciple d'Agassiz, le zoologiste de l'Université d'Harvard, qui lui enseignait : « Adressez-vous à la nature, prenez les faits dans vos propres mains, regardez et voyez par vous-même », celui

10. Cf. J. WAHL, *Les Philosophies pluralistes*, p. 26 ; cf. Maurice LE BRETON, *La Personnalité de W. James*, 1928.

pour qui les notions ne comptent pas si elles ne se traduisent en faits concrets, et le fils d'Henry James, le mystique swedenborgien, élevé au milieu de ces transcendantalistes qui voyaient la vérité moins dans une vision théorique que dans la participation à la vie divine qui anime les choses[11]. L'élève d'Agassiz n'aurait pas cherché à scruter les énigmes de l'univers, mystérieux et profond, que recherche le théologien qu'il y a en James ; empiriste comme Mill, il est à la recherche du grand tout comme un hégélien ; la sécheresse de l'empirisme anglais répugne à sa nature profondément religieuse ; mais l'absolutisme hégélien qui absorbe les individus dans le Tout révolte son respect pour l'expérience, qui fut d'ailleurs peut-être autant et plus que celui d'un savant, celui d'un artiste qui se complaît dans l'individuel, le concret, l'irréductible.

Vérification empirique du détail, froide et objective, capable de diriger l'action extérieure ; croyance vitale, émotionnelle, source intime de l'action, tels sont les deux pôles du pragmatisme de James. Sa philosophie est parente de la prédication d'Emerson, des visions de Carlyle et du poète Walt Whitman, et son seul tort est peut-être de se donner pour une philosophie. Elle en est une pourtant, si l'on applique le second critère pragmatique de la vérité. Qu'est-ce qu'un univers vrai ? C'est celui qui répond à nos tendances, dans lequel nous pouvons agir, affirmer notre tempérament ; mais il y a plus : si cet univers se trouve être un univers modifiable, non donné *ne varietur*, et tel que notre croyance active soit une force modificatrice, il s'ensuit que notre croyance le transforme, et le réalise précisément tel qu'il est cru. Une réalité qui se transforme par notre action, voilà celle dans laquelle nous pouvons vivre ; il faut nier par conséquent le déterminisme scientiste qui voit dans le monde une mécanique dont nous sommes un rouage, non moins que l'absolutisme idéaliste qui nie jusqu'au temps et jusqu'au changement. Le temps est la condition d'une action sérieuse : « J'accepte le temps absolument. Lui seul est sans fêlure ; lui seul achève et complète tout »[12], avait dit Walt Whitman. Croire que l'univers puisse être modifié par notre attitude, c'est penser qu'il contient des forces et des initiatives qui ne sont pas indiffé-

11. Emmanuel LEROUX, *Le Pragmatisme américain et anglais*, p. 38-46, 1922.
12. Jean WAHL, *Les Philosophie pluralistes*, p. 30.

rentes à notre action. Mais nous sont-elles hostiles ou favorables ? Ici se sépare la vision de l'univers de l'« âme dure » et celle de l'« âme tendre » ; l'« âme dure », c'est Whitman réclamant des ennemis et des occasions de lutte : « Oh ! quelque chose de pernicieux et de redoutable ! Quelque chose qui soit très loin d'une vie oisive et dévote ! Oh ! lutter contre de grands obstacles, rencontrer des ennemis indomptés ! »[13] C'est peut-être ici, comme on l'a remarqué, le pessimisme calviniste qui ne connaît dans l'univers que le mal dont il est infecté et la volonté arbitraire d'un Dieu incompréhensible ; mais c'est ce pessimisme saisi par une volonté robuste et que rien n'abat. Plus qu'hostiles peut-être « les choses sont étranges. [...] L'univers est sauvage, un gibier qui a l'odeur de l'aile du faucon. Le même ne revient que pour apporter du différent »[14], ainsi parle Blood qui a eu tant d'influence sur James. Pour l'« âme tendre », au contraire, ces forces nous sont favorables et secourables dans la lutte ; elle se sent soutenue non seulement par la camaraderie de ses semblables, mais par un Dieu providentiel, ou, comme dans le polythéisme, par une multitude d'auxiliaires. La vision personnelle de James oscille, sans se fixer, entre celle de l'âme dure et de l'âme tendre : un Dieu, oui ! mais un Dieu fini que nous aidons peut-être dans son œuvre autant qu'il nous aide ; avant tout, un risque à courir, risque très réel et dont nul ne saurait prévoir le dénouement ; l'histoire de l'univers ne se réalise pas selon un plan fait d'avance ; elle est pleine de hasards, de tournants, de circuits, de retours. James croit au tychisme ou fortuitisme, selon l'expression de Peirce, c'est-à-dire autant qu'à la chance, à la possibilité d'un choix volontaire qui peut contribuer à la destinée finale de l'Univers ; le succès n'est qu'un espoir, et le « méliorisme » de James définit non pas une tendance spontanée de l'univers, mais une loi que l'homme se donne à lui-même ; le salut du monde n'est pas un terme défini d'avance, mais il est ce que chacun veut qu'il soit.

Voilà, semble-t-il, la vision du monde qui résulte du second des critères pragmatiques, qui paraît d'ailleurs moins fait pour juger la vérité que pour l'engendrer. Le premier, au contraire, qui consiste dans le monnayage d'une notion en faits, paraît

13. Cité par J. WAHL, *ibid.*, p. 30.
14. Cité par J. WAHL, *ibid.*, p. 111.

plutôt destiné au contrôle : qu'on l'applique, et l'on a l'empirisme radical de James, son pluralisme, son expérience religieuse qui sont comme autant d'épreuves par les faits de l'image du monde dont il vit. L'empirisme « radical », qu'est-ce à dire ? Selon la tradition plus que centenaire de l'empirisme anglais, le tissu de l'expérience est fait d'une sorte de poussière d'états de conscience *(feelings)* entre lesquels n'est donnée aucune relation : ces relations (causalité, substance, etc.) se construisent peu à peu dans l'esprit par le jeu des associations. Or James est contraire à l'associationnisme : comme psychologue, il lui oppose l'unité et la continuité du courant de conscience ; les relations n'ont pas du tout, comme l'acceptaient à la fois les empiristes et les aprioristes, une existence supérieure à l'expérience immédiate ; simultanéité, ressemblance, activité, tout cela est expérience et au même titre ; Maine de Biran, par exemple, a cru à tort que l'effort était une expérience d'un genre spécial et irréductible, alors qu'il n'est que la sensation afférente de la contraction musculaire ; il ne faut aussi voir dans les émotions que l'expérience commune, celle de changements dans l'état organique. Les relations ne sont donc pas comme des principes venus d'en haut pour unifier le monde ; elles n'ont pas non plus, comme l'a cru Bradley, leur fondement dans les termes qu'elles unissent, puisque l'expérience les montre extérieures à leurs termes, qui sont tantôt joints, tantôt disjoints sans qu'ils soient affectés en eux-mêmes. L'empirisme radical, celui qui voit dans les relations des faits d'expérience au même titre que les autres, aboutit donc au pluralisme qui voit dans l'univers un chaos formé de blocs séparés qui se font et se défont, toujours prêts à entrer dans d'autres combinaisons, comme des atomes ou des molécules. On voit à quel point ce monde pluraliste de l'expérience, ce « multivers », répond aux demandes de l'action, à la possibilité du changement, à la libre initiative pleine de risques, dont la réalité du temps donne la conviction.

L'empirisme radical[15] accepte l'expérience religieuse telle qu'elle est ; cette expérience n'est touchée ni par l'interprétation matérialiste qui en fait un état psychopathique, ni par

15. Cf. sur ce point H. REVERDIN, *La Notion d'expérience d'après W. James*, Genève, 1913, surtout chap. IV.

la théologie et les institutions qui se sont fondées sur elle ; l'expérience religieuse, prise dans sa diversité concrète, chez les saints, les mystiques, les ascètes, se montre apportant joie et sécurité, productrice de toutes les initiatives morales, contre-balançant la science qui dépersonnalise l'homme par une sorte d'animisme qui voit partout des moi. James est partisan du surnaturalisme, même « grossier », du spiritisme, qui nous fait communiquer avec des consciences d'esprits invisibles, et ne vient pas moins à notre aide que le mysticisme, en supprimant les limites qui séparent d'habitude les consciences, et en immergeant notre conscience finie dans un tout plus grand qu'elle. Les « franges » qui désignent dans la psychologie de James cette zone obscure qui entoure, dans la conscience, les phénomènes pleinement clairs, assurent cette continuité possible entre les consciences. Ici encore les faits répondent à notre demande.

La définition de la vérité de James n'aurait guère de sens, on le voit, détachée de toute sa vision de l'univers, qu'elle amène et qui l'amène ; on ne voit trop comment elle pourrait s'appliquer, en un sens précis, aux vérités scientifiques, impersonnelles, qui éliminent, avec passion, toutes les passions. Sa philosophie est un retour voulu, sincère, à un état dans lequel la nature elle-même nous apparaît gonflée de toutes nos émotions ; elle est une prédication qui prétend s'appuyer sur la nature de la réalité, mais qui en fait se donne, de l'univers, une image conforme à ses besoins [16].

Ce qui paraît avoir engagé F. C. S. Schiller, professeur à l'Université d'Oxford, dans une doctrine voisine de celle de James qu'il appelle l'humanisme, ce sont les dangers de l'absolutisme idéaliste, dès qu'on veut le transporter dans la pratique : la croyance au caractère illusoire de l'action, du changement, de l'évolution conduit au quiétisme. L'absolutisme repose sur une erreur, sur la prétendue nécessité de ne concevoir une réalité que comme partie d'un tout, sous prétexte que toute vérité est cohérente en elle-même et cohérente avec

16. Cf. Emmanuel LEROUX, *Le Pragmatisme*, p. 90-109. Œuvres principales de JAMES : *The Principles of Psychology*, 1890 ; *Psychology*, 1892 (tr. fr. 1903) ; *The Will to believe*, 1897 (tr. fr. 1916) ; *The Varieties of Religious Experience*, 1902 (tr. fr. par ABAUZIT, 1904) ; *Pragmatism*, 1907 (tr. fr. 1911) ; *A pluralistic universe*, 1909 (tr. fr. sous le nom de *Philosophie de l'expérience*, 1910) ; *Extraits de sa Correspondance*, trad. DELATTRE et LE BRETON, 1924.

les autres. Le pragmatisme, qui désigne proprement la méthode humaine pour atteindre la vérité, voit au contraire en elle une chose concrète et individuelle ; ce sont les généralités qui sont cohérentes, et l'on perd cette cohérence à mesure que l'on précise davantage le détail, au contact de l'expérience. Il y a d'ailleurs, dans notre expérience, plusieurs mondes, sans cohérence l'un avec l'autre : l'expérience immédiate et quotidienne ne reconnaît pas son monde dans celui que lui présente le savant ; et le physicien ignore le concept du monde du biologiste. De tous ces mondes, en est-il un qui soit le vrai, comme le monde idéal de Platon ? Nullement (et ici le pragmatisme penche vers l'idéalisme), chacun de ces mondes est une construction relative à nos intérêts humains ; Protagoras a dit plus vrai que Platon : la connaissance ne suppose aucun dualisme, aucune référence à une réalité déterminée. Il semble parfois que Schiller est très près du solipsisme. Mais sa doctrine est plutôt une sorte de métaphysique de l'évolution, en prenant l'évolution en un sens très différent de Spencer, comme un processus réel et irréversible d'un monde sans cesse incomplet, et qui se complète par des initiatives individuelles et imprévisibles : cet évolutionnisme (et c'est ce qui explique parfois la tendance au solipsisme) est monadologique et il fait appel à l'interaction d'esprits agissants et libres ; mais c'est une monadologie sans continuisme ; de nouvelles interactions peuvent se produire avec des mondes inconnus. Schiller admet d'ailleurs une sorte de salut final, une harmonie totale et un Dieu personnel et unique[17].

En même temps que Schiller, sept autres membres de l'Université d'Oxford faisaient paraître en 1902 le *Personal Idealism*, qui contenait un programme commun dont les deux articles principaux étaient : toute idée doit être éprouvée au contact du réel ; toute action est l'action d'une personne.

Le pragmatisme s'oppose, en apparence, à l'absolutisme, en admettant la discontinuité comme marque du réel et l'incohérence comme condition de la liberté et de l'individualité. Mais il y a peut-être une autre unité, toute différente de la totalité absolue et qu'il incombe au pragmatisme de rechercher : tel paraît être le sens de la pensée de J. Dewey,

17. Cf. E. LEROUX, *Le Pragmatisme*, Ire partie, ch. VI. Ouvrages de SCHILLER, *The Riddles of Sphinx*, 1891 ; *Studies in Humanism*, 1907 (tr. fr. 1909).

professeur à l'Université Columbia[18]. Selon lui, la philosophie s'épuise vainement à retrouver une unité entre les fragments d'un univers qu'elle a elle-même scindé en morceaux ; que ce soit l'univers de la science physique, tout mécanique et privé de moralité, ou l'univers qualitatif de la perception commune, on s'efforce de retrouver l'unité ; l'idéalisme voit dans la physique une construction mentale, et il résorbe le matériel dans le spirituel ; mais « dans ce spirituel », il reste la dualité du sensible et du rationnel, de la conscience finie et de la conscience totale, et l'on ne peut faire voir comment et pourquoi la Pensée absolue s'est scindée. Le matérialisme, inversement, absorbe la conscience dans la nature, mais n'explique pas pourquoi, avec cet étrange épiphénomène qu'est la conscience, apparaît un monde de valeurs, distinct du monde des existences.

Ces faux problèmes, selon Dewey, viennent de ce que l'on voit dans la connaissance une contemplation ; à quoi il oppose son « instrumentalisme » ou « fonctionnalisme », qui revient à la conception la plus vulgaire de la connaissance : la connaissance est une activité dirigée ; elle est une partie fonctionnelle de l'expérience ; la pensée n'a pas sa fin en elle-même ; elle est une phase de la vie, un événement qui se produit chez l'être vivant dans certaines conditions définies ; elle a lieu (Spencer l'avait déjà remarqué) en cas de conflit entre les impulsions actives et consiste en un effort pour reconstruire notre activité interrompue, en l'adaptant à la situation nouvelle ; l'idée est une hypothèse d'action ; elle ne se réfère qu'à l'avenir, et « celle qui nous guide véritablement est vraie ». La rationalité de la nature, affirmée par le physicien, n'est pas un postulat théorique, mais une croyance qui laisse à l'activité intelligente la possibilité d'une intervention rationnelle qui la change ; elle veut dire que l'activité intelligente de l'homme n'est pas quelque chose qui s'introduit en lui du dehors ; « c'est la nature réalisant ses propres potentialités en vue d'une production plus pleine et plus riche d'événements ». De la même manière, notre activité morale n'est pas dirigée par une idée toute faite et préalable du bien moral ; elle a au moins trois principes d'origine distincte, le bien conçu

18. Cf. E. LEROUX, *Le Pragmatisme*, p. 140-160 ; *Revue de métaphysique*, 1931, p. 107.

comme fin, la règle du devoir et l'appréciation d'autrui ; d'où les problèmes moraux qui viennent de la nécessité de concilier ces trois principes[19].

On reconnaît facilement dans cette pensée un peu de l'hégélien qu'a d'abord été Dewey ; il prétend réaliser, mais d'une façon plus parfaite que Hegel, l'unité spirituelle ; le malaise de la pensée contemporaine vient pour lui, comme pour Hegel, de l'opposition de l'idéal et du réel, de l'esprit et de la nature, qui s'exprime par exemple par les compétences irréductibles de l'historien et du mathématicien, du moraliste et de l'ingénieur. La pédagogie ordinaire entretient cette opposition en formant des hommes d'action chez qui la pensée est sacrifiée, ou en cultivant la pensée abstraite. Dewey est très loin de ramener ni même de subordonner la pensée à l'action ; il montre au contraire que la pensée est une phase indispensable de l'action lorsqu'elle est complexe et en progrès, et, par là, son pragmatisme réhabilite la pensée, loin de la sacrifier. Mais sa conception de la pensée l'amène à inverser les degrés d'intelligibilité ; ce qu'il y a de plus intelligible, ce ne sont pas les objets des mathématiques et de la physique, mais ceux de l'histoire et des sciences de l'humanité, qu'il est possible de comprendre et de réaliser intellectuellement mieux que les autres ; car l'histoire, c'est précisément l'esprit en travail dans la nature et dans la société[20].

III. – Georges Sorel

Georges Sorel (1847-1922), s'inspirant de Bergson, identifie l'*homo sapiens* à l'*homo faber* ; le savant qui construit des hypothèses fabrique idéalement un mécanisme qui doit fonctionner comme les mécanismes réels ; la science est dirigée non pas vers la connaissance spéculative, comme le veulent les littérateurs, mais vers la création d'un atelier idéal doué de mécanismes fonctionnant avec rigueur[21]. Une hypothèse a donc toute sa valeur comme moyen d'action sur les choses :

19. *Bulletin de la société française de philosophie*, octobre 1930.

20. Écrits de DEWEY : *Studies in logical theory*, Chicago, 1903 ; *Creative intelligence*, New York, 1917 ; *Human Nature and Conduct*, 1922 ; « Développement du pragmatisme américain », *Revue de métaphysique*, 1922, n° 4.

21. *Illusions du progrès*, p. 283.

il n'y a pas à exiger d'elle une valeur de représentation effective du réel. Le positivisme excluait les hypothèses en physique, et, en même temps, il admettait dans l'histoire une loi nécessaire déterminant la suite des événements. Du même coup, G. Sorel pense qu'il faut rétablir les hypothèses dans leur droit, et laisser place, dans la détermination de l'avenir social, à l'obscur, à l'inconscient et à l'imprévisible. De même que les hypothèses dirigent notre action sur la nature, des croyances doivent déterminer notre action sur cet obscur avenir social : l'agitateur socialiste se sert de la grève générale, comme le physicien de son hypothèse ; il sait que cette grève est un mythe, comme le physicien sait que l'avenir considérera ses hypothèses comme vieillies : mais c'est un mythe créateur d'action. Entre la révolution sociale, qui doit détruire l'État pour le remplacer par des organisations syndicales et la philosophie anti-intellectualiste, Sorel voit un rapport étroit ; il lui semble que cette philosophie est celle du travailleur, faisant consister l'intelligence non dans une idéologie destinée à masquer des appétits (telle que la philosophie bourgeoise du progrès à la fin du XVIIIe siècle), mais dans un programme d'action sur la nature (cf. *Réflexions sur la violence*, 1900).

BIBLIOGRAPHIE

I. – É. BOUTROUX, *Notice sur la vie et les œuvres de M. L. Ollé-Laprune*, Acad. des Sciences morales et politiques, 1905 ; *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, 1927.
M. BLONDEL, *Léon Ollé-Laprune*, 1923 ; *L'action*, 1893 (rééditée en fac-similé, 1950)...
A. HAYEN, *Bibliographie blondélienne*, 1953.
R. CRIPPA, *Rassegna di bibliografia blondeliana*, Turin, 1952.
M. BLONDEL et A. VALENSIN, *Correspondance*, 2 vol., 1957.
M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, 1966 ; *Carnets intimes*, 2 vol., 1961-1966.
H. DUMERY, *La Philosophie de l'action*, 1948 ; *Blondel et la religion*, 1954 ; *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, 1954.
J. ÉCOLE, *La Métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*, 1959.
H. BOUILLARD, *L'Intention de Maurice Blondel et la théologie*, *Recherches de science religieuse*, 1949 ; *Blondel et le christianisme*, 1961.
J. LACROIX, *Maurice Blondel*, 1963.
Les études philosophiques, numéro spécial, 1950.
Pour un cinquantenaire : Hommage à Maurice Blondel, 1945.
Hommage à Maurice Blondel, 1962.
Le centenaire de Maurice Blondel, Aix, 1963.
L. LABERTHONNIÈRE, *Œuvres*, éd. L. CANET, 1938... ; M. BLONDEL et L. LABERTHONNIÈRE, *Correspondance*, éd. Cl. TRESMONTANT, 1961.

M.-M. d'HENDECOURT, *Essai sur la philosophie du P. Laberthonnière*, 1947.
E. LE ROY, *La Pensée intuitive*, 2 vol., 1929-1930 ; *Essai d'une philosophie première*, 2 vol., 1956-1958 ; *Introduction à l'étude du problème religieux*, 1944 ; *Le Problème de Dieu*, 1929.
H. BERGSON, *Œuvres*, éd. A. ROBINET et H. GOUHIER, voir Index, *s. v.* LE ROY.
L. LAVELLE, *Leçon inaugurale faite au Collège de France*, 1942.
G. BACHELARD, *Notice sur la vie et les travaux d'Édouard Le Roy*, 1960.

II. – W. JAMES, *The Will to believe*, 1919 ; *L'Expérience religieuse*, trad. F. ABAUZIT, 3e éd., 1931 ; *Précis de psychologie*, trad. BAUDIN, 1921.
H. BERGSON, « Sur le pragmatisme de William James, Vérité et réalité », in *Œuvres*, éd. citée, p. 1440-1450 ; voir aussi l'index, *s. v.* W. JAMES.
G. RICONDA, *La filosophia di William James*, Turin, 1962.
H. SCHMIDT, *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei William James und sein Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus*, Heidelberg, 1959.

III. – G. SOREL, *Introduction à l'économie moderne*, 2e éd., 1922 ; P. DELASALLE, *Bibliographie sorélienne*, 1939.
J. ROSSIGNOL, *Pour connaître la pensée de Georges Sorel*, 1948.
G. GORIELY, *Le Pluralisme dramatique de Georges Sorel*, 1962.
H. BARTH, *Masse und Mythos*, 1959.
C. MONGARDINI, *Considerazioni sull' interesse sociologico dell'opera di Sorel*, 1964.

Chapitre X
L'idéalisme

L'idéalisme inspiré de Hegel, qui renaît alors, celui de Bradley et Bosanquet en pays anglo-saxon, celui de B. Croce en Italie, auxquels il faut ajouter celui de Hamelin, réagit, d'une manière tout autre que les doctrines de l'action, aux philosophies négatives de la seconde moitié du XIXe siècle.

I. – L'idéalisme anglo-saxon : Bradley, Bosanquet, Royce

Chez Green, l'unité synthétique de l'aperception de Kant devenait un principe métaphysique, et la loi de la connaissance, une loi de l'être. La doctrine de Bradley (1846-1924), professeur à l'Université d'Oxford, qu'il se refuse lui-même à appeler un idéalisme, est plus complexe[1]. Deux thèmes la dominent : d'une part l'insuffisance de toutes les relations, catégories ou concepts, tels que substance, cause, etc., pour définir la réalité absolue ; d'autre part, l'Absolu est atteint par le contact direct avec les choses dans la sensation, expérience indivisible et variée, une et d'une richesse concrète infinie, bien qu'on ne puisse pas la dire diverse comme si elle était composée de morceaux. Mais ces deux thèmes se définissent et s'entrecroisent d'une manière parfois compliquée.

Le premier se démontre par le caractère illusoire d'une

1. Œuvres de BRADLEY : *The Principles of Logic*, 1883, nouv. éd. 1922 ; *Appearance and Reality*, 1893. Sur Bradley : ROGERS, *English and American philosophy since 1800*, p. 250-263, 1922 ; DUPRAT, « La métaphysique de Bradley », *Revue philosophique*, 1926.

notion qui, depuis le criticisme de Hume et Kant, paraissait presque universellement acceptée, c'est celle de relation externe : la relation spatiale et temporelle, comme la relation de causalité ou toute autre, existe en soi comme une sorte de moule, extérieur aux termes qu'elle met en rapport. Pour Bradley, il n'existe que des relations internes, c'est-à-dire que, revenant au point de vue de Leibniz, il pense que tous les rapports entre deux termes ont leur raison et leur fondement d'existence dans les termes eux-mêmes ; et si on lui objecte la notion d'un espace géométrique, simple juxtaposition indifférente aux termes, il réplique que l'espace ainsi compris est une pure abstraction qui n'atteint pas le tissu de rapports internes dont est faite la réalité.

La négation des relations externes laisse-t-elle quelque place à l'idée même de relation ? On pourrait d'abord en douter quand on voit ce premier thème se transformer dans le second : pas de relations, disait Hume, donc la réalité se résout en une poussière d'états isolés ; pas de relations externes, dit Bradley, donc la réalité est un tout cohérent, un, individuel, qui coïncide avec le donné, avec l'expérience sentie et sentante, une expérience qui n'est pas une « relation » d'un sujet à un objet, mais une certaine présence de l'objet qui est un fait indescriptible et inexplicable.

Que l'immédiateté de ce donné, de cette expérience, soit le motif du rejet des relations externes, c'est ce qui paraît d'abord clair ; c'est pourtant ce qui le devient beaucoup moins, lorsque l'on voit cette expérience immédiate, d'une part placée au bout d'une dialectique qui tend vers elle comme la dialectique hégélienne tendait vers l'esprit, et d'autre part, servant en un certain sens de point de départ à une nouvelle dialectique. Voyons d'abord le premier point : la détermination conceptuelle ou catégorie qui, à un égard, est une détermination fausse du réel, est, à un autre égard, une détermination incomplète ; tout jugement, selon Bradley, est la détermination de la réalité par un concept, du *that* par un *what* ; or, cette détermination se montre toujours inadéquate à la réalité, et elle exige d'être complétée ; un jugement ne peut être vrai que s'il embrasse toutes les conditions dont sa vérité dépend ; or, de proche en proche, on verra que ses conditions sont l'expérience intégrale : en elle seule disparaît l'altérité que la pensée trouve toujours devant elle sans l'absor-

ber ; en elle les déterminations fausses auront leur vérité par une sorte de transmutation ; entre l'apparence et la réalité, il y a donc la différence du fragmentaire au total, à condition de ne pas concevoir le total comme une collection de fragments, mais la fragmentation comme issue d'une raison discursive qui reste à la surface.

Mais cette théorie du jugement est visiblement imbue de la pensée hégélienne ; elle oriente la pensée vers un *Geist*, une réalité concrète et universelle : et par là ne vient-elle pas se heurter à la thèse qui définit la réalité par l'expérience concrète individuelle ? Car une pareille expérience est finie, elle ne peut apparaître comme réelle. La preuve en est le changement où nous la voyons prendre successivement divers caractères ; le changement de fait est, d'après Bradley, le symptôme de l'incomplet, au même titre que la dialectique des concepts. Cette réalité totale n'est-elle pas au-dessus des « centres finis » que constitue chaque expérience individuelle ? Mais, s'il en est ainsi, qu'est la doctrine bradleyenne ? Une philosophie de l'expérience qui définit le réel comme un donné authentique, ou une dialectique hégélienne qui le place au-dessus de tout donné ?

C'est le Bradley hégélien qui sent le besoin d'une sorte de théodicée, et des plus traditionnelles, d'une justification du mal, de l'erreur, du particulier, en les considérant comme des parties d'un tout qu'ils enrichissent, à condition de ne pas les en isoler et de ne pas les considérer abstraitement ; c'est lui qui fait de l'Absolu une réalité totale plus qu'individuelle et plus que morale. Mais sans doute est-ce le Bradley de l'expérience qui voit dans le moi et le système de moi « ce que nous possédons de plus élevé »[2] et qui incline vers l'idée de temps particuliers à chaque individu qui ne sont pas reliés en un temps unique, ou même vers l'idée d'une multiplicité d'espaces ? Ou plutôt faut-il dire que, selon la tradition d'un certain idéalisme, celui de Plotin, de Spinoza, de Hegel, il n'admet l'absolu que riche de toutes les déterminations individuelles, qu'il transmue en modes éternels ? Un hégélien anglais de la même génération, Laurie (*Synthetica*, 1906), voit la réalité divine dans l'acte de se révéler soi-même dans les moi finis, la nature étant le médium de cette révélation.

2. Cité par J. WAHL, *Les Philosophies pluralistes*, p. 13, 1920.

Le mérite de B. Bosanquet (1848-1923), professeur à Saint-Andrews (*Logic*, 1888 ; *Value and Destiny of the Individual*, 1913 ; *What Religion is*, 1920), est surtout de faire ressortir tout ce que l'expérience peut apporter de vérifications à un idéalisme tel que celui de Bradley : expérience de la vie commune dans la société et la politique, expérience de l'unité et de la permanence du milieu physique, expérience d'un « autre monde » comme le monde de l'art dont les valeurs complètent le nôtre ; l'élément commun à toutes ces grandes expériences, surtout esthétiques et religieuses, c'est de satisfaire l'esprit, de le faire échapper à la contradiction non par une construction idéale, mais par une réalité expérimentée où tout est cohérent. Il n'y a pas, pour Bosanquet, de pensée pure, de logique pure, d'universel qui ne soit qu'un prédicat général : la logique est la connaissance de la structure des choses ; elle les rend pensables, et l'universel est « l'unité plastique d'un système incluant le détail ».

L'origine de l'absolutisme est dans une réaction contre l'individualisme ; cette réaction va, chez Bradley, jusqu'à dénier à l'individu, avec sa vie temporelle et son effort quotidien, toute réalité véritable, comme Plotin qui ne voyait la réalité vraie de l'individu que dans une intelligence éternelle que l'effort pratique essayait vainement d'imiter. L'absolutisme est-il donc incompatible avec toute vue de l'univers qui prend au sérieux les souffrances, les luttes et les actions de l'individu ? Les exigences de la pensée spéculative condamnent-elles les certitudes de la vie pratique ? C'est leur union que tente en Amérique l'idéalisme de Josiah Royce (1855-1916) (*The Spirit of modern philosophy*, 1896 ; *The World and the Individual*, 1900-1902). Le thème foncier de Royce est une idée très caractéristique de la mentalité religieuse américaine : le monde dans lequel « l'homme libre se tient droit et avance est le monde de Dieu, tout en étant le sien ». Une idée n'a de valeur pratique que si elle est tout à fait individualisée et n'est semblable à aucune autre : la généralité est signe d'un défaut. Le Moi absolu aurait cette généralité déficiente, s'il ne s'exprimait par une grande variété d'individus qui se font chacun librement leur destinée. Royce reste moniste, parce que toute pensée implique le monisme : penser un objet, pour la plupart, c'est avoir une image de lui ; l'objet resterait donc extérieur à la pensée ; mais la pensée n'est pas dans l'image, elle est

dans le jugement qui signifie l'objet, ou bien qui en doute ; ce jugement n'a de valeur que si nous supposons une pensée plus parfaite que la nôtre, qui possède l'objet, et pour laquelle il n'y ait plus de question ou de doute ; il n'y a de vérité que si un seul moi inclut toute pensée et tout objet. La vie de ce moi absolu est la connaissance des individus divers dans lesquels il se réalise ; cet absolu est donc toujours incomplet.

Royce a-t-il réussi dans sa tentative ? Elle est peut-être moins loin qu'il ne paraît de la pensée de ses prédécesseurs et de Hegel, leur instigateur à tous : tous ont voulu concevoir un univers riche, que la pensée, loin de dessécher et d'abstraire, justifiait dans sa réalité concrète. On trouve chez un idéaliste comme lord Haldane (connu d'ailleurs comme homme d'État anglais) (*The Pathway to reality*, 1903) cette idée foncière que la connaissance n'est pas la relation d'une substance à une autre, mais bien la réalité fondamentale, à condition d'entendre par connaissance « non la généralité logique, mais tout ce qui donne à ce que nous sentons une signification pour nous ». Muirhead, professeur à Birmingham (*Contemporary british philosophy*, 1924, p. 316), qui accepte le principe de la philosophie de Bradley, pense qu'elle prête à l'attaque en niant la réalité séparée du fini, et voit le progrès de la philosophie dans une recherche de la démonstration de la valeur positive du fini. J. B. Baillie (*The idealistic construction of experience*, 1906) a une préoccupation très analogue lorsqu'il admet plusieurs sortes d'expériences irréductibles les unes aux autres ; certaines paraissent presque achevées, comme l'expérience sensible ; d'autres comme l'expérience scientifique sont en croissance, en même temps que l'individu croît par elle ; l'individu leur donne une valeur très différente, selon que, par elles, il se perfectionne plus ou moins ; l'effort vers l'unité a donc pour condition une grande variété.

Ce sens du concret individuel finit par s'opposer à la théorie de l'universel concret. Joachim (*The nature of Truth*, 1906) avoue l'impossibilité de comprendre comment l'Absolu, total et cohérent, exige, pour se maintenir, des connaissances finies telles que la nôtre, systématisation logique incomplète, détermination précaire du *that* par un *what*, qui est un « adjectif voyageur ». McTaggart (*The Nature of Existence*, 1921-1928) arrive même à donner de l'hégélianisme une interprétation

individualiste : les seules substances sont pour lui des moi, des parties de moi ou des groupes de moi ; Dieu est lui-même, comme chez Mill et James, un être fini, à puissance limitée. De l'idéalisme, semble persister, chez McTaggart, la méthode plus que la doctrine ; à partir de deux prémisses empiriques : quelque chose existe, et ce quelque chose est différencié, il pense pouvoir déduire toutes les catégories du réel. Howison, qui voit dans l'Absolu une communauté de moi plutôt qu'un moi singulier (*The Limits of Evolution*, 1901), aboutit franchement au pluralisme, bien qu'il reste idéaliste et kantien : toute existence réduite à celle des esprits, la nature n'existant que comme leur représentation commune et n'étant objective que parce qu'elle est commune à la société des esprits, cette société mue par un idéal rationnel sous la conduite d'un Dieu qui agit non comme cause efficiente mais comme cause finale, autant d'idées qui éloignent résolument l'idéalisme de l'absolutisme. L'idée de cette société des esprits se retrouve chez Ladd (*Theory of Reality*, 1899), et Galloway voit aussi dans le monde une série de monades hiérarchisées (*Philosophy of Religion*, 1914). Un trait analogue se retrouve en Amérique chez Hocking (*The Meaning of God in human experience*, 1912 ; *Human Nature and its Remaking*, 1918) qui fonde son « réalisme social » sur la nécessité, pour donner une validité à la connaissance, d'une relation de mon esprit avec un autre esprit, indépendant de la nature, connaissant toutes choses, et par qui, seul, je puis être en relation avec des esprits analogues à moi. L'indépendance des individus, le dualisme dans la connaissance, la réalité du processus temporel, Dieu lui-même évoluant dans le temps, voilà tout ce qui amena en Angleterre A. Seth Pringle-Pattison (*Hegelianism and Personality*, 1887 ; *The Idea of God*, 1917) à critiquer l'hégélianisme, sans pourtant abandonner l'idée bradleyenne d'une expérience qui embrasse toute chose et résout ainsi les contradictions de la nôtre.

Ainsi, en Angleterre et en Amérique, depuis 1900 surtout, l'on assiste à une sorte de dissolution interne de cet absolutisme idéaliste qui, dans sa protestation contre l'individualisme, avait dépassé la mesure. Mais il faut ajouter que cette destruction s'est opérée sous la pression d'autres doctrines qui ont leur centre moins dans le problème de la réalité que dans le problème de certaines valeurs humaines que le rôle de la philosophie serait de justifier.

Telles sont déjà ces doctrines de la croyance qui s'opposent à la fois à un naturalisme et à un absolutisme qui, à leurs yeux, sont équivalents parce qu'ils anéantissent les valeurs de l'être fini. La poésie de Tennyson (1809-1892) a fait sans doute beaucoup pour répandre un état d'esprit défavorable à ces doctrines scientistes qui remplaçaient le Dieu de la religion par des lois impersonnelles. J. Balfour (*The fundations of Belief*, 1895), un homme d'État connu, a montré comment la philosophie naturaliste était incapable d'expliquer non seulement la valeur que l'homme attribue à l'art, à la morale et à la religion, mais celle même de la vérité ; car si notre croyance à la vérité a les causes que lui donne le naturalisme (sélection naturelle, association, etc.), ces causes suppriment la valeur objective qui est liée au mot vérité. Et Sorley (*On the Ethics of Naturalism*, 1885 ; *Moral Values and the Idea of God*, 1918) veut que la nature, loin d'être un absolu, fasse partie du même univers rationnel que nos valeurs, et même qu'elle ne soit qu'un instrument pour la découverte des valeurs qui perfectionnent le moi.

Le naturalisme faisait naître la conscience et l'esprit de la nature ; une de ses plus ordinaires réfutations, à commencer par les stoïciens et Plotin, a été, en partant de l'autre extrême, de voir, dans les forces naturelles, des esprits ou des âmes : très différente de l'idéalisme critique, cette doctrine a souvent été soutenue, dans la période actuelle, en Angleterre et en Amérique. Hinton (*The Life in Nature*, 1862) prétendait, comme Plotin, que la conviction de l'inertie de la matière venait seulement d'un défaut de notre perception ; il suffit de rétablir, à la place de l'intellect, les organes de la connaissance spirituelle pour saisir la vie partout ; la vision d'une matière inerte vient du péché ; où il y a manque d'amour, il y a matière. Le principe de continuité est pour Read (*The Metaphysics of Nature*, 1905 ; *The Origin of Man*, 1920) le véritable argument du panpsychisme : la conscience ne pourrait jamais naître, si elle n'était originairement en tout être. J. Ward, dont le célèbre article « Psychology » dans l'*Encyclopædia Britannica* a tant fait pour substituer la psychologie volontariste à l'associationnisme, s'appuie sur le mouvement de critique des sciences et surtout sur Stanley Jevons, pour combattre le naturalisme, en montrant le caractère purement hypothétique, méthodologique, des concepts du mécanisme (*Naturalism and Agnosticism*, 1899 ; *The Realm of Ends*, 1911) : la question des rapports de l'âme et du corps est

insoluble, si l'on n'accepte le panpsychisme ; les monades du corps sont subordonnées à la monade centrale et utilisées par elle, à peu près comme le citoyen utilise les services de l'État. Cette monadologie aboutit à un théisme : on ne trouve qu'en Dieu un fondement pour assurer la correspondance des monades et le triomphe final du Bien.

II. – L'idéalisme italien

Le développement de l'influence hégélienne en Italie date déjà du milieu du siècle, où elle est liée au mouvement politique vers la libération et l'unité de l'Italie : la notion de l'État comme totalité et but final, auquel les individus doivent se soumettre, apparaît alors comme la notion centrale du système : les traductions et commentaires de Hegel pullulent ; Spaventa (1817-1883), de Naples, fut un de ceux qui contribuèrent le plus à répandre ses idées. De nos jours, l'esprit hégélien s'affirme avec B. Croce et Gentile.

« Philosophie partielle est un concept contradictoire, la pensée pense tout ou rien, et si elle avait une limite elle l'aurait comme une limite pensée et par conséquent dépassée » (*Philosophie de la pratique*, 1909, tr. fr. 1911, p. 274), telle est la formule hégélienne par laquelle Benedetto Croce affirme l'idéalisme absolu contre le criticisme de Kant. Traducteur de l'*Encyclopédie* en italien, Croce voyait la « partie scabreuse » de la doctrine de Hegel dans la philosophie de la nature et de l'histoire, ces fausses sciences ; mais il en garde la « découverte de Hegel », son « œuf de Colomb », qui est la synthèse des contraires : « Les contraires ne sont pas une illusion, et l'unité n'est pas une illusion. Les contraires s'opposent entre eux, mais ils ne s'opposent pas à l'unité, puisque l'unité vraie et concrète n'est rien que l'unité ou synthèse des contraires. »[3] La philosophie de Croce est donc immédiatement une philosophie de l'Esprit. Son développement a lieu en quatre moments ou degrés, correspondant aux quatre parties de sa *Filosofia dello Spirito* : l'esprit est d'abord intuition ou représentation de l'individuel, qui est objet de l'Esthétique (*Estetica,*

3. *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, 1907 ; trad. fr., 1910, p. 16.

1902, tr. fr. 1904) : puis il est conscience de l'universel et de son unité avec l'individuel (*Logica come scienza del concètto puro*, 1909). Ces deux degrés constituent la sphère théorique, à laquelle s'oppose la sphère pratique ou celle du vouloir : le vouloir est d'abord vouloir du particulier, activité économique qui veut et réalise ce qui se rapporte seulement aux conditions de fait dans lesquelles l'homme se trouve ; il est ensuite vouloir de l'universel, c'est l'activité éthique qui veut et réalise ce qui se rapporte, en même temps qu'à ces conditions, à quelque chose qui les dépasse *(Filosofia della Practica)*.

Par la fondation, en 1903, de sa revue *La Critica*, Croce a beaucoup fait pour répandre, dans l'Italie contemporaine, le réalisme politique hégélien : dans le chapitre III de la IIIe partie de sa *Philosophie de la Pratique*, il montre comment les lois ne sont que des généralités abstraites, incapables de prévoir le concret, et doivent être considérées comme un simple auxiliaire des volitions réelles, à la manière de théories scientifiques, qui, prises en elles-mêmes et en dehors de leur fonction interprétative du concret, ne sont que des pseudo-concepts. Selon un esprit analogue, il condamne dans un récent mémoire (*Revue de métaphysique*, 1931, p. 7) l'antihistoricisme, ce rationalisme abstrait « qui préconise la construction de la vie humaine en la coupant de la vie même, qui est l'histoire [...], matérialise les valeurs spirituelles et les rend inertes en les faisant transcendantes ». Cette tendance au concret (au sens hégélien du mot, comme l'universel) anime les nombreux travaux de Croce sur l'esthétique, la critique littéraire et l'historiographie.

À côté de Croce, G. Gentile, rattachant sa pensée à la tradition italienne, voit l'Absolu dans un acte créateur de l'esprit qui est immanent à toute réalité (*Teoria dellospirito come atto puro*, 1916 ; tr. fr., *L'Acte pur*, 1925) ; historien de la philosophie du Moyen Âge et de la Renaissance, éditeur du philosophe italien G. Bruno, il pose sa doctrine propre par rapport à l'histoire, dont il la considère comme le développement. « Notre théorie, écrit-il (p. 217), affranchit l'esprit de toute limite d'espace et de temps ainsi que de toute condition extérieure [...] ; elle voit dans l'histoire non le présupposé, mais la forme réelle et concrète de l'actualité spirituelle, et en établit ainsi la liberté absolue. Deux principes la résument : le seul concept de la réalité est concept de soi [...] ; il n'y a d'autre matière dans l'acte spirituel que la forme elle-même

en tant qu'activité. » Il s'ensuit que la philosophie n'est pas contemplation, mais participation, par la vie morale et politique, à cette activité créatrice.

III. – Hamelin

La doctrine d'Octave Hamelin (1856-1907), exposée dans les *Éléments principaux de la représentation* (1907, 2e éd., 1925), se rattache au néocriticisme de Renouvier par son point de départ ; elle est en effet la construction d'une table des catégories dont la première est la relation ; la liste des catégories : nombre, temps, espace, mouvement, qualité, altération, spécification, causalité, personnalité, est visiblement née d'une réflexion sur la liste de Renouvier ; il intervertit l'ordre du temps et de l'espace, celui du mouvement (le devenir chez Renouvier) et de la qualité ; il ajoute à la qualité la spécification, et au mouvement l'altération ; cela ne change nullement l'esprit de la table, avec son passage des relations abstraites, qui déterminent l'objet, aux relations concrètes, qui déterminent le sujet. De plus, chaque catégorie est présentée comme la synthèse d'une thèse et d'une antithèse ; par exemple le nombre chez Hamelin comme chez Renouvier est une synthèse de l'unité et de la pluralité, et Hamelin a en général suivi Renouvier dans ces déterminations. Enfin les catégories sont, comme chez Renouvier, des éléments de la représentation et non pas, comme l'Idée hégélienne, des définitions de l'absolu.

Mais Hamelin a voulu en outre résoudre un problème qui était seulement posé par Renouvier dans les termes suivants : « Construire le système des rapports généraux des phénomènes, élever un édifice dont ces rapports déterminent les lignes principales, si bien que les faits connus ou à connaître y aient tous leur place marquée ou supposée, c'est le problème de la science » (*Premier Essai,* 2e éd., p. 323). Cette construction, Renouvier, qui prend les catégories comme des données de l'expérience, ne l'avait pas accomplie, et c'est elle que tente Hamelin au moyen d'une méthode synthétique qui ne doit laisser aucune notion isolée, c'est-à-dire d'une méthode analogue à celle de Platon et de Hegel.

On connaît d'autre part le grave conflit qui existe entre le système hégélien et l'esprit renouviériste dont s'inspire Hame-

lin : la dialectique hégélienne aboutit à l'Esprit, à un universel concret qui, selon Hamelin, n'est autre chose que l'Un absolu des Alexandrins où sombre toute individualité ; selon le personnalisme de Renouvier, comme selon Hamelin, la catégorie suprême est la personne. Il faut donc que la méthode synthétique ne soit pas solidaire de ces conclusions, et c'est en effet ce que pense établir Hamelin : ce qui le distingue de Hegel, c'est la manière dont il conçoit le rapport de la thèse et de l'antithèse, non pas comme un rapport de termes contradictoires qui s'excluent, mais comme un rapport de termes contraires ou corrélatifs qui s'appellent et qui, ainsi, au lieu de tendre vers le néant de la théologie négative, vont vers des affirmations qui se complètent.

À ce point de vue, la partie délicate du système de Hamelin est dans le dernier chapitre où il montre comment la personnalité, née de la synthèse de la causalité et de la finalité, achève le mouvement dialectique : on conçoit comment des séries causales, dirigées par une fin, forment ce que Hamelin appelle un système agissant qui a en lui toutes les conditions de son activité et par conséquent son indépendance. Mais que ce système agissant soit précisément ce que nous appelons la personne consciente et libre (plutôt par exemple que le monde ou cosmos, ou plus simplement l'organisme vivant), c'est ce qui paraît moins démontré. Ce point admis, Hamelin nous présente de l'univers une vision parente de celle du personnalisme : mais ce n'est pas par une nouvelle démarche dialectique qu'il passe de la personne humaine à la personne divine, libre, créatrice et providentielle ; c'est par une exigence de perfection ; il n'y a plus ici de nécessité ; « on voit en effet la pensée s'actualiser et ne pouvoir s'actualiser que dans et par la volonté. Le premier instant est celui où l'esprit accomplit son premier acte ; la première cause est celle qu'il fait première ». La nécessité que nous avions vu triompher dans les régions inférieures et abstraites de la représentation n'a plus de place ici, et nous voyons en même temps que cette nécessité n'est que l'aspect le plus superficiel du réel[4].

4. Cf. sur Hamelin, DARBON, « La méthode synthétique dans l'Essai de Hamelin », *Revue de métaphysique*, janv. 1929, et H.-Ch. PUECH, « Notes sur O. Hamelin », dans *L'Esprit*, 1927.

IV. – L'idéalisme allemand

L'idéalisme d'Eucken (*Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1904) est celui d'un réformateur ; c'est la prédication morale d'un monde spirituel qui nous est révélé dans l'action et la contemplation. Mais on peut parler en outre, depuis 1918, d'une véritable renaissance de Hegel qui s'est marquée, en 1928, par la création d'une société hégélienne internationale, dont le premier congrès a eu lieu en Hollande en 1930. En un ouvrage récent (*Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, 1929-31), Siegfried Marck a étudié ce mouvement, particulièrement la dialectique néo-hégélienne de R. Kroner dans *Von Kant bis Hegel* (1921-24) et *Prolegomenen zur Kulturphilosophie* (1928) [5].

V. – L'idéalisme de Jules de Gaultier

De Kant à Nietzsche (1900), ce titre indique bien la nature de l'idéalisme de Jules de Gaultier : bien loin d'être, comme les autres formes de l'idéalisme, une tentative de restaurer les valeurs contre le naturalisme, il veut prouver que le problème des valeurs est étranger à la philosophie proprement dite. Sensibilité morale et sensibilité métaphysique sont deux points de départ de deux visions du monde entièrement distinctes ; partant de l'une, on se représente un monde qui a quelque influence sur notre conduite, sur notre destinée, sur notre bonheur ; il y règne une finalité qui permet la connaissance et l'action ; et c'est de cette exigence que se sont constituées presque toutes les philosophies, qui sont liées en général à l'espoir messianique d'une heureuse fin. Partant de l'autre, on a du monde une « vision spectaculaire » qui n'accorde la réalité véritable à aucun sujet, qui voit dans la pensée la seule activité répandue dans l'univers ; tous les objets et tous les sujets ne sont que moyens de représentation de cette infinie réalité. Le « bovarysme » est la doctrine qui découvre les illusions qui se cachent sous la première de ces deux visions :

5. Cf. Heinrich LÉVY, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, 1927.

« L'existence se conçoit nécessairement autre qu'elle n'est, tel est son principe » (*Le Bovarysme*, 1902 ; *La Fiction universelle*, 1903 ; *La Dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs*, 1907 ; *La Sensibilité métaphysique*, nouv. éd., 1928).

BIBLIOGRAPHIE

I. – B. BOSANQUET, *Individuality and destiny*, 2 vol., 1912-1913 ; *Three chapters on the nature of mind*, 1923.

F. HOUANG, *Le Néo-hégélianisme en Angleterre ; La Philosophie de Bernard Bosanquet*, 1954 ; *De l'humanisme à l'absolutisme ; L'évolution de la pensée religieuse du néo-hégélien anglais Bernard Bosanquet*, 1954.

Ch. LE CHEVALIER, *Éthique et idéalisme : le courant néo-hégélien en Angleterre : Bernard Bosanquet et ses amis*, 1963.

J. ROYCE, *Royce's Logical essays*, s. d. ; *Philosophie du loyalisme*, trad. J. MOROT-SIR, 1946.

P. FUSS, *The moral of J. Royce*, Cambridge, 1965.

K. Th. HUMBACH, *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach J. Royce*, Heidelberg, 1962.

II. – F. L. MÜELLER, *La Pensée contemporaine en Italie et l'influence de Hegel*, 1941.

F. BATTAGLIA, *La valeur dans l'histoire*, trad. M.-L. ROURE, 1955.

A. GUZZO, *Cinquant' anni d'esperienza idealista in Italia*, Padoue, 1964.

F. de SARLO, *Gentile e Croce*, Florence, 1925.

L'« editio ne varietur » delle opere di Benedetto Croce, éd. F. NICOLINI, 1960.

E. CIONE, *Benedetto Croce*, 2e éd., 1953.

Commemorazione di Benedetto Croce, a cura di L. QUATTROCCHINI, Rome, 1953.

Revue internationale de philosophie, numéro spécial, 1953.

G. GENTILE, *Opere complete*, 2e éd., Milan, 1928.

Fondazione G. Gentile per gli sudti filosofici, Florence, 1948...

III. – O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 3e éd., 1952 ; *Aristote*, 1931 ; *La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, éd. BARBOTIN, 1953.

L. DAURIAC, *Contingence et rationalité*, 1925.

Chapitre XI
La critique des sciences

Vers le début de la période que nous étudions, beaucoup de penseurs, d'origine indépendante, reconnaissent que les sciences positives n'ont pas du tout le sens et la portée métaphysique que leur donnaient Spencer ou Taine. Dès 1870, Lachelier, s'appuyant sur la *Critique du jugement* de Kant, avait montré que la recherche des lois de la nature suppose le principe de finalité tout autant que celui de causalité ; Émile Boutroux, dans sa *Contingence des lois de la nature* (1874), avait fait voir, par une analyse interne de la connaissance scientifique, le déterminisme se détendant peu à peu à mesure que l'on passe à des formes de réalité supérieure, de la matière à la vie, et de la vie à la conscience.

C'est alors que commence le mouvement de critique des sciences, qui restera sans doute l'expression caractéristique des années qui ont précédé et suivi la fin du siècle : on recherche le sens et la valeur des concepts fondamentaux dont se servent les sciences. Ce mouvement a deux caractères distinctifs : en premier lieu, il est d'ordre technique ; les recherches sur les principes de la géométrie dérivent des recherches purement techniques des géomètres non euclidiens ; à la tête du mouvement se trouvent des mathématiciens comme Henri Poincaré et plus tard Cantor, Whitehead et Russell, des physiciens comme Duhem ; en second lieu, il est de nature toute positive, puisqu'il examine les principes des sciences non pas en eux-mêmes et dans l'absolu, ou en se référant à des principes très généraux tels que ceux de contradiction ou de raison suffisante, mais bien dans le rôle effectif et indispensable qu'ils

ont dans la connaissance scientifique ; on juge qu'on ne peut examiner les principes que dans le contexte dont ils font partie ; l'idéal déductif d'une science parfaite disparaît non pas au profit de l'empirisme, mais d'un idéal beaucoup plus complexe.

I. – Henri Poincaré, P. Duhem, G. Milhaud

Henri Poincaré (1854-1912), inventeur d'une méthode nouvelle pour résoudre les équations différentielles, auteur de travaux remarquables sur la mécanique céleste, rechercha, en philosophe, les conditions du travail scientifique qu'il pratiquait en savant. D'une manière générale, Poincaré estime qu'on ne sépare pas comme il faut dans les sciences ce qui est vérité expérimentale, ce qui est définition, ce qui est théorie ; lorsque l'on dit, par exemple : les astres suivent la loi de Newton, on confond dans cette proposition, qui a l'apparence d'une vérité de fait, deux autres propositions, l'une qui est une définition, et qui par conséquent reste immuable et invérifiable : la gravitation suit la loi de Newton ; et l'autre que l'on peut contrôler : la gravitation est la seule force qui agisse sur les astres. La critique de Poincaré a consisté en grande partie à faire ce départ : les propriétés dont nous douons l'espace mathématique, homogénéité, isotropie, trois dimensions, ne nous sont pas données ; les propriétés de la force mécanique (égalité de l'action et de la réaction, etc.) sont de simples définitions. Mais d'où viennent ces affirmations et ces définitions ? Ce sont de simples conventions qui, théoriquement, sont tout à fait libres. Mais, pratiquement, nous choisissons celles qui sont les plus commodes, c'est-à-dire celles qui nous permettent d'ordonner les phénomènes avec les constructions les plus simples : Poincaré admet le principe de Mach, celui de l'économie de la pensée ou de la simplicité. Mais il est clair que la donnée expérimentale reste indépendante de cette convention ; l'explication mécanique d'un fait est entièrement conventionnelle, et même on peut démontrer qu'un fait a une infinité d'explications mécaniques possibles : mais le fait reste la limite où s'arrête notre liberté.

Poincaré a donc marqué la part d'initiative du savant : mais son conventionalisme n'entame pas la conviction où il est que

le savant atteint la réalité, dans la mesure où il reste dans le champ du relatif et des rapports. Il en est tout autrement du physicien Pierre Duhem (1861-1916), dans *La théorie physique, son objet et sa structure* (1906). Selon lui, ou bien l'on voudra faire de la théorie physique une explication réelle des lois, se vantant d'atteindre la réalité même comme dans le mécanisme cartésien ; alors on rendra la théorie solidaire d'une certaine conception métaphysique du réel, et on l'engagera dans des discussions sur l'Absolu ; ou bien on verra dans la théorie une simple représentation résumée et classée des connaissances expérimentales qui ne pénètre en rien la réalité. H. Bouasse *(Théorie de la mécanique)* pense aussi que l'essentiel d'une théorie physique, ce sont les équations auxquelles elle conduit, et que rien ne permet de choisir entre des théories qui amènent aux mêmes équations. Il faut ajouter (et ici P. Duhem devance, dans un article de 1894, de la *Revue des Questions scientifiques*, des idées reprises un peu plus tard par G. Milhaud et E. Le Roy) que l'expérience physique contient déjà en elle une interprétation théorique qui s'ajoute aux données immédiates : le physicien ne constate pas qu'un gaz occupe un certain volume, mais qu'une colonne de mercure affleure à un certain trait ; on ne peut conclure de ceci à cela que moyennant toutes sortes de notions abstraites et d'hypothèses. Dans son *Système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (5 vol., 1913-17), Duhem a suivi, dans l'astronomie, l'histoire de cette double conception de la théorie physique, l'une, celle qui veut atteindre le réel, fixant la science en une routine de plus en plus éloignée des faits, l'autre se pliant au contraire sans résistance aux expériences nouvelles.

Gaston Milhaud (1858-1918), qui enseigna les mathématiques avant de devenir philosophe et historien des sciences, montre d'une manière particulièrement nette comment la conception du monde de Taine ou de Spencer dérivait d'une transformation illégitime de la science en métaphysique ; « tout ce que les lois de la science moderne semblaient impliquer comme contradictoire avec le fait de la liberté, est contenu en réalité, non pas dans ces lois, mais dans une opinion *a priori*, suivant laquelle rien n'échappe au déterminisme. [...] Les progrès de la science n'ont rien changé à la forme du déterminisme, tel qu'aurait pu le concevoir le premier

penseur qui songea à lier par une relation de quantité deux phénomènes les plus simples qu'on imagine ». (*Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, p. 143, 1894). La science, bien loin d'être le simple enregistrement passif des relations externes comme l'ont cru Bacon et Comte, est œuvre de l'esprit et, comme telle, implique, dans sa création même, une certaine contingence (*Le Rationnel*, 1898 ; *Le Positivisme et le progrès de l'esprit ; Études critiques sur Auguste Comte*, 1902).

J. Wilbois, dans ses articles de la *Revue de métaphysique* (1899-1901), a présenté dans le même esprit une critique des fameuses méthodes de Mill ; leur application n'implique en apparence qu'un simple enregistrement de faits ; mais ces prétendus faits (par exemple la position de Neptune dans la découverte de Le Verrier) sont le résultat de théories et de calculs, tout à fait indépendants des méthodes.

II. – La critique des sciences et le criticisme

Si la science est œuvre de l'esprit, on peut se proposer, en reprenant et en élargissant la méthode kantienne, de montrer que ce sont des nécessités de l'esprit qui la guident. C'est l'œuvre qu'a entreprise Arthur Hannequin (1856-1905) dans son *Essai critique sur l'hypothèse des atomes*. Au dernier terme de l'analyse régressive, la physique amène à voir dans le mouvement la dernière raison des choses : mais le mouvement comprend lui-même un élément tout à fait inintelligible, le continu, qui suppose en même temps la continuité du temps et du lieu ; la mécanique n'est donc pas une science purement intelligible : il n'y a qu'une science qui atteint à l'intelligibilité parfaite que réclame l'entendement, la science du nombre ou quantité discrète ; et il n'y a qu'un moyen d'atteindre l'intelligibilité parfaite dans la science du mouvement, c'est d'y faire pénétrer la science des nombres : c'est ce que fait l'atomisme. Hannequin en montre la nécessité en mécanique et en chimie ; en chimie notamment il ne saurait passer pour un résultat brut de l'expérience, puisque les lois dont on essaye de le déduire, loi de Gay-Lussac et loi de Dulong et Petit, ne sont que des lois approchées.

C'est dans un esprit analogue que A. Darbon a écrit *L'Explication mécanique et le nominalisme* (1910). On ne peut plus

admettre, à la manière de Descartes, que le mécanisme exprime la réalité même des choses : s'ensuit-il qu'il faut y voir une pure fiction et tomber dans le nominalisme de Mach ou de Duhem ? L'étude de la probabilité et des diverses formes de l'induction amène à croire « que l'esprit a le pouvoir de tirer de son propre fonds les idées qui éclairent l'expérience » ; il ne s'agit pas d'idées toutes faites, mais d'idées qui se font et se précisent sans cesse pour mieux expliquer les faits à mesure qu'ils sont plus connus ; Darbon estime que l'accord d'une idée avec l'ensemble de tous les faits lui donne la plus solide démonstration que comporte la forme de notre intelligence.

Nécessités spirituelles, dit Hannequin au sujet des théories scientifiques ; nécessité vitale, dit H. Vaihinger dans sa *Philosophie du Comme si* (*Die Philosophie des Als Ob*, 1911 ; 8e éd., 1922). Sa doctrine, au reste, n'est qu'une brillante mise en valeur de thèses qui s'affirmaient alors dans toute leur puissance comme celle de la destination biologique des fonctions intellectuelles chez Nietzsche et chez Bergson qui se rattachent ici au darwinisme, et le conventionalisme de Poincaré. Il s'agit de prouver qu'il n'y a rien de tel qu'une pensée théorique ayant en soi sa fin et sa valeur. La doctrine contient deux thèses fort distinctes entre elles. La première c'est que la pensée n'a pas pour rôle de saisir la réalité, mais de nous adapter au milieu ; elle est un instrument qui nous permet de cheminer avec sécurité d'une partie du réel à une autre partie, grâce à la prévision. Il est à remarquer que cette thèse ne s'oppose nullement, à elle seule, à ce que la pensée représente aussi la réalité ; Bergson montre par exemple que les catégories intellectuelles, bien que d'origine biologique, atteignent la réalité même, lorsqu'elles se bornent à la connaissance de la matière inerte et n'échouent que si elles veulent s'appliquer à la vie. Le propre de Vaihinger est, au contraire, de lier indissolublement, à la thèse de la pensée fonction biologique, cette seconde thèse qu'elle est composée de fictions qui permettent l'adaptation, mais qui ne représentent aucunement la réalité ; la seule réalité c'est l'agrégat des sensations, mais la chose, douée de propriétés, la causalité ne sont que des fictions ; lorsqu'elles ne s'avouent pas comme telles, c'est dans leurs contradictions internes que Vaihinger cherche la preuve de leur caractère fictif ; les concepts fondamentaux de la phy-

sique et des mathématiques sont contradictoires ; un atome qui est étendu, un infiniment petit qu'on élimine comme zéro, ce sont des fictions puisque ce sont des notions incohérentes ; mais il y a des fictions avouées, comme, en mathématiques, la quantité négative, irrationnelle ou imaginaire. L'économie politique travaille avec la fiction de l'*homo œconomicus*, insensible à rien qu'à ses intérêts ; la statue de Condillac, l'État commercial fermé de Fichte, ce sont encore des fictions. Cette notion de fiction est très différente de la notion d'hypothèse qui est une supposition contrôlable par elle-même ou par ses conséquences ; la fiction, tout au contraire, n'a pas à être confrontée avec les faits, et cette exigence n'a même aucun sens. Reste maintenant à démontrer que la fiction réussit dans notre adaptation au réel, non pas quoiqu'elle soit fiction, mais parce qu'elle est fiction : sur ce point, la pensée de Vaihinger paraît bien moins nette ; il s'agit, semble-t-il, d'une opération analogue à l'emploi du papier-monnaie ; tenant la place de lourdes marchandises, il favorise beaucoup les échanges[1] ; de la même manière, considérant l'expérience *comme si* elle était composée de choses, la matière *comme si* elle était composée d'atomes, la courbe *comme si* elle était faite de lignes droites infiniment petites, je trouve plus de facilité à me diriger dans l'expérience. Il ne peut s'agir en aucun cas d'assouplir une réalité qui est « de fer » ; il faut nous y plier.

Vaihinger ne veut pas que l'on confonde cette doctrine avec le pragmatisme ; et c'est à juste titre : le pragmatisme est une doctrine de la vérité, et il admet que notre action transforme les choses ; Vaihinger rêve non l'impossible assouplissement des choses, mais la flexibilité croissante de la pensée par l'invention des fictions. James veut finalement une religion vraie et éprouvée : pour Vaihinger, il est « plébéien » de chercher la vérité d'un mythe religieux, et il croit, comme l'a dit son maître Lange, qu'on ne réfute pas plus une religion qu'une messe de Palestrina : idéalisme positiviste, irrationalisme idéaliste, tels sont les noms qu'il donne à sa doctrine.

1. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 288 *sq.*

III. – La critique des sciences et le développement scientifique moderne

La période qui a commencé vers 1910 diffère à beaucoup d'égards de la période précédente : la tendance générale de la philosophie au début de notre siècle est un retour à l'immédiat en deçà des constructions plus ou moins fragiles que l'intelligence a créées ; le conventionalisme de Poincaré s'unissait à l'intuitionnisme de Bergson, au pragmatisme de James pour montrer que l'intelligence ou bien n'atteint pas la réalité véritable ou bien la défigure. Dans les révolutions profondes qu'ont subies depuis vingt ans les théories physiques, dans les vues nouvelles sur l'évolution des êtres vivants, dans les transformations de la psychologie, dans celles des théories juridiques, partout se manifeste un même esprit qu'il est certes difficile d'isoler et de définir, mais qui paraît porter dans le même sens toute notre civilisation intellectuelle. D'une manière générale, on pourrait dire qu'elle est marquée par l'abandon des vieilles oppositions sur lesquelles a longtemps vécu la philosophie, discontinu et continu, stabilité spécifique et transformisme, introspection et observation objective, droit et fait ; en chacun des premiers termes de ces couples, on voyait le point de vue de l'intelligence humaine, et les conditions auxquelles elle est capable d'aborder le réel ; dans les seconds, on trouvait un terme irréductible, irrationnel. Mais le discontinu est peut-être un caractère profond du réel, et la continuité l'aspect que prennent les choses pour une connaissance superficielle ; l'adage leibnizien est renversé par la physique contemporaine : la nature ne procède que par bonds. Mettre la discontinuité au fond des choses, c'est, bien loin d'imposer aux objets d'expérience les cadres de l'esprit, renoncer à cet idéalisme criticiste de Kant qui, d'une manière plus ou moins latente, a inspiré presque toute la pensée du XIXe siècle ; à peine aurait-on osé, il y a peu d'années, parler de ces réalités discontinues que manient le physicien ou le biologiste, sans ajouter qu'elles étaient des constructions de l'esprit, et comme des formes qu'il imposait aux choses ; au moment où allait survenir le prodigieux succès de la théorie

granulaire de la matière et de l'énergie, on pensait en général que l'atomisme était une vue sur les choses, imposée par la nature de l'esprit, ou même une simple fiction commode.

Le problème critique pouvait s'énoncer ainsi : déterminer, en chaque ordre de questions, le point de vue nécessaire de l'esprit sur les choses. Ne s'agit-il pas au contraire d'éliminer, en chaque ordre de question, le point de vue de l'esprit et, en général, tout ce qui n'est que point de vue ? La théorie de la relativité, en physique, donne une illustration de ce mouvement d'idées, puisque son problème est d'exprimer les lois physiques en faisant abstraction de tout point de vue particulier à un observateur quelconque.

Il semble en effet que, dans ses lignes générales, la théorie de la relativité de Einstein aille dans le sens d'une épistémologie réaliste. On a montré à satiété, depuis Kant, que le temps homogène et uniforme, où le physicien voit se dérouler les événements, et que l'espace euclidien où il loge les événements, portent la marque d'une élaboration de l'esprit, désireux de saisir les relations des phénomènes : notre représentation de l'univers est alors un mélange de ce qui vient de nous et de ce qui vient des choses ; elle dépend du point de vue de l'observateur. Peut-on découvrir des notions d'espace et de temps, telles que les événements de l'univers puissent être décrits comme ils sont en soi, indépendamment de tout point de vue particulier ? Telle est la question que pose Einstein. Sa théorie a généralisé ce que les géomètres grecs avaient fait pour le proche et le lointain : dans l'espace géométrique inventé par les Grecs, les propriétés d'une figure sont complètement indépendantes du fait accidentel pour elle d'être près ou loin de l'observateur ; or, comme on l'a dit (Bergson, *Durée et simultanéité*, 1922, p. 241), « la réduction de la gravitation à l'inertie a justement été une élimination des concepts tout faits qui, s'interposant entre le physicien et son objet, entre l'esprit et les relations constitutives de la chose, empêchaient ici la physique d'être géométrie » ; on exprime le cours des événements d'une façon indépendante de ce caractère d'entrer dans notre durée à nous à un certain moment de notre temps.

Les théoriciens de la science sont habitués à considérer le déterminisme soit comme un caractère de la réalité même, soit comme une fiction ou convention commode et

qui réussit, mais sans exprimer le fond de la réalité ; or, écrit A. S. Eddington (*La Nature du monde physique*, 1929, tr. fr., p. 293), « l'apparition de la théorie des quanta a eu cette conséquence que la physique n'est plus maintenant attachée à un cadre de lois impliquant le déterminisme. Dès qu'on a eu formulé les théories récentes de la physique théorique, le déterminisme s'est effondré et on peut se demander s'il regagnera jamais son ancienne place » : c'est ici la prétendue nécessité de conditions subjectives de la science sur laquelle la philosophie est amenée à revenir ; la critique de la science y voyait des cadres, mais seulement des cadres ; le développement effectif de la science y voit des préventions, que l'observation est incapable de justifier, dès qu'on cesse de prendre les choses en gros et l'observation dans ses résultats moyens.

IV. – Épistémologie et positivisme

L'idée centrale du positivisme était de refuser tout contenu à la philosophie en dehors des données des sciences. On la retrouve chez Abel Rey, qui identifie la philosophie à la réflexion sur les sciences positives ; c'est au point de vue des conditions du progrès scientifique que se place Abel Rey pour défendre le mécanisme contre l'énergétisme d'Ostwald et de Duhem (*La Théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, 1908 ; *Le Mécanisme et l'énergétisme au point de vue des conditions de la connaissance*, 1908) : caractère traditionnel du mécanisme, intelligibilité et clarté, tendance à suggérer des expériences nouvelles, autant de supériorités du mécanisme. Dans la seconde édition de la *Théorie* (1923), et dans ses travaux récents, Abel Rey, suivant l'évolution même de la science depuis 1900, accentue le caractère réaliste de sa pensée : « Rien ne nous autorise, écrit-il, à faire de l'atome un être métaphysique. Mais tout nous force à le considérer comme un faisceau cohérent de relations physico-chimiques expérimentalement données. »

Henri Berr, qui a d'abord été le théoricien de *La synthèse en histoire* (1911) pour laquelle il a fondé sa *Revue de synthèse historique*, tente maintenant, dans une œuvre beaucoup plus vaste, une synthèse sans épithète, qui réaliserait par la colla-

boration effective de tous les savants cette synthèse des connaissances scientifiques sur laquelle Auguste Comte faisait reposer la philosophie. On trouve un esprit de synthèse analogue chez l'Italien Rignano, qui a fondé, en 1906, la revue internationale *Scientia.*

De ces tentatives est assez différente l'épistémologie, qui est une analyse des conditions de la connaissance scientifique et qui va, par là, rejoindre une philosophie générale de l'esprit.

L'épistémologie d'Émile Meyerson (*Identité et réalité*, 1908, 2e éd., 1912 ; *De l'explication dans les sciences*, 1921 ; *La Déduction relativiste*, 1925 ; *Du cheminement de la pensée*, 1931) commence par une réfutation du positivisme ; mais il voit dans le positivisme avant tout le légalisme, c'est-à-dire la doctrine de philosophie des sciences qui cantonne la connaissance scientifique dans l'énoncé des rapports ; c'est là le point de vue non seulement de Comte, mais de Mach et des énergétistes, qui s'opposent à toute théorie concernant la structure des choses et qui se rattachent étroitement à ce mouvement de la critique des sciences du début du siècle. Meyerson pense que la connaissance scientifique, telle qu'elle existe en fait, ne les justifie nullement : le savant construit des théories pour donner une explication des phénomènes et pour atteindre leurs causes réelles. Trouver la cause d'un effet, c'est, à l'extrême, les identifier, montrer que l'effet n'est pas différent de la cause ; c'est pourquoi toute la physique est commandée par des principes d'inertie et de conservation, qui éliminent, autant qu'ils le peuvent, le divers et l'hétérogène pour l'un et l'homogène ; elle voudrait éliminer le temps, parce que l'irréversibilité du temps, impliquant une direction dans le cours des séries causales, s'oppose à cette identification ; elle voudrait éliminer la qualité et arriver à l'unité de la matière, qui, dans les théories extrêmes, s'identifie avec l'espace homogène. Ce procédé d'identification est-il propre à la science ? Nullement, c'est le procédé même du sens commun, que Meyerson étudie dans son dernier ouvrage, *Le Cheminement de la pensée*, où la pensée spontanée est rapprochée de la pensée scientifique. D'autre part, *La Déduction relativiste* a pour but de montrer que la récente théorie de la relativité obéit à la même tendance, puisqu'elle est un véritable système de déduction globale.

L'esprit trouve d'ailleurs des résistances : le principe de Carnot énonce que les transformations d'une énergie en une autre ne peuvent se faire en un sens arbitraire ; de plus, il y a des « irrationnels » : la qualité sensible, irréductible au mouvement ; le choc et l'action à distance, également incompréhensibles ; la finalité qui paraît régler tout ce qui, dans la science, est irrationnel.

Il semblerait que ces résistances mêmes doivent suggérer la position de certains problèmes métaphysiques : où est le réel ? Est-ce du côté de l'identité où tout se résout, ou du côté des différences ? Ou y a-t-il, comme chez H. Bergson, deux sortes de réel, un réel détendu, homogène comme l'espace et la matière, et un réel qualitatif ? (Il faut remarquer que la doctrine bergsonienne contient comme un de ses aspects, l'épistémologie de Meyerson, puisque Bergson voit aussi la marche naturelle de la pensée physique dans une réduction du divers à l'homogène.) Meyerson, purement épistémologiste, s'interdit de traiter ces questions ; il n'en est pas moins vrai que l'accord au moins partiel de nos principes de conservation avec le réel suggère l'idée d'une sorte de réalisme qui est très éloigné des thèses de la commodité, de la fiction et de la convention. Ce réalisme était déjà celui de Bergson chez qui, seules des interprétations erronées trouvent le pragmatisme ; car c'est bien, selon lui, des caractères absolus de la réalité matérielle que l'esprit atteint dans les principes de conservation.

BIBLIOGRAPHIE

I. – H. POINCARÉ, *Œuvres*, publiées par l'Académie des Sciences, 1956... *Congrès international de philosophie des sciences*, 1951.

J.-J.-A. MOOIJ, *La Philosophie des mathématiques de Henri Poincaré*, 1966.

P. DUHEM, *Le Système du monde*, 1913 ; nouv. éd., 1959.

H. PIERRE-DUHEM, *Pierre Duhem*, 1936.

A. LOWINGER, *The Methodology of Pierre Duhem*, New York, 1941.

G. MILHAUD, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, 1894.

III. – E. WEIL, *Albert Einstein, Bibliography of his scientific papers, 1901-1954*, Londres, 1960.

A. EINSTEIN, *L'Éther et la théorie de la relativité, La Géométrie et l'expérience*, trad. M. SOLOVINE, 1953 ; *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, trad. SOLOVINE, 1952 ; *La*

Relativité, trad. SOLOVINE, 1964 ; *Signification de la relativité*, trad. SOLOVINE, 1960 ; *Comment je vois le monde*, trad. SOLOVINE, 1958 ; *Lettres à M. Solovine*, 1956.
L. BARNETT, *Einstein et l'univers*, trad. J. NEQUAND, 1962.
Società italiana per il progresso delle Scienze, *Cinquante anni di relatività*, 1955.

IV. – E. MEYERSON, *Identité et réalité*, 1908 ; 3[e] éd., 1951 ; *Essais*, 1936.
A. EINSTEIN, « À propos de la déduction relativiste de Meyerson », *Revue philosophique*, 1928.
G. MOURÉLOS, *L'Épistémologie positive et la critique meyersonienne*, 1962.
A. METZ , *Science et réalité*, 1964.

Chapitre XII
La critique philosophique

On a vu, dans les philosophies de l'action et dans l'idéalisme, la réaction qui s'accomplissait en faveur de valeurs spirituelles qui ne trouvaient pas de place dans la représentation de l'univers des générations précédentes ; dans ces doctrines, particulièrement dans celle de Édouard Le Roy, la critique des sciences jouait déjà un rôle de premier plan ; nous parlons aussi dans ce chapitre de doctrines intimement mêlées en général au mouvement scientifique, surtout en Allemagne et en France : en Allemagne, l'on assiste au réveil du criticisme kantien et à la naissance de la philosophie des valeurs ; en France, le mouvement est puissamment aidé par la création de la *Revue de métaphysique et de morale* (1893) par Xavier Léon ; la *Revue* réunissait comme collaborateurs savants et philosophes ; les Congrès internationaux de philosophie, dont l'initiative est due à Xavier Léon (le premier eut lieu à Paris, en 1900 et le dernier, également à Paris, en 1937), les séances de la Société française de philosophie (depuis 1901), où les thèses mises en discussion étaient souvent soutenues par des savants (Langevin, Perrin, Le Dantec, Einstein) contribuèrent à un rapprochement intellectuel intime entre science et philosophie, restées si longtemps séparées.

I. – Le néokantisme de l'école de Marbourg

Tout l'équilibre du kantisme originaire reposait, comme on l'a vu, sur la distinction entre l'Esthétique transcendantale

et l'Analytique transcendantale : les fonctions intellectuelles ne peuvent s'exercer si une matière ne leur est fournie par la sensibilité ; c'est l'exigence de la donnée sensible qui conduit au phénoménisme idéaliste et à la chose en soi comme fondement inconnaissable des phénomènes. La négation de cette dualité fait le caractère essentiel de l'« école de Marbourg ». Pour Hermann Cohen (*System der Philosophie : Logik der reinen Erkenntniss*, 1902 ; *Ethik des reinen Willens*, 1904 ; *Aesthetik des reinen Gefühls*, 1912), l'activité même de la pensée est en même temps son contenu, et la production même est le produit : ce qui, dans la pensée de Cohen, s'oppose surtout à Fichte pour qui tout produit est un arrêt de la production et selon qui c'est un idéal irréalisable de faire, de l'activité de la pensée, son objet même. Il n'admet pas davantage le « concept absurbe de logique formelle », qui vient, chez Aristote, du rapprochement malheureux de la logique avec la grammaire générale ; la pensée qui fait l'objet propre de la logique est, comme l'avaient vu Pythagore et Platon, la pensée de la « science dominante », en laquelle se fondent pensée et réel, la science mathématique de la nature. Cette pensée n'est pas synthèse, ce qui supposerait, comme sa condition, un donné antérieur à elle ; elle est tout à fait originaire, et son principe est celui de l'« origine », de la génération des objets par la pensée, tel que Cohen pense le trouver dans le calcul infinitésimal, organe essentiel de la science de la nature ; on voit nettement dans ce calcul que la pensée n'est pas une simple organisation d'un donné préalable, mais la production d'un objet. La quantité infinitésimale permet en effet de saisir, dans leur réalité intellectuelle, le mouvement, l'accélération et les lois de la nature ; loin d'être un artifice de calcul, elle est la véritable unité antérieure à l'extension et au nombre. Ainsi l'on arrive à la signification véritable du « concept » logique : on a confondu le concept avec l'idée, c'est-à-dire avec un élément représentatif, et de là est née toute la « décadence romantique » ; mais le concept est, comme l'a vu Kant, un des fils du tissu qui constitue l'objet, et l'objet lui-même n'est rien qu'un tissu de concepts. Le problème de la philosophie est de le saisir comme tel, en y faisant rentrer non plus les déterminations géométriques et mécaniques, mais aussi les objets de la chimie et de la biologie ; aux antipodes de la philosophie

de la nature, le but de la philosophie de Cohen est donc d'expulser partout l'intuition immédiate pour le concept.

Il a apporté cet esprit rigoureusement intellectualiste dans la morale, dans l'esthétique et dans la religion. C'est un tort d'opposer la morale à la science comme la recherche du devoir-être à celle de l'être : car l'objet de la morale, sans être une existence actuelle, est un être, celui du vouloir pur, déterminé par le devoir. Son esthétique découvre un sentiment « pur », indépendant de tout désir. La religion (*Der Begriff der Religion,* 1915), affranchie de la mystique de l'histoire des religions, de la « *Religionsphilosophie* », est destinée à donner toute sa valeur à la vie individuelle et intérieure, complétant ainsi la morale qui absorbait l'individu dans l'humanité. Le concept commun à ces trois disciplines, c'est celui de l'Homme ; la morale veut l'humanité, l'art en fait l'objet de son amour, la religion affranchit l'individu.

L'intellectualisme de Cohen fut à P. Natorp, en 1885, une révélation ; il y vit le moyen de combattre le naturalisme et l'empirisme régnant et surtout l'impressionnisme qui divise irrémédiablement raison et expérience, nature et humanité, universel et individuel. Il cherche à démontrer par l'histoire la parenté de la doctrine avec la philosophie de Platon (*Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus,* 1903) : sa thèse essentielle, c'est l'unité de la pensée et de l'être ; on la retrouve dans le Logos d'Héraclite, dans l'Un de Parménide, et surtout dans l'Idée de Platon ; il ne s'agit là nullement d'une synthèse entre la pensée et l'être ; l'existence se prouve par la recherche même, elle est dans « l'acte vital de se poser soi-même », étant bien entendu qu'il ne s'agit pas d'une création, mais d'une construction. Selon ces principes, Natorp a essayé (*Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften,* 1910) de fonder d'une manière purement logique les mathématiques sans nul appel à l'intuition de l'espace et du temps. Pourtant il a saisi, d'une manière peut-être plus vive et frappante que Cohen, la nécessité d'admettre un fait, un donné, un non-construit : mais tantôt, il considère la notion du fait comme voulant dire seulement qu'il y a encore à construire et que la connaissance n'est pas arrivée à sa fin ; tantôt aussi, et plus particulièrement en psychologie, il admet, sous l'influence de Bergson, cette thèse que la connaissance peut se développer en sens inverse de la construction intellectuelle,

et revenir de l'objet vers le sujet pur ; il y aurait ainsi deux directions dans notre connaissance, mais qui n'atteignent jamais leur fin : la direction vers l'objectivation qui s'achèverait à la connaissance absolue des lois de la nature, la direction vers le sujet pur, mais vers un sujet qui n'est que « puissance de toutes les déterminations qui s'accomplissent et s'accompliront en lui par la connaissance qui objective ». Il est naturel, dans ces conditions, qu'il ait envisagé les objections des philosophies anti-intellectualistes qui considèrent le schématisme logique comme superficiel et n'atteignant pas l'être. Il y répond que la logique véritable admet en elle l'opposition, puisqu'elle est production, passage du non-être à l'être : il semble que la pensée commune de Cohen et de Natorp soit le sens donné à un procédé d'intégration dont l'analyse mathématique offre un exemple, mais qui est infiniment plus général : c'est ainsi que Natorp en voit un autre exemple dans le procédé d'abstraction par lequel Plotin arrive à son principe suprême, « victoire de l'action sur tout ce qui est seulement agi » *(Sieg der Tat über alles bloss Getan).*

L'intellectualisme de Natorp aboutit pratiquement à une situation qui n'est pas sans analogie avec celle de la philosophie des lumières à la fin du XVIII[e] siècle : c'est l'importance de la diffusion de la culture intellectuelle qui doit primer les moyens purement économiques et matériels de résoudre la question sociale, ce qui, dans *Sozialidealismus* (1920), l'amène à soutenir la thèse de l'école unique.

E. Cassirer a cherché à montrer (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaften der neueren Zeit,* 1906) que l'évolution de la philosophie depuis la Renaissance tend vers une position toujours plus claire du problème critique. Il a aussi donné une théorie des mathématiques qui éclaire beaucoup les directions spirituelles de l'école de Marbourg (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910) : la mathématique n'est pas une science de la quantité, mais une combinaison universelle qui découvre tous les modes possibles de liaison dans leurs rapports. Enfin il a essayé d'appliquer à la chimie la suggestion de Cohen : la conception énergétiste des phénomènes chimiques lui paraît susceptible de transformer la chimie en une science mathématique de la nature. Cassirer a vu dans la théorie de la relativité d'Einstein une confirmation de son idéalisme : elle est une preuve que la physique ne cherche

pas à donner une image de la réalité, mais résout les événements qu'elle étudie en certaines combinaisons numériques.

Pour l'école de Marbourg, la notion de donné pur est donc illégitime ; comme l'indique Liebert (*Das Problem der Geltung,* 1906), la philosophie recherche non pas l'être, mais sa valeur, et cette valeur consiste à n'admettre aucune position de l'être sinon à l'intérieur d'un ordre systématique, comme membre d'une série. Dans la sociologie juridique de Stammler (*Wirtschaft und Recht,* 1896 ; *Theorie der Rechtswissenschaft,* 1911), le concept du droit est considéré comme devant jouer dans la société un rôle analogue à ces concepts qui, dans le physique, intègrent en système tous les faits ; le droit est comme la forme ou la norme qui règle les rapports sociaux de tout genre, et tend vers un état idéal où chacun fait siens les buts d'autrui, lorsqu'ils sont objectivement justifiés.

II. – Le néokantisme de l'école badoise

Un des aspects du criticisme de Kant est d'avoir défini la connaissance objective non pas comme l'image d'une réalité extérieure, mais par son universalité et sa nécessité : ainsi il introduisait dans la connaissance du réel un élément de valeur qui paraissait être propre aux règles morales ou sociales. C'est sous cet aspect que Windelband a pris le kantisme (*Präludien,* 1884 ; *Einleitung in die Philosophie,* 1914) ; une représentation vraie est celle qui doit être pensée, comme une action bonne est celle qui doit être faite, et une chose belle celle qui doit plaire ; on voit comment cette notion de devoir forme chez lui l'unité de toutes les disciplines philosophiques : la philosophie n'est pas créatrice de valeurs, mais elle a simplement à débrouiller, dans le chaos confus de l'expérience, ces valeurs dont le système constitue la conscience normale et représente la « culture » humaine. Windelband croit donc, contre le relativisme, à des valeurs absolues ; il est vrai qu'il ne donne aucun moyen systématique de les discerner et qu'il fait de l'existence même de cette conscience normale une matière de croyance personnelle ou un postulat de la pensée.

H. Rickert est fidèle à l'esprit de Windelband ; son idéalisme mérite le nom de transcendantal, pour le distinguer de l'idéalisme subjectif, par la priorité logique qu'il donne à la

valeur et au devoir-être *(Sollen)* dans la détermination de la vérité. La valeur est indépendante de la réalité (par exemple la valeur d'un tableau indépendant des substances chimiques employées par le peintre) ; elle est indépendante de l'acte d'évaluer qui la suppose, indépendante même du devoir-être qui suppose le rapport de la valeur à un sujet qui la prend comme règle : la valeur forme donc un règne à part, qui transcende le sujet et l'objet. La philosophie cherche à déterminer non seulement ce règne des valeurs, mais les rapports que les réalités ont aux valeurs, c'est-à-dire la signification ou le sens *(Sinn)* qu'ont des objets ou des événements relativement à une valeur déterminée. Rickert, pas plus que Windelband, n'indique le moindre principe pour fixer ces valeurs dont la détermination paraît arbitraire (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892 ; 6e éd., 1928).

On en sent particulièrement le danger dans la manière dont Rickert, développant des idées déjà indiquées par Windelband, traite de la philosophie de l'histoire. L'histoire se distingue radicalement des sciences de la nature ; celles-ci recherchent les lois universelles des êtres, celle-là s'occupe des choses individuelles comme telles, des événements qui n'ont lieu qu'une fois : cette différence concerne moins les réalités mêmes que les divers aspects sous lesquels on peut saisir une même réalité ; il y a par exemple la différence de la science naturelle à l'histoire entre l'astronomie newtonienne et la cosmogonie de Kant. Mais la formule : n'arriver qu'une fois, ne définit pas d'assez près l'objet de l'histoire ; parmi les événements, l'historien choisit ceux qui ont une valeur, plus précisément ceux qui ont une valeur pour la « culture » ; ce choix emprunte donc toute sa valeur au concept de culture ; l'on voit combien son maniement est susceptible d'arbitraire (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899).

À Windelband on pourrait rattacher, du moins à ses débuts, la pensée d'Ernst Troeltsch (1865-1923) : dans sa philosophie de la religion (*Die Absolutheit des Christentums*, Tübingen, 1901), il cherche à la religion l'appui d'un *a priori* rationnel, d'une nécessité immanente qui lui marque sa place nécessaire dans l'économie de la conscience ; il y a, dans le processus de la vie de Dieu, comme une séparation qui se manifeste, d'une part, dans la vie naturelle et spontanée de l'âme, d'autre part, dans le monde de la raison où s'édifient les personnalités et

où naissent les conflits de l'histoire. Dans *Der Historismus und seine Probleme* (1921), il voit le problème général de la philosophie de l'histoire dans le rapport du relatif historique aux valeurs de culture ; l'histoire est faite de « totalités individuelles », l'hellénisme, le germanisme, complètement autonomes et inexplicables par simple composition d'éléments antécédents. Le sens historique consiste à saisir non pas une série d'événements liés par le lien de causalité, mais l'unité du devenir qui les anime.

Ce kantisme de l'« école badoise » a, comme on le voit, abandonné tout espoir de déduction des catégories. Pour B. Bauch (*Ueber den Begriff des Naturgesetzes,* 1914), le système même des catégories ne peut être considéré comme clos, puisque les lois naturelles, dont le nombre s'accroît toujours, sont de véritables catégories qui coordonnent les expériences. D'autre part, avec la notion de valeur et en l'absence de toute déduction transcendantale, la « raison théorique » et la raison pratique sont mises au même niveau, ce qui conduit à modifier profondément non seulement la notion de raison théorique, mais celle de raison pratique : B. Bauch (*Ethik,* 1921) veut compléter l'impératif catégorique par le système des « valeurs de culture », sur l'importance desquelles Kant s'est mépris ; la conséquence de ces « obligations » afférentes à la culture est d'ailleurs immédiate ; comme la culture ne peut se réaliser dans l'histoire que par la puissance, il s'ensuit que la politique qui est à son service peut et doit être, en bonne conscience, politique de force : c'est la suite dernière de cette espèce d'absolutisme des valeurs. Cet absolutisme ressort surtout chez Münsterberg (*Philosophie der Werte,* 1908), cherchant un principe à ce système de valeurs ; il ne le trouve que dans « une action originaire, qui donne un sens à notre existence, dans la volonté qu'il y ait un monde et que nos impressions n'aient pas à valoir seulement pour nous comme impressions, mais s'affirment indépendantes » ; cette solution paraîtra l'arbitraire même.

III. – Le relativisme de Simmel et de Volkelt

Bien différent de ces doctrines tout d'une pièce est le relativisme de G. Simmel (1858-1918), si vivant et accueillant. Ses

œuvres les plus caractéristiques sont peut-être ses monographies sur *Kant* (1903), sur *Schopenhauer et Nietzsche* (1906), sur *Gœthe* (1913), sur *Rembrandt* (1916) : une philosophie est, pour Simmel, l'expression d'un type *d'esprit* ; à la différence des sciences, elle arrive à une intuition du monde, qui est l'expression de l'être du philosophe lui-même, et du type humain qui vit en lui : chez Kant, par exemple, le type intellectualiste domine ; toute chose lui paraît destinée à être connue ; son problème, ce ne sont pas les choses, mais ce que nous savons d'elles. Gœthe, à l'inverse, cherche l'unité de l'esprit et de la nature ; il recueille tous les faits qui marquent, dans la nature, une affinité avec l'esprit, et, dans l'esprit, une parenté avec la nature.

Le type d'esprit apparaît ici comme un agent actif de sélection : il est le véritable *a priori*, l'*a priori* psychologique ; notre organisation psychophysique ne laisse passer que les représentations qui sont utiles à sa propre conservation ; la connaissance ne doit pas être conçue sur le type déductif, comme partant d'un principe premier que l'on ne prouve pas et qui prouve tout, mais comme un processus tout à fait libre, dont les éléments se soutiennent mutuellement et se déterminent leur place l'un à l'autre.

L'*Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892-93) montre l'inanité des principes purement formels ; de la forme pure du devoir, on ne peut rien déduire, pas plus que de la forme pure de l'être en métaphysique : le devoir, c'est le sentiment d'un certain idéal de conduite qui s'oppose au réel ; mais quel est cet idéal ? C'est l'expérience seule qui peut répondre, et, en observant la variété des réponses que nous donne l'histoire des mœurs, on s'apercevra qu'il entre dans la détermination de l'idéal, outre la forme générale, des tendances d'esprit différentes qui choisiront, chacune à leur manière, la conduite du devoir : une contrainte durable engendre un devoir ; un cérémonial ou un rite, dont la fin est oubliée, deviennent obligatoires en eux-mêmes ; il est des esprits qui se font un devoir de la lutte contre l'état de choses actuel, d'autres, de sa conservation. C'est la détermination de ces types moraux, plus encore que des faits de détail, qui intéresse Simmel.

La pensée de Simmel se meut toujours dans une région moyenne entre l'*a priori* vide et l'indéfini morcelage des faits.

Comme son *Introduction à la science morale* peut être considérée comme une critique d'un certain apriorisme, ses *Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892 ; 4e éd., 1921) prouvent qu'il est vain de rechercher le fait pur en histoire, et, par suite, les causes et les lois. Les seules réalités historiques, ce sont des idées et des sentiments ; les causes physiques, le climat ou le sol, et les causes économiques n'agissent qu'en modifiant les états psychologiques. Ces sentiments sont trop variés et complexes pour nous être accessibles ; comment se représenter, dans leur détail, les forces psychiques dont le concours a produit la victoire de Marathon ? Ajoutons que ces causes ne sont atteintes que par l'intermédiaire des sentiments et des idées de l'historien : les formes de pensée de l'historien sont un véritable *a priori*, et le tableau qu'il donne est moins une image de la réalité qu'une création de son esprit ; le matériel de faits ne se transforme en histoire que grâce à l'information qu'il subit.

Dans le même esprit, sa *Soziologie* (1908) ne recherche pas plus la structure sociale en soi qu'elle ne se perd dans les innombrables variétés de sociétés ; elle recherche des types moyens dont chacun est comme le noyau organisateur de sociétés par ailleurs extrêmement différentes ; en quoi consiste la supériorité sociale ? Qu'est-ce que la concurrence ? Quels sont les traits essentiels d'une société secrète ? Tel est le genre de problème qu'il croit la sociologie capable de résoudre.

Simmel s'est toujours gardé d'un subjectivisme sceptique qui confondrait ses formes ou types avec un tempérament individuel. Il a insisté dans ses derniers ouvrages sur le caractère objectif des contenus idéaux ou des valeurs, tels que les normes logiques ou les lois naturelles ; mais outre ces valeurs, qui règlent nos jugements sur le donné, il y a des « exigences idéales » qui ne sont pas seulement celles d'un tempérament, mais qui constituent un ordre impersonnel : ce ne sont pas simplement des formes *a priori* qui dirigent notre action ; ce qu'elles veulent de nous, c'est plus que l'obéissance, c'est la transformation intime de notre être : pour Simmel, la bonté ne se dit pas d'une action, mais de l'être même. Dans sa *Lebensanschauung* (1918), le mysticisme qui s'annonce ainsi se développe : la théologie négative l'attire ; de même, il cherche à se représenter l'immortalité de l'âme sans accepter sa subs-

tantialité ; l'âme n'est peut-être qu'une loi fonctionnelle qui restera la même dans des conditions de réalité entièrement différentes, qui sont comme ses variables[1].

J. Volkelt (*Erfahrung und Denken*, 1886 ; *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*, 1900 ; *Gewissheit und Wahrheit*, 1918) a montré pourtant que ce relativisme n'était pas un subjectivisme. Toute vérité n'apparaît que sous la forme de la certitude, voilà l'essentiel du criticisme ; mais il y a plusieurs ordres de certitudes : la certitude de l'expérience pure, des faits de conscience, qui ne forment qu'un écheveau embrouillé ; la certitude des nécessités de la pensée qui ne sont pas données dans l'expérience telles que causalité ou légalité ; enfin la certitude intuitive d'une réalité transsubjective, faite de la certitude qu'il existe des consciences étrangères à la nôtre, des choses continues et permanentes, liées par des lois, et formant un monde identique pour les mêmes personnes. Il n'y avait aucune raison, dans ce « transsubjectivisme subjectiviste », de ne pas introduire d'autres ordres de certitude encore ; et Volkelt en effet admet, sous le nom de « philosophie de la vie », une certitude de caractère intuitif en matière métaphysique et religieuse : mais n'est-ce pas là échapper au subjectivisme par l'arbitraire ? Le donné immédiat ne dépasse pas le subjectif ; mais, dès que nous voulons penser, s'introduit dans l'acte de connaissance un minimum transsubjectif, moyennant, il est vrai, une croyance : plus tard, Volkelt a tenté de donner à cette croyance un appui plus précis : elle doit introduire dans l'expérience la liaison ou cohésion *(Zusammenhang)*, différente de la simple cohérence logique.

La philosophie est en somme, chez Simmel, une réflexion sur la culture ; c'est le doute sur la solidité des valeurs de la culture européenne qui a engendré, surtout en Allemagne et depuis la guerre mondiale, un mouvement pessimiste qui s'est traduit surtout par le livre d'Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (*Le Déclin de l'Occident*, 2 vol., 1920-22). Hermann Keyserling, lui (*Reisetagebuch eines Philosophen*, *Journal de voyage d'un philosophe*, 1919), voit surtout les limitations de notre culture : « L'Occident est fanatique de l'exactitude. Il ignore presque tout du sens. Si jamais il le saisit, il l'aidera à

1. Cf. V. Jankélévitch, « Simmel philosophe de la vie », *Revue de métaphysique*, 1922, n° 4.

trouver son expression parfaite, et il établira une harmonie complète entre l'essence des choses et les phénomènes » (tr. fr., t. II, p. 374). On a vu avec raison, dans des déclarations de ce genre, un nouvel afflux de ce romantisme[2] qui transforme toute chose en symbole. Les œuvres de L. Klages (*Vom Wesen des Bewusstseins,* 1921 ; *Les Principes de la caractérologie,* tr. fr., 1930) vont dans le même sens, quand il sépare l'âme de l'esprit *(Geist)* ; le *Geist,* extérieur au monde et à la conscience, absolu dehors, est le mauvais démon qui, s'introduisant dans la vie de l'âme, essaye de contenir l'écoulement du devenir par l'unité du moi, d'imposer sa loi au monde en y introduisant la logique ; par cette « vie intellectuelle parasitaire » est rompu le lien qui existait primitivement entre l'âme humaine et le monde des images, et qui s'exprimait par les mythes dont nous avons perdu le sens. Ces réflexions sur la culture occidentale se rattachent à la croyance en un profond dualisme, qui s'exprime, au point de vue de la culture, par l'opposition de l'Occident et de l'Orient, mais qui trouve aussi son expression psychologique dans la psychanalyse de Freud : la subconscience devient chez lui une vie indépendante, faite d'un désir fondamental qui est refoulé et qui n'apparaît plus dans la conscience que sous le revêtement des images du rêve ou des mythes, qui sont toujours des symboles de cette vitalité profonde et ignorée.

IV. – Le néokantisme italien

En Italie, le développement du kantisme que l'on observe à partir de 1880 environ se fait en réaction contre le déterminisme. Cantoni (1840-1906), qui a consacré à Kant un long ouvrage (*E. Kant,* 3 vol., 1879-84), voit en lui le salut contre cette réduction de la réalité spirituelle au monde physique, qu'a tentée l'évolutionnisme. Dès 1878 *(La nuova scuola del Kant),* Barzellotti (1844-1917) avait fait connaître à ses compatriotes la portée du mouvement néokantien. A. Chiappelli pense que la critique kantienne doit être le point de départ d'un idéalisme nouveau et d'un monisme spiritualiste. Grâce à la philosophie, « la totalité du réel devient un tout idéal,

2. Ernest SEILLIÈRE, *Le Néoromantisme en Allemagne,* 3 vol., 1928-1931.

c'est-à-dire une conception subordonnée au sujet connaissant et à l'esprit » ; c'est tout l'antinaturalisme qui doit restaurer l'héritage classique, préserver l'art et la religion en vue de fins idéales, et sauver la morale du pur opportunisme (*Revue philosophique*, 1909, I, 233).

V. – Le relativisme de Höffding

Harald Höffding (1843-1931), professeur à Copenhague, a soutenu dans tous ses ouvrages une doctrine positiviste et critique. Dès son *Esquisse d'une psychologie* (1882, tr. fr., 1908), il voyait, dans la « psychologie sans âme » et dans le parallélisme psychophysique, des présuppositions méthodiques nécessaires à la science. Sa *Morale* (1887) est très proche de la morale de Hume : mais il y distingue le motif d'action morale, qui est la sympathie, et le contenu objectif ou valeur affirmée dans le jugement moral. Dans la *Philosophie de la religion* (1901), il sépare entièrement la religion comme essai d'explication totale du monde, et la religion comme affirmation de l'existence d'un système de valeurs ; au premier sens, elle n'arrive qu'à un résultat négatif ; au second sens, elle doit se soumettre à l'épreuve de la critique, qui ne considère comme satisfaisantes que les affirmations qui n'entrent pas en conflit avec la conscience moderne. « Un philosophe, écrit-il, doit toujours se garder d'employer des expressions théologiques. Aux dogmes théologiques répondent, dans la philosophie, des problèmes » comme le problème de la valeur (*La Philosophie de Bergson*, tr. fr., 1916, p. 151). On voit donc, chez Höffding, le souci prépondérant de n'aborder la réalité qu'avec des précautions critiques ; il ne croit pas à l'intuition en métaphysique, et il est de ceux qui pensent que le bergsonisme fraye plutôt le chemin vers une sorte de perception artistique (sans valeur de réalité) que vers une science supérieure (*id.*, p. 20). Il a abouti à ce relativisme qu'il expose dans la *Relativité philosophique* (tr. fr., 1924) ; il y est trop porté à ramener à des distinctions de valeur et de perspective l'opposition des métaphysiques ; ainsi (p. 42), dans une totalité d'éléments, on peut porter son attention soit sur les éléments, soit sur leur connexion intérieure qui fait que le tout offre des propriétés que ne possède aucun des éléments pris à part ; or

c'est là l'opposition entre les deux tendances que l'on peut désigner respectivement sous les noms de mécanisme et de vitalisme, d'associationnisme et de spiritualisme, d'individualisme et de socialisme.

VI. – Le spiritualisme en France

La notion de force, avec la loi de conservation de la force, était l'idée centrale d'où Spencer déduisait son déterminisme évolutionniste : l'action est l'être même des choses. Mais, d'autre part, Alfred Fouillée (1838-1912) remarque que la force, définie comme tendance à l'action, est saisie directement comme un caractère universel des faits de conscience : il n'y a pas une intelligence séparée de la volonté, une idée, simplement connue, puis une activité, spontanée ou réfléchie, qui se dirige d'après cette idée ; toute idée est déjà une force, une tendance au mouvement, qui se réalise d'elle-même par les actes, si elle ne trouve pas devant elle une autre idée qui la combat.

La notion de force permet donc d'interpréter à la fois l'esprit et la nature ; or elle permet en même temps (et ici s'indique le but de l'œuvre considérable de Fouillée) de sauver, sans sortir des conditions imposées par l'esprit positif, la réalité de valeurs spirituelles qui semblaient irrémédiablement compromises par l'application illégitime qu'en faisait Spencer. Voici par exemple le problème du libre arbitre (*Liberté et déterminisme*, 1872) : dès qu'on admet que toute idée est une force, il faut l'admettre aussi de l'idée de liberté ; l'être qui se croit libre n'a pas même conduite que celui qui se croit déterminé ; il se modifie lui-même par les alternatives qu'il se croit en état de poser : par là il réagit indéfiniment sur soi, ce qui est le propre de tout ce qui participe à la vie spirituelle. La *Psychologie des idées-forces* (1893) montre comment la vie entière de l'esprit et particulièrement la vie intellectuelle se développe à partir de la conscience-action ; c'est la conscience agissante seule qui se pose elle-même comme existante, et avec elle, les autres êtres sur qui ou avec qui elle agit, et en même temps les catégories intellectuelles (comme la causalité) qui se déduisent des conditions d'exercice de la volonté. La *Morale des idées-forces* (1908) montre les applica-

tions pratiques de la doctrine, la force interne d'un idéal, qui est attractif et persuasif. Dans la notion de force, coïncident donc la nature et l'esprit ; elle se trouve être ainsi la marque d'une réalité absolue qui n'est pas un inconnaissable radical comme l'a voulu Spencer, mais un inconnaissable relatif, ce qui est suffisant pour prouver que la conscience n'est pas un épiphénomène.

Le positivisme spiritualiste dont nous avons vu naître l'idée chez Ravaisson est essentiellement un effort pour saisir, par la réflexion, l'activité spirituelle dans sa production. Beaucoup d'œuvres philosophiques, en France, de 1880 à nos jours, sont des essais pour guider la réflexion vers cette productivité spirituelle.

Gabriel Séailles (*Le Génie dans l'art*, 1883) voit, dans le génie inventeur des arts, le fond même de l'esprit. L'esprit est plus vaste que la conscience qui n'en connaît que les résultats : le travail obscur et spontané de l'inspiration, qui joue non seulement dans l'invention de l'œuvre d'art ou de l'hypothèse scientifique, mais dans la perception la plus commune (puisque notre perception du monde est son œuvre), voilà l'esprit ou la vie ; mais il ne s'agit pas d'une vie désordonnée et confuse, mais d'une vie qui tend à l'harmonie, à l'intelligence et à l'ordre ; la liberté du génie, c'est la loi vivante qu'il suit. L'esprit, comme le Bien de la *République*, renferme à la fois toute la chaleur de l'amour et la clarté de la raison.

Ce rapprochement de la vie et de l'esprit est aussi dans la pensée de Ch. Dunan (*Essais de philosophie générale*, 1898 ; *Les deux idéalismes*, 1911). « Toutes nos préférences, écrit-il (p. 43), vont à un idéalisme expérimental. [...] La métaphysique a pour objet de penser dans leur réalité concrète nous et les autres êtres de la nature... La métaphysique est une expérience concrète parce qu'elle est une expérience vécue. [...] Sentir en soi dans la pensée et dans l'action le frémissement de la nature universelle vivante et palpitante en chacun des êtres qu'elle crée, [...] voir sans les yeux du corps ni de l'esprit même, et rien que par l'identité de notre être à l'être des choses, ne vaut-il pas le plaisir de pouvoir se dire : Je sais sur ce point, tout ce que l'on peut savoir, et je le sais avec certitude ? » Une « connaissance inanalysable, une ivresse divine », voilà la vie spirituelle.

Paul Souriau (*La Beauté rationnelle*, 1904) fait consister la

beauté dans la spiritualisation de l'être, dans l'expression et dans la vie (rien n'étant plus contraire à l'esprit que la matière inerte) ; cette esthétique expressionniste, qui est dans la tradition le Plotin et de Ravaisson, voit donc dans l'art une sorte de moyen d'entraînement vers l'esprit.

Jules Lagneau (1851-1894) (« Fragments », *Revue de métaphysique*, 1898 ; *Écrits réunis par les soins de ses disciples*, 1924 ; *L'Existence de Dieu*, 1923) pratique une analyse réflexive, dont le modèle vient de son maître Lachelier, mais qui doit aussi beaucoup à la méditation de Spinoza. Chez les auteurs que nous venons de citer, le spiritualisme tend, s'il n'y arrive jamais complètement, vers un vitalisme, qui voit la réalité de l'esprit dans les formes obscures et spontanées de la vie. Avec Lagneau, nous revenons à l'idée d'une méthode spirituelle, d'une sorte d'analyse qui retrouve, dans les produits fixes, l'activité spirituelle qui les a engendrés ; c'est ainsi que la philosophie découvrira l'œuvre de l'esprit dans la perception extérieure. Cette analyse ne s'arrête pas au moi fini, à l'esprit-moi, elle atteint l'esprit universel ; la recherche du moi individuel est vaine, parce que « le sujet pensant n'est pas un être, mais l'ensemble des principes, c'est-à-dire des liaisons qui rattachent les pensées empiriques à l'esprit, à l'unité absolue ». La réflexion, chez Lagneau, n'est donc pas égoïste repli sur soi ; c'est que la raison qu'elle atteint est, plus qu'un principe d'indépendance, un principe d'ordre, d'unité et de sacrifice ; la raison est le pouvoir de sortir de soi ; la réflexion reconnaît « sa propre insuffisance et la nécessité d'une action absolue partant du dedans ». C'est dans cette action que l'on atteint Dieu immédiatement ; Dieu n'est pas une puissance extérieure ; c'est une puissance immanente, principe du bien morale en nous. Aussi Lagneau ne n'est pas borné à la pure spéculation, et il a été, avec Paul Desjardins, le fondateur d'une *Union pour l'action morale*. Émile Chartier (dit Alain) qui a écrit des *Souvenirs concernant Lagneau* (1925), en a gardé l'inspiration dans ses *Propos d'Alain* (1920) et les nombreux essais qu'il a écrits ; je ne puis que signaler cet intellectualisme qui affirme la rationalité du vrai, qui voit dans le beau la lumière de l'intelligence, qui pense que l'on peut saisir la pensée dans la production qui se réalise, dans la technique artistique par exemple, mieux que dans aucune spéculation.

VII. – Léon Brunschvicg

La pensée spiritualiste reste, chez ces philosophes, assez étrangère à la fermentation scientifique de l'époque. Léon Brunschvicg, dès son premier ouvrage (*La Modalité du jugement*, 1894) a donné son adhésion à la méthode réflexive de Lagneau et Lachelier : « L'esprit, écrit-il (p. 4), ne se donne plus un objet qui soit fixe et qui demeure posé devant lui ; il cherche à se saisir lui-même dans son mouvement, dans son activité, à atteindre la production vivante, non le produit qu'une abstraction ultérieure permet seule de poser à part. » Mais d'une manière positive, c'est surtout dans les sciences, telles qu'elles se sont constituées en Occident depuis les Grecs, qu'il cherche cette activité spirituelle (*Les Étapes de la philosophie mathématique*, 1913). Dans les réflexions que mathématiciens ou philosophes ont faites sur le travail mathématique, il trouve deux conceptions distinctes de l'intelligence : « Suivant l'une, l'idée est un concept au sens aristotélicien et scolastique ; le rôle essentiel de l'esprit est de saisir les termes les plus généraux du discours, quitte à s'épuiser dans l'effort pour les enfermer dans une définition première. La seconde est la doctrine intellectualiste des platoniciens et des Cartésiens, où l'idée est une action de l'esprit, se traduisant dans la liaison et exprimant le fait même de comprendre, τὸ *intelligere* » (p. 537) : d'un côté un idéal de déduction logique, où l'opération intellectuelle pourrait être remplacée par un mécanisme matériel du genre des machines à calculer ; de l'autre une activité qui ne part pas d'idées toutes faites, mais qui constitue « l'idée même par une vérité qui lui est intérieure », comme en donne l'exemple le développement de l'idée de nombre, produit dans les opérations mêmes que l'on fait grâce à lui. Dans *L'Expérience humaine et la causalité physique* (1921), Brunschvicg montre la stérilité, pour la découverte des lois, du mécanisme de l'induction, tel que l'a compris Mill, avec ses cadres tout préparés et son enregistrement passif des faits ; en revanche, la transformation de la physique pure en géométrie dans la théorie de la relativité montre l'action de l'esprit, inventant, par ses propres ressources, les concepts destinés à l'interprétation de la nature. Mais d'une manière

beaucoup plus générale, Brunschvicg montre à l'œuvre cette activité spirituelle dans *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927) : c'est l'histoire, à travers toute la philosophie depuis Socrate, de l'activité spirituelle aux prises soit avec une philosophie qui considère les concepts comme des choses fixes, soit avec un vitalisme qui confond l'esprit avec l'activité vitale ; conscience morale, conscience esthétique sont identiques à la conscience intellectuelle qui a produit la science ; elles sont liées à un humanisme qui considère l'esprit non comme une réalité transcendante où toute science est éternellement réalisée, mais comme l'activité en travail chez l'homme. L'analyse réflexive, ainsi conçue, est fort loin de ce que l'on entend par l'expérience intérieure : au début de *L'Expérience humaine* est indiquée l'illusion de Maine de Biran, croyant saisir la causalité par un simple repli sur soi. En réalité la connaissance de soi, c'est la connaissance de l'esprit dans toute la multiplicité de ses actes, depuis l'activité fabricatrice de l'*homo faber* jusqu'à la science et à la moralité : tel est le thème du livre intitulé *De la Connaissance de soi* (1931). Le spiritualisme de L. Brunschvicg marque en somme une rupture décisive avec les idées vitalistes, encore présentes chez Ravaisson et Lachelier : il identifie l'esprit à l'intellect.

VIII. – André Lalande et le rationalisme

L'évolutionnisme de Spencer, si répandu vers 1890, était une des doctrines les plus opposées qui fût à l'intention du spiritualisme, puisqu'elle présentait, comme résultat nécessaire de la loi d'évolution, une mécanisation de la société dont la perfection même rendait inutile ou impossible toute activité spirituelle. C'est d'abord la valeur de cette loi d'évolution qu'André Lalande a examinée dans *L'Idée de dissolution opposée à celle de l'évolution dans la méthode des sciences physiques et morales* (1899 ; 2e édit. sous le titre, *Les Illusions évolutionnistes*, 1930). L'évolution est le passage de l'homogène à l'hétérogène, de l'indifférencié au différencié ; « or non seulement la loi de Carnot-Clausius montre que les transformations d'énergie s'opèrent dans le sens d'une homogénéité de plus en plus complète, mais surtout l'activité spirituelle sous toutes ses formes, sciences, morale et art, consiste dans le progrès d'une

assimilation qui s'oppose aux variations désordonnées de la vie : la science positive assimile les esprits entre eux (et c'est là son objectivité) ; elle assimile les choses entre elles (c'est là l'explication telle que devait l'entendre E. Meyerson) ; elle assimile les choses à l'esprit, en les rendant intelligibles ; on voit disparaître, à mesure que la civilisation avance, la diversité des mœurs et de la législation ; l'art même, qui paraîtrait plus favorable à la thèse de la divergence des individualités, n'existe que par une communion spirituelle qui va s'étendant peu à peu à toute l'humanité ». L'assimilation vaut en particulier pour marquer le sens véritable du développement social : les tendances égalitaires, la dissolution des castes et des classes, la régression de la famille comme unité sociale indépendante, l'égalité juridique et morale croissante de l'homme et de la femme, enfin le progrès des rapports internationaux, autant de faits qui le prouvent. Il ne faut d'ailleurs pas prendre l'assimilation comme une sorte de fatum inverse du fatum spencérien de l'évolution ; elle est au contraire le principe de l'activité volontaire, et l'unité de mesure des valeurs rationnelles ; loin de diminuer et d'anéantir l'individu, elle fortifie ce qu'il y a d'essentiel en lui, s'opposant sans doute à un anarchisme individualiste à la Stirner, mais adhérant à l'individualisme qui défend, contre les empiétements des groupes, les droits communs à tout être raisonnable. Les *Théories de l'induction et de l'expérimentation* (1929) montrent aussi que la tendance fondamentale de l'esprit à l'universalité est la vraie garantie de l'induction. Ces livres concluent donc par une invitation à agir dans le sens d'une assimilation spirituelle : le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), dont A. Lalande a rédigé les articles qui ont été soumis aux membres de la Société de philosophie, est une de ces tentatives d'union dans les choses de l'intelligence.

On pouvait concevoir, à l'époque de Mill, une sorte de conflit entre les sciences positives et le rationalisme, entre un empirisme justifié et un *a priori* arbitraire. Toute l'œuvre d'Edmond Goblot (*Essai sur la classification des sciences*, 1898 ; *Traité de logique*, 1918 ; *Le Système des sciences*, 1922 ; *La Logique des jugements de valeur*, 1927) est destinée à montrer comment, par le progrès même des sciences, le positif de l'expérience se pénètre de rationalité. Les sciences actuellement intelligibles et déductives, les mathématiques, ne sont parvenues à

cet état qu'après avoir accumulé règles empiriques et vérités d'induction ; et c'est une loi générale que la science empirique tend à se transformer en science intelligible ; l'assimilation du réel par l'intelligence, voilà toute la science ; et voilà toute la logique ; c'est pourquoi le syllogisme, qui piétine sur la place, ne donne pas une idée du raisonnement véritable ; la déduction est plutôt une opération de construction qui permet de passer du simple au complexe ; toute démonstration mathématique est constituée par une pareille construction. La logique, ainsi que l'enseigne Sigwart, est une partie de la psychologie ; on y étudie l'esprit en tant qu'il agit seulement par l'intelligence, en le supposant libéré de tout sentiment : si on rétablit en lui le sentiment, il sent alors les choses comme bonnes ou comme mauvaises, c'est-à-dire comme conformes ou hostiles à ses fins et il porte sur elles des jugements de valeur. Ces jugements de valeur peuvent être à leur tour l'objet de la logique, et Goblot leur a consacré ses plus récents travaux (*La Barrière et le niveau,* 1925) : on peut y dénoncer des paralogismes comme celui qui prétend faire dépendre la valeur de l'activité spirituelle de l'affirmation métaphysique d'une substance âme distincte du corps (*Logique des jugements de valeur,* § 71).

Le côté pratique et moral du rationalisme a été mis en lumière par Paul Lapie dans *La Logique de la volonté* (1902). Selon lui, l'acte volontaire est déterminé par des jugements sur la fin et les moyens. Toute action implique un « raisonnement volitionnel » qui pose la fin dans la majeure, le moyen dans la mineure et l'acte dans la conclusion. Les défauts de la volonté s'expliquent par les doutes d'un esprit qui n'est pas assez éclairé sur les fins et les moyens, ou par des erreurs positives. Il s'ensuit que la morale est une science, qui doit finalement permettre de mesurer la valeur morale des hommes et de les classer d'après cette valeur.

D. Parodi, dans *Le Problème moral et la pensée contemporaine* (1909, 2ᵉ éd., 1921), défend le rationalisme en morale, en montrant que les caractères reconnus par tous à l'activité morale sont des caractères de l'activité raisonnable : d'abord une action n'est morale que si l'impulsion qui la produit est acceptée et avouée « par quelque chose qui est d'un autre ordre et qu'on peut appeler indifféremment conscience ou raison ». Elle n'est morale que si nous sommes sûrs, en

l'accomplissant, qu'un spectateur impartial ne la jugerait pas autrement que nous, et cette impersonnalité est un caractère de la raison. Le sacrifice héroïque, qui pourrait sembler au-dessus de la raison, n'est moral pourtant que s'il tend à une fin que la raison juge universelle et obligatoire. La conduite morale exige enfin un examen sincère de nos mobiles, et cet examen n'est pas possible sans l'acte éminemment rationnel de l'abstraction (*Le Problème*, p. 288 *sq.*). Dans *En quête d'une philosophie* (1935), il a défini un rationalisme spiritualiste, qui admet, comme fond de la nature et de l'humanité, une aspiration à la pensée, et, comme raison idéale de cette aspiration, un Dieu qui est avant tout le lieu des idées. La *Conduite humaine et les valeurs idéales* (1939) montre à l'œuvre cette aspiration dans la recherche du Vrai, du Beau et du Bien.

M. René Le Senne, qui est l'auteur d'une *Introduction à la philosophie* (1925, 2e éd., 1939), inspirée par la méditation de la pensée d'Hamelin, a développé dans deux autres ouvrages (*Le Devoir ; Le Mensonge et le caractère*, 1930) un rationalisme moral où joue le plus grand rôle la notion hamelinienne de la raison, considérée comme fonction synthétique. La contradiction est au principe de la vie morale : à la contradiction, le moi peut répondre par le scepticisme ; mais l'activité morale consiste à répondre par le courage, qui « implique que tout futur éventuel ne doit pas recéler un noyau irréductible devant lequel l'esprit n'aurait plus qu'à avoir honte de lui-même » ; la pensée active commence par poser comme un axiome qu'il faut réduire les contradictoires à l'identité ; cette réduction est le but ou l'idéal auquel la pensée morale devra conférer un contenu concret[3].

IX. – Frédéric Rauh

La doctrine de Frédéric Rauh (1861-1909) (*De la méthode dans la psychologie des sentiments*, 1899 ; *L'Expérience morale*, 1903) donne une solution d'un genre tout différent à l'antithèse science conscience ; il montre que la vérité morale ne s'établit pas et n'entraîne pas notre adhésion d'une manière différente de la vérité scientifique ; par leur nature et par

3. Cf. aussi son *Traité de morale générale* (1942), particulièrement p. 706-707.

l'attitude d'esprit qu'elles exigent, certitude morale et certitude scientifique ne sont pas différentes. Dans les sciences, en effet, il n'y a d'autre preuve que le contact de l'idée avec l'expérience : preuve toute relative, puisque l'expérience elle-même peut toujours croître. En morale, il en est en apparence autrement ; la conscience morale nous donne des principes généraux, doués d'un caractère absolu et définitif, et leur application aux cas particuliers est une simple question de logique ; mais ce n'est là qu'apparence, et la réalité morale est tout autre : chacun se trouve dans des situations toujours nouvelles, toujours imprévues, que créent tous les changements, individuels et sociaux, qui rendent chaque moment incomparable à tous les autres ; les généralités nous servent peu, il faut se libérer de toute théorie, prendre, en face des choses, l'attitude impersonnelle du savant pour éprouver critiquement, au contact de l'expérience et au contact des autres pensées, les partis qui s'offrent à nous. « Chercher la certitude dans une adaptation immédiate au réel, au lieu de la déduire d'idéologies abstraites, utiliser comme un moyen d'épreuve pour la croyance tout ce qui passe pour en être le principe, faire servir à l'idéal vivant, contemporain, les vérités éternelles ou objectives, au lieu de chercher dans celles-ci la règle de l'action, ce serait, pour les âmes faussées ou étriquées par les doctrines d'école, une révolution, une renaissance » (p. 235) [4].

BIBLIOGRAPHIE

I. – E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, 1922 ; *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, 1939 ; *An Essay on man*, New Haven, 1947 ; *Rousseau, Kant, Gœthe*, Princeton, 1945.

P. A. SCHILPP, *The philosophy of Ernst Cassirer*, 1949.

II. – Georg SIMMEL, *A collection of Essays with translations and a Bibliography*, éd. R. H. WOLFF, Colombus, 1959.

M. SUSMAN, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Tübingen, 1959.

H. MÜLLER, *Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel*, Berlin, 1960.

VI. – J. LAGNEAU, *Écrits*, 1924 ; *Célèbres leçons et fragments*, 1950.

---

4. Cf. Léon BRUNSCHVICG, « L'expérience morale chez Rauh », *Revue philosophique*, 1928, n° 1.

A. CANIVEZ, *Jules Lagneau, professeur de philosophie*, 2 vol., 1953.

VII. – L. BRUNSCHVICG, *Écrits philosophiques*, éd. A. WEILL-BRUNSCHVICG et C. LEHEC, 3 vol., 1951-1958 ; *La Modalité du jugement ; De la vertu métaphysique du syllogisme selon Aristote*, trad. Y. BELAVAL, 1964 ; *Les Étapes de la philosophie des mathématiques*, 3e éd., 1947 ; *L'Expérience humaine et la causalité physique*, 1949 ; *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2e éd., 2 vol., 1953 ; *Agenda retrouvé*, éd. J. WAHL, 1948.
M. DESCHOUX, *La Philosophie de Léon Brunschvicg*, 1949.
D. PARODI, *Notice sur la vie et les travaux de Léon Brunschvicg*, Institut de France, 1946.
D. PARODI, *Du positivisme à l'idéalisme*, 2 vol., 1930.
R. POIRIER, *Notice sur la vie et les travaux de D. Parodi*, Institut de France, 1959.
R. LE SENNE, *Le Devoir*, 1930 ; *Obstacle et valeur*, 1934 ; *Traité de morale générale*, 1942 ; *Traité de caractérologie*, 1949 ; *La Découverte de Dieu*, 1955.
Les études philosophiques, numéro spécial, comportant une bibliographie, 1955.

IX. – F. RAUH, *L'Expérience morale*, 5e éd., 1951.
L. BRUNSCHVICG, « L'expérience morale chez Rauh », *Revue philosophique*, 1928.

Chapitre XIII
Le réalisme

I. – Le réalisme anglo-saxon

Wildon Carr (1857-1931), voulant définir l'idéalisme dans sa plus grande généralité, lui donne ce principe : la connaissance n'est pas une relation externe (*A theory of monads : Outlines of the philosophy of the principle of relativity*, Londres, 1922) ; c'est une forme du principe général de relativité : il est vain de chercher à saisir les réalités physiques indépendamment des conditions de l'expérience. Sur ce principe, l'idéalisme critique, représenté aussi en Angleterre par G. F. Stout (cf. *Mind and Matter*, 1931, p. 308-309), est d'accord avec l'idéalisme hégélien et le pragmatisme.

Il n'y a d'ailleurs entre le pragmatisme et l'hégélianisme anglo-américain qu'une brouille d'amis qui n'empêche une profonde communauté de pensées ; le goût du concret qu'ils manifestent, la non-vérité de l'abstrait, l'effort de réalisation de soi dans les faits, voilà qui est hégélien autant que pragmatique et qui se réfère, bien plus qu'à l'expérience scientifique en son véritable sens, à une sorte d'intuition d'un progrès vital intérieur. « L'homme, écrit Dickinson, est une créature non finie, en train de se créer elle-même, pleine de possibilités. [...] Il porte aide à quelque chose de réel qui est divin ; il résiste à quelque chose de réel qui est diabolique. »[1] Les réalités sont, on va le voir, hostiles à la fois à l'un et à l'autre.

1. Cité par WAHL, *Les Philosophies pluralistes*, p. 171.

Le débat d'ordre proprement philosophique entre idéalistes hégéliens et pragmatistes pourrait se réduire à la question suivante : « Les relations sont-elles internes ou externes ? » Si elles sont internes, c'est-à-dire si un terme ne peut être saisi en soi indépendamment de ses relations avec d'autres, l'univers forme un tout unique, éternel, immuable ; c'est ce que soutiennent les absolutistes ; si elles sont externes, l'univers n'est plus qu'une sommation de parties indépendantes : et c'est là la thèse du pluralisme pragmatiste. Une relation est externe quand l'entrée d'un terme dans cette relation n'altère par la nature de ce terme ; ainsi la relation *proche* ou *séparée de, semblable à,* etc. Or, il y a une relation qui, chez les pragmatistes, fait exception (implicitement) à cette règle : c'est la relation cognitive, celle du sujet à l'objet, puisque l'essence même de leur doctrine, c'est que la connaissance est une action modificatrice de l'objet. Le néoréalisme peut se définir la doctrine qui accepte rigoureusement la doctrine des relations externes, et l'étend à la relation cognitive, revenant d'ailleurs ainsi à une doctrine de sens commun selon laquelle le fait d'être connu n'altère en rien l'objet connu. D'après cette doctrine, l'objet de la connaissance peut avoir un caractère non mental ; ce n'est pas un état de conscience ; et il n'est pas nécessaire de supposer entre le sujet connaissant et l'objet aucune communauté de nature ni rien de tel qu'une idée ou état mental intermédiaire : c'est le retour à la doctrine de la perception immédiate.

Mais de l'existence exclusive des relations externes, plusieurs néoréalistes tirent d'autres conséquences, qui, elles, sont tout à fait liées aux vues pragmatiques : la première, c'est qu'une assertion sur un objet peut être vraie en elle-même séparément de toutes les assertions qui portent sur les relations de l'objet avec d'autres ; c'est comme une réhabilitation contre l'hégélianisme d'une philosophie atomique, qui soutient que l'existence du complexe dépend de celle du simple ; la seconde, c'est une sorte de platonisme ; car les relations sont indépendantes des termes ; en outre, en vertu de l'extériorité de la relation cognitive, elles existent en soi, indépendamment du fait d'être connues, comme des essences[2].

2. Sur la liaison de ce réalisme avec la logistique, cf. BRUNSCHVICG, *Les Étapes de la philosophie mathématique*, p. 370-411 ; COUTURAT, dans *L'Infini mathématique* (1896), soutenait un réalisme du même genre.

Telles sont, dans leur ensemble, les idées que Moore développe dans les *Principia ethica* (1903) et *The nature of Judgment* (Mind, 1901) et Russell dans les *Principles of Mathematics* (1903). Dans le champ de la morale, l'intention de Moore est de montrer que la bonté est une entité ultime, existant objectivement et pouvant être perçue, mais non analysée ; il en est de même de la vérité qui est une propriété indéfinissable de certains jugements. L'impossibilité de définir la vérité est ce qui distingue le plus le néoréalisme du pragmatisme ; c'est que pour le réalisme, la connaissance est une présence immédiate de l'objet à l'intuition. La vérité d'un jugement ne consiste donc pas dans sa correspondance à la réalité ; dire qu'un jugement est vrai, c'est dire qu'une certaine connexion de concepts se trouve parmi les existants, ce qui ne peut être défini, mais doit être reconnu immédiatement. Mais cela implique aussi que la réalité est faite de concepts rapportés l'un à l'autre. Le monde du réalisme est donc un monde d'entités logiques, mais qui ne forment pas une unité systématique.

« La logique, dit Russell, est devenue la grande libératrice » ; ce mot pourrait servir d'épigraphe à son œuvre : il repousse, non sans dégoût, l'idée de mettre la philosophie au service des intérêts humains ; la philosophie veut un esprit détaché qui ne se satisfait que par la démonstration logique. La logique nous « délivre » en ce sens qu'elle étudie les relations qui appartiennent à tous les mondes possibles : constructions logiques libres, entre lesquelles l'expérience décidera. Un exemple caractéristique de la manière de Russell est sa théorie de la perception des objets extérieurs : il se propose, partant des données indéniables de l'expérience qui sont non pas des choses mais des *qualia* sans cesse changeants, de construire, avec les lois logiques, la notion d'objets permanents. La croyance commune, c'est qu'il existe des objets dans un espace commun et que ces *qualia* sont les apparences ou aspects que présentent ces objets de mon point de vue et qui doivent changer avec lui : mais, pour Russell, la réalité, ce sont ces apparences elles-mêmes ; elles ne sont pas dans un espace commun ; mais elles constituent mon monde privé dans mon espace privé. L'objet est une construction purement logique qui ne fait pas appel à d'autres entités que les *qualia* ni à aucune inférence à une réalité quelconque ; il est le système

complet de toutes les apparences ; et Russell pense démontrer que le système a précisément les propriétés que le sens commun attribue aux objets ; l'espace commun est construit logiquement à partir des espaces privés de chaque observateur. On voit comment, dans l'intention de Russell, la construction logique libre se substitue à la croyance spontanée. Et l'on trouve sans doute ici la raison de l'affinité de Russell pour le communisme, la reconstruction logique du social sans aucun appel à un instinct commun, à partir des purs intérêts privés (cf., en outre, *Principia mathematica* (avec Whitehead) 1910-13 ; *Scientific Method in Philosophy*, 1914 ; tr. fr., 1929 ; *An Analysis of Mind*, 1921 ; *The problems of Philosophy*, 1912, tr. fr., 1923).

Si l'on prend le réalisme en son sens strict, il faut éliminer de l'esprit tout ce qui est objet : l'objet est toujours une réalité non mentale. S. Alexander (*Space, Time and Deity*, 1920), professeur à Manchester, en a tiré la pleine conséquence, quand il réduit la vie mentale à de purs actes de volonté, tout le connaissable étant du côté de l'objet. Pourtant, Alexander admet, à côté de la connaissance contemplative qui est prise de conscience *(awareness)* de l'objet, cette sorte de possession directe de la réalité, où disparaît la dualité du sujet et de l'objet et qu'il appelle *enjoying*. Il s'ensuit que la mémoire ne peut être la contemplation d'un événement dans le passé, ce qui serait introduire un objet dans l'esprit : elle consiste à revivre l'expérience dans le passé. Alexander considère comme la donnée essentielle de cette expérience interne, la direction de l'activité mentale, direction qui change selon le contenu de l'objet, comme un faisceau lumineux qui serait dirigé sur la chose à connaître.

Le réalisme d'Alexander, à la très grande différence de celui de Russell, tend, comme le pragmatisme et l'absolutisme, à une vision de l'univers, qui pourtant, à la manière du néo-réalisme, est dépouillée d'émotion et, pour ainsi dire, sans intériorité. Il voit la matrice des choses dans cette réalité composée qu'est l'Espace-Temps ; il déduit de ses déterminations toutes les catégories : l'existence, occupation d'une portion de l'espace-temps ; la substance, espace limité par un contour où se succèdent les événements ; les choses, qui sont faites d'une combinaison de mouvements ; les relations qui sont les connexions spatiotemporelles des choses ; la causalité, transition d'un événement continu à un autre : toutes ces catégories

qui, à un idéaliste kantien, semblent impliquer l'acte d'un esprit qui unifie le divers de l'espace et du temps, en sont pour lui des déterminations objectives. Bien plus : dans la description de l'esprit, il va aussi loin que possible dans son identification avec le système nerveux qui n'est qu'une détermination de l'espace-temps ; la direction mentale, dont on vient de parler, n'est peut-être pour lui que celle du processus nerveux ; il est seulement arrêté par le fait de la conscience *(awareness)*, qui est une qualité tout à fait nouvelle. D'une manière générale, l'ordre des qualités semble ne pouvoir se réduire à l'espace-temps ; elles introduisent l'idée de niveaux de réalité et, partant, de progrès ; il y a dans l'Univers non pas un Dieu, mais une divinité, qui n'est que la tendance à produire des formes toujours plus élevées dont chacune a pour soutien la forme inférieure, de même que notre esprit est supporté par le corps[3].

Il faut encore distinguer du réalisme d'Alexander, celui de Shadworth H. Hodgson (*The Metaphysics of Experience*, 4 vol., 1898) et de R. Adamson (*The Development of modern Philosophy*, 2 vol., 1903). Selon le premier, la conscience n'étant pas une activité ne peut produire d'elle-même les représentations du monde extérieur, qui ne trouvent que dans la matière leurs conditions d'existence. Adamson montre, contre Kant, que la conscience de soi, étant un produit de l'évolution spirituelle, ne peut nullement servir de support à la réalité des objets. Signalons aussi l'article de F. E. Moore (The Refutation of Idealism, *Mind*, 1903) ; comme Alexander, il suppose la distinction entre l'acte de représenter qui, seul, appartient à la conscience, et la chose représentée.

Si le connaissable est tout entier du côté de l'objet, il s'ensuit que la conscience n'est pas connaissable. On vient de voir comment Alexander éludait la difficulté. Les néoréalistes américains la tranchent de tout autre façon ; ils adoptent la position du psychologue J. B. Watson (« Psychology as the Behaviorist views it », *Psych. Rev.*, 1913) qui, parti de l'étude des animaux, admet que, s'il y a une science psychologique, elle ne peut consister que dans la science des attitudes corporelles, comportements ou conduites *(behavior)* ; ainsi naît cette psychologie non seulement sans âme, mais sans

3. Cf. Philippe DEVAUX, *Le Système d'Alexander*, 1929.

conscience[4], qu'est le *behaviorisme*, comme leur métaphysique est sans épistémologie. Le mouvement néoréaliste s'est affirmé en 1912, par la publication du *New Realism*, dû à la collaboration de six écrivains différents. L'un d'eux, R. B. Perry (*Present philosophical tendences*, 1919 ; *The present conflict of Ideals*, 1918), un ancien disciple de James, montre ainsi en substance l'inutilité de la conscience : il n'existe que notre organisme et son milieu ; ce sont les mêmes objets qui sont des faits physiques et qui peuvent devenir conscients, à une condition ; c'est qu'ils aient une connexion particulière avec le corps qui réagit ; le psychique n'est que le physique, pris dans une relation particulière.

Le néoréalisme est donc, dans son ensemble, surtout chez Russell et ses disciples américains, en opposition complète avec le romantisme, la philosophie de la vie et de la continuité. Pourtant, il y a chez Russell lui-même un dualisme entre les lois logiques et les données de l'expérience, qui, s'accentuant chez Marvin (*A first book Metaphysics*, 1912), arrive à une sorte d'irrationalisme qui voit, dans l'expérience singulière, une donnée qui déjoue tous les efforts pour la placer sous n'importe quel nombre assignable de lois, si bien que tout événement particulier est un terme logique ultime ; cette sorte de réalité impossible à analyser n'est-elle pas, à beaucoup d'égards, comme l'a remarqué J. Wahl[5], contraire au type d'analyse intellectualiste du néoréalisme ?

À côté du néoréalisme, on voit naître en Amérique des doctrines parentes parce qu'elles sont réalistes, mais différentes par le rôle qu'elles donnent à l'esprit. G. Santayana (cf. *Three Proofs of Realism*, 1920 ; *The Life of Reason*, 1905-6) voit dans le mécanisme la seule explication rationnelle des choses, dans la matière le seul agent causal, et dans la conscience un simple rapport de ce qui se passe dans l'organisme et comme l'écho des intérêts du corps ; mais, en revanche, il considère la conscience comme la seule source des valeurs ; la tâche de la raison consiste non seulement dans l'explication mécanique des choses, mais dans la constitution d'un règne de

4. Cf. sur ce mouvement en psychologie, A. TILQUIN, *Le Behaviorisme, origine et développement de la psychologie de réaction en Amérique*, 1942 ; sur les rapports avec le néoréalisme, p. 98 *sq.*

5. *Les Philosophies pluralistes*, p. 231.

valeurs idéales, tel que les exigences de la vie soient ajustées à l'idéal, et l'idéal ajusté aux conditions naturelles. L'on trouve le même sens du spirituel dans la doctrine toute différente de Whitehead (*The concept of nature*, 1920 ; *Process and Reality*, 1929 ; *La Science et le monde moderne*, tr. fr., 1930). Il considère comme fatal à toute cosmologie satisfaisante la séparation entre la perception et l'émotion, entre ces faits psychologiques et la causalité efficiente, enfin entre la causalité efficiente et le dessein intelligent. Or, dans cette séparation, a vécu depuis Descartes presque toute la philosophie européenne : Descartes a inventé la séparation des deux substances pensante et étendue, chacune ne requérant qu'elle-même pour exister, « ce qui est faire de l'incohérence une vertu ». Cette méthode permettait, partant de principes certains, d'employer la déduction, considérée à tort comme la méthode de la philosophie ; on admettait un Dieu comme la réalité éminente d'où tout découle. Whitehead, qui n'a pas été sans subir l'influence de la sagesse de l'Inde et de la Chine, prend en tout le contre-pied de cet état d'esprit : il cherche à saisir l'orientation vers une réalité qui se fait, plutôt que la déduction à partir d'une réalité toute faite. « Le principe que j'adopte est que la conscience présuppose l'expérience et non l'inverse » ; et en effet une entité actuelle, en tant que subjective, « n'est rien autre que ce que l'univers est pour elle, y compris ses propres réactions ». L'organisme, un peu comme chez Bergson, est tout orienté vers la constitution de ce sujet, en choisissant dans l'univers les éléments qu'il intégrera en lui. Whitehead part des idées que W. James a exposées en 1904 dans son article : « La conscience existe-t-elle ? » Les choses physiques ne sont pas substantiellement différentes des choses mentales : il n'y a entre elles que la distinction du public au privé. Il y a dans le procès créateur une sorte de rythme : d'un univers « public », composé d'une multiplicité de choses, le procès saute à l'individualité privée qui est comme le point directeur, le centre idéal, la fin à laquelle collaborent les choses ; puis de l'individu privé, il saute à la « publicité de l'individu objectifié », qui joue son rôle dans l'univers à titre de cause efficiente. On pourrait dire que le progrès universel, selon Whitehead, est comme une description idéalisée de la réaction organique au milieu, le centre s'enrichissant par l'action du milieu et lui rendant ce qu'il en

a reçu. Cette doctrine est bien un réalisme, non certes au sens que Whitehead donne à ce mot, qu'il identifie avec matérialisme, mais en ce sens qu'elle s'efforce d'atteindre les choses au-dessous des constructions conceptuelles interposées entre elles et l'esprit[6].

Comme toutes les précédentes doctrines anglaises depuis Bradley, elle est en somme une description de l'univers ; ce sont toutes des solutions de l'« énigme du sphinx », tentées non point selon la règle critique qui cherche dans l'univers connaissable l'expression des conditions mêmes de notre connaissance et aboutit ainsi au phénoménisme, mais avec la hardiesse d'une vision qui va droit aux choses, en dédaignant l'épistémologie.

II. – Le réalisme en Allemagne : Husserl et Rehmke

La logique est-elle indépendante de la psychologie ? Cette discussion conditionne en grande partie le développement de la philosophie allemande jusqu'à nos jours. Les « psychologistes » sont en général des adversaires du kantisme ; nous verrons par quel mouvement tournant les antipsychologistes en sont des ennemis encore plus irréconciliables.

On a vu précédemment le rôle que l'école de Fries donnait à la psychologie. De même Stumpf (*Psychologie und Erkenntnistheorie*, 1891) voit la source des défauts du kantisme dans l'isolement de la théorie de la connaissance et de la psychologie : si la théorie de la connaissance a pour tâche propre de déterminer les connaissances les plus universelles, la question de savoir comment sont possibles ces vérités universelles est, selon Stumpf, du ressort de la psychologie.

Parmi les logiciens psychologistes, on peut citer Sigwart (*Logik*, 1873-78) ; il ne veut pas voir dans la logique autre chose que l'étude de certains actes de pensée ; la logique diffère pourtant, selon lui, de la psychologie, d'abord par l'intention, puisqu'elle cherche les conditions de la pensée vraie et des jugements universels, ensuite par le contenu, puisqu'elle ne considère que la sphère de la pensée dans laquelle il peut y avoir vérité ou fausseté de jugement. Mais sa discussion sur la

6. Cf. J. WAHL, « La doctrine spéculative de Whitehead », *Revue philosophique*, 1931, n° 5.

nature du jugement négatif marque nettement la place qu'il donne en logique à l'attitude mentale : le jugement négatif n'est, dit-il, ni originaire, ni indépendant comme le jugement positif ; il n'a de sens que par rapport à l'essai d'une affirmation positive qui échoue, et son caractère subjectif est marqué en particulier par le fait que l'on ne peut énoncer d'une manière exhaustive ce qui est à nier d'un sujet ; si Aristote a pu opposer l'affirmation à la négation comme l'union du prédicat et du sujet, à leur séparation, c'est qu'il admet implicitement la thèse des idées platoniciennes, considérant le prédicat comme un être indépendant. W. Jerusalem (*Die Urteilsfunction*, 1893 ; *Der kritische Idealismus und die reine Logik*, 1905) ne voit aussi dans la logique qu'une théorie de la pensée vraie ; et c'est comme acte de pensée qu'il étudie le jugement, lorsqu'il montre que ses formes traditionnelles ne correspondent pas à l'acte réellement effectué, qui consiste essentiellement à séparer, dans une représentation unique, un « centre de force », qui est le sujet, d'un événement qui l'exprime (comme : la rose sent). B. Erdmann, traitant dans sa *Logik* (1892) des rapports de la logique et de la psychologie, considère comme objet de la logique la pensée exprimée par le langage ; c'est donc une partie de l'objet de la psychologie. Mais la logique n'est pourtant pas une partie de la psychologie, parce qu'elle est une science formelle et normative. Ce n'est pas là du tout l'indépendance de la logique au sens où l'entendront les antipsychologistes.

Ceux-ci se rattachent à Franz Brentano (1838-1917), professeur à Würzbourg, après avoir été théologien catholique ; il distingue avec une grande force la validité logique d'une pensée de sa genèse psychologique. Il distingue de la logique une psychognosie qui recherche les éléments psychiques derniers dont se composent tous les phénomènes psychiques, et qui rendrait possible une caractéristique universelle, telle que l'a rêvée Leibniz, enseignant les lois d'après lesquelles les phénomènes naissent et disparaissent[7]. Dans une direction analogue se développent les idées de A. von Meinong (1853-1921) ; dans *Ueber Gegenstande höherer Ordnung* (1899), il soutient que tout objet (par exemple un carré rond) peut être

7. Cf. l'Introduction d'O. Kraus, à l'édition de la *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, de BRENTANO : Philosoph. Bibliothek, 1924, p. XVII-XCIII.

l'objet d'une connaissance scientifique, même s'il n'existe pas et même s'il n'est pas possible : la « théorie de l'objet » conçoit ainsi l'objet libre d'existence *(daseinsfreie)* dans sa plus grande généralité, indépendamment du fait qu'il est ou non appréhendé par nous, qu'il a ou non une valeur pour nous. Dans l'objet même on distingue des objets d'ordre supérieur (tels que les relations) qui supposent des objets d'ordre inférieur (les *relata*).

E. Husserl, professeur à Göttingen, puis à Fribourg, élève de F. Brentano, est d'abord l'auteur d'une *Philosophie der Arithmetik* (1891), dont le premier volume a seul paru ; il y montre que l'invention des symboles numériques et leur maniement sont destinés à suppléer à l'intuition déficiente de l'esprit humain. Cet ouvrage ne laissait en rien prévoir ses *Logische Untersuchungen* (1900 ; 2[e] éd., 1913-21), dont le premier volume *(Prolegomena zur reinen Logik)* a pour contenu, outre une critique étendue du psychologisme, la délimitation de la sphère de la logique, tandis que le second *(Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis)* ne contient encore que des travaux préliminaires pour la construire.

La critique du psychologisme repose sur l'opposition entre les lois psychologiques qui sont empiriques, vagues, bornées à la vraisemblance et aux constatations de fait, et les lois logiques qui sont précises, certaines et normatives. C'est une opposition sur laquelle E. Husserl n'a cessé de réfléchir et qui est restée le centre de son œuvre. La *Formale und transzendentale Logik* (1929) indique sur ce point l'état dernier de sa pensée : il n'est pas facile, pense-t-il, de dégager les formes logiques des événements psychologiques qui les accompagnent inséparablement (p. 137) ; concept, jugement, raisonnement, ce sont, dit-on, des événements psychologiques, et la logique est une branche de la psychologie : mais la raison profonde du psychologisme est dans le naturalisme sensualiste, dans l'« antiplatonisme » issu de Locke et de Hume ; on voit les seules données immédiates dans les impressions sensibles ; et il ne reste pour expliquer les formes logiques que l'enchaînement causal suivant des lois psychologiques, association habituelle par exemple ; on sous-entend que la seule donnée est la réalité sensible, et que l'idéal ou l'irréel ne peuvent être donnés. Or, quel est le critère de l'indépendance qui fait l'objet *(Gegenstand)* ? C'est de rester numériquement iden-

tique dans ses apparitions multiples à la conscience (p. 138) : et cette identité numérique peut se dire, par exemple, de l'ensemble de liaisons logiques qui démontrent le théorème de Pythagore, tout autant que d'une chose sensible. La pensée de E. Husserl, dirigée contre Kant tout autant que contre les empiristes, est que la notion de l'objet, ainsi ramenée à son caractère propre, couvre un champ bien plus vaste que la simple objectivité sensible.

Husserl fait usage ici de la notion d'intentionnalité, déjà développée par Brentano. Qu'y a-t-il de subjectif et de proprement psychique dans la connaissance ? C'est la direction vers..., l'application à... l'objet, ce que Brentano, reprenant le vocabulaire scolastique, appelle l'*intention* : tout ce vers quoi elle se dirige est objet *(Gegenstand)*. Ce qui conduit à l'erreur en cette matière, c'est l'idée fausse et étroite que l'on se fait de l'évidence ; on la prend pour un critère de la vérité, qui nous donne une assurance absolue contre l'erreur ; en fait, elle désigne « la forme générale de l'intentionnalité ou conscience de quelque chose, dans laquelle l'objet conscient est conscient, de manière qu'il soit saisi par soi et vu par soi ». Il y a autant d'espèces d'évidences ou, ce qui revient au même, d'expériences, qu'il y a d'espèces d'objets ; l'expérience externe par exemple est une de ces évidences spécifiques, parce que c'est la seule manière dont les objets de la nature sont possédés par soi ; et il y a aussi une expérience ou évidence des objets idéaux ou irréels dont chacun reste numériquement identique si souvent qu'il soit expérimenté : la transcendance de l'objet n'est rien autre que cette identité. La philosophie de Mach ou celle de Vaihinger, pour qui cette identité n'est qu'une fiction, n'est qu'une forme du psychologisme, d'autant plus absurde qu'elle ne voit pas que ces « fictions » ont leur évidence à elles.

On voit comment cet antipsychologisme est un effort extrême pour ramener la pensée philosophique en deçà de Hume et du criticisme : effort qui touche à ceux du réalisme naïf, mais qui en diffère profondément par sa théorie de l'objectivité de l'irréel.

La délimitation de la logique pure, telle que l'entend E. Husserl, est assez différente de celle de la vieille logique formelle ; il l'appelle aussi doctrine de la science *(Wissenschaftslehre)*, théorie des théories, enfin *Mathesis universalis* : son but

est de déterminer l'essence qui se rencontre dans toutes les sciences théoriques ; sa nécessité, selon une remarque faite déjà dans la *Philosophie de l'arithmétique* et qui pourrait avoir été le moteur de toute la pensée de Husserl, vient d'une déficience de l'esprit qui, ne pouvant qu'en très peu de cas arriver à la connaissance immédiate des faits, est obligé de se servir du circuit de la preuve ; elle étudiera donc tous les éléments dont se fait une preuve ; la liaison disjonctive, conjonctive ou hypothétique de propositions en nouvelles propositions ; les catégories qui décrivent l'objet : objectivité, unité, pluralité, nombre, rapports ; la recherche des lois fondées sur ces catégories, telles que la syllogistique ; la théorie pure des nombres ; elle arrive finalement à des théories, telles que la théorie mathématique des groupes. On voit donc en gros qu'elle embrasse, avec l'ancienne logique, le champ des principes mathématiques, compris dans l'esprit du leibnizianisme.

Mais, avant d'aborder la construction de cette logique, E. Husserl juge indispensable de définir ce qu'il appelle la phénoménologie. Ce mot, dans le vocabulaire traditionnel, désigne cette partie préliminaire de la philosophie, qui, avant d'étudier la réalité même, recherche la manière dont elle se manifeste dans la conscience : la « phénoménologie de l'esprit » de Hegel contient les étapes par lesquelles passe l'homme pour prendre conscience de l'esprit. Chez E. Husserl, dans les *Untersuchungen*, la phénoménologie est la pure description psychologique (sans aucune tentative d'explication ni de genèse) des actes de la pensée par lesquels nous atteignons les objets logiques ; nous exprimons ces objets par des mots significatifs. Qu'est-ce qu'exprimer ? Qu'est-ce que signifier ? Voilà une question phénoménologique : la psychologie génétique résolvait ces questions à grand renfort d'associations ; pour Husserl, l'expression est une qualité irréductible d'un mot ; c'est ce qui fait que par lui on pense quelque chose. La signification ou sens, bien loin de dépendre d'associations arbitraires et variables, est tout à fait fixe, par exemple le sens du nombre 1 ; elle est donc un véritable objet, et c'est elle qui est l'objet de la logique pure ; elle en étudie les espèces et les rapports : pour elle une « signification universelle », comme celle d'*animal* ou de *rouge* existe au même titre qu'une signification individuelle, comme celle de César.

Une autre question de la phénoménologie prise en ce sens, c'est : qu'est-ce que l'acte de penser *(Denken)* ? Nous avons vu que la pensée est un acte intentionnel, une direction vers un quelque chose ; mais ce quelque chose étant le même, l'« intention » peut être différente : on peut le penser d'une pensée pure, le représenter, l'affirmer ; autant de « qualités » différentes de l'intention ; et même, s'il ne s'agit que de pensée pure, un objet identique peut être un tout de pensées différentes : le même objet, par exemple, saisi comme équiangle ou comme équilatère. De la pensée il faut distinguer la connaissance, que Husserl décrit comme « accomplissement *(Erfüllung)* de l'intention » ; elle peut être parfaite, quand l'objet vers lequel on tend par la pensée est lui-même dans la conscience, comme le nombre ; elle est imparfaite dans la perception extérieure, où l'objet n'est saisi que sous une certaine perspective.

La phénoménologie, ainsi comprise, présente un des traits caractéristiques des mathématiciens philosophes, et que l'on trouve même chez Descartes ; c'est une espèce de morcelage dans les principes qui s'ajoutent les uns aux autres à la manière de données idéales juxtaposées, le mathématicien ne cherchant jamais l'unité des principes, mais voulant avant tout dresser une liste de tous ceux qui sont nécessaires et suffisants pour la déduction. Mais Husserl n'a jamais écrit la logique dont ces recherches devaient être le préliminaire. Dans les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, qui paraît dans le premier volume du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1913), il prend cette fois la phénoménologie comme la science philosophique fondamentale qui doit mettre la philosophie au rang des sciences exactes comme les mathématiques ; cela veut dire, non comme on l'aurait compris au XVIIᵉ ou au XVIIIᵉ siècle, qu'elle doit prendre la forme déductive à partir d'un unique principe, mais qu'elle doit rechercher ses principes à la manière des mathématiciens comme des termes idéaux et fixes, juxtaposés, indépendants du flux de l'expérience, sans se soucier de leur genèse. La phénoménologie, appelée aussi *science de l'essence* ou *science eidétique*, est destinée à fournir le moyen de découvrir ces termes ; son principe est de prendre simplement les choses qui s'offrent originairement à l'intuition telles qu'elles se donnent : or l'intuition du monde la

plus naïve et la plus habituelle nous donne, mélangés ensemble, un flux d'événements et des termes fixes qui tantôt apparaissent, tantôt disparaissent, mais en restant immuables : le bleu, le rouge, le son, l'acte de juger, etc. ; il ne s'agit ici de rien de semblable à ce qu'on appelle des idées générales ou abstraites, formées par combinaison et rapprochement, mais d'essences immuables à la manière des idées platoniciennes, qui sont connues par une intuition particulière, l'intuition des essences *(Wesensschau)* ; cette intuition est *a priori* et indépendante de l'expérience : mais elle ne peut en être dégagée que par cette analyse phénoménologique, qui tient à peu près, dans la pensée de Husserl, la place de la dialectique platonicienne : son procédé essentiel est l'*expulsion (Ausschaltung)* et la *mise entre crochets.* Un exemple typique en est donné par l'essence de la pensée ou de l'intentionnalité qui est obtenue en excluant de la connaissance les objets, et en ne gardant que la direction vers eux ; mais ce qui est exclu et « mis entre crochets », peut, à son tour, être analysé phénoménologiquement par une exclusion en sens inverse. Il est clair que les données d'où l'on part pour cette analyse sont des données concrètes, mais non pas nécessairement réelles ; la fiction concrète permet de dégager les mêmes essences que la réalité. La philosophie (et c'est par là que E. Husserl, dans ses *Méditations cartésiennes,* donne sa pensée comme apparentée à celle de Descartes) doit « mettre entre crochets » provisoirement tout ce qui est donné, non seulement les réalités physiques, mais les essences mathématiques, pour arriver à l'intuition de l'essence de la conscience et de ses différents modes (conscience claire et obscure, procédant par signes, par images, ou par pensée pure, etc.)[8].

Les *Ideen* sont donc aussi une préface à une philosophie qui n'a pas encore été écrite. Le dernier livre de Husserl (*Formale und transzendentale Logik,* 1929) revient au problème des *Untersuschungen* sur la délimitation de la logique, mais avec une préoccupation toute nouvelle, celle de rétablir dans ses droits l'ontologie formelle proscrite par le kantisme. Voici la substance de la démonstration : l'analyse mathématique traditionnelle, aussi bien que la mathématique moderne qui

8. Cf. E. LÉVINAS, « Sur les Ideen de Husserl », *Revue philosophique,* 1929, n° 3 ; G. BERGER, *Le Cogito dans la pensée de Husserl,* 1941.

introduit les notions d'ensemble, de permutation, de combinaison, se rapportent à un objet en général, au quelque chose en général ; elles nous enseignent toutes les formes de déduction imaginables (groupes, combinaisons, séries, tout et partie), qui permettent de découvrir des propriétés toujours nouvelles : la mathématique est donc une ontologie formelle. Par contre, la logique d'Aristote paraît être une science de la démonstration qui a pour thème unique le jugement à sujet-prédicat ; elle n'est pas une théorie de l'objet, mais une simple théorie des propositions ; sans doute, on peut traiter la logique formelle comme un calcul algébrique et faire, comme Boole, du calcul arithmétique un cas particulier du calcul logique : cela n'empêche que la logique reste théorie des propositions ou des énoncés sur les choses. Cette opposition, de l'avis de Husserl, doit se réduire : toutes les formes d'objets, liaisons, rapports, ensembles, se présentent dans les formes du jugement ; par exemple, l'opération par laquelle on transforme un « jugement pluriel » (celui dont le sujet est un pluriel) en un jugement où le prédicat s'affirme d'une collection fait intervenir les mêmes notions d'objets que la mathématique. La logique formelle serait donc, au même titre que la mathématique, une théorie de l'objet ; contre Kant, Husserl pense que la logique formelle est déjà transcendantale et exige une critique au même titre que celle-ci ; cette critique consiste dans l'analyse phénoménologique des conditions subjectives de la connaissance des essences logiques.

Husserl est avant tout un mathématicien et un logicien : mais l'esprit de sa doctrine peut pénétrer et a pénétré en fait dans tous les domaines de la pensée philosophique. La psychologie, la morale, la philosophie de la religion, toutes ces disciplines où, pendant presque tout le XIXe siècle, ont dominé les idées de genèse, de formation lente, de réduction du complexe au simple, paraissaient être un terrain exceptionnellement défavorable à la doctrine : c'est pourtant dans ce domaine que Max Scheler (1875-1929), professeur à Cologne, s'inspire, avec originalité, de l'esprit phénoménologique. Les valeurs morales et religieuses en particulier semblent dépendre plus spécialement du sentiment ou du cours de l'histoire ; elles consistent au mieux en des manières de juger qui peuvent être humainement nécessaires, mais sont sans rapport à l'être. Or Scheler trouve dans les valeurs ce caractère

d'identité numérique à travers la diversité des manifestations, qui est, pour Husserl, la marque d'un objet et d'une essence : l'agréable, le sacré, sont des qualités comme le son et la couleur qui, si différents que soient les sujets auxquels elles s'attachent, restent les mêmes ; la valeur est donc un être indépendant du sujet psychique et des désirs, et qui n'est pas du tout susceptible de genèse ; la capacité de sentir les valeurs est seule susceptible de se développer : notion de valeur qui n'est pas moins éloignée du néokantisme de Windelband que du naturalisme. Dans ces conditions, le classement des valeurs proposé par Scheler présente ce morcelage caractéristique de la *Wesensschau* de Husserl ; aucun lien ni principe commun entre les quatre espèces de valeurs qu'il distingue : l'agréable et le désagréable, les valeurs vitales (telles que noble et commun), les valeurs spirituelles (celles de la connaissance, de l'art, du droit), les valeurs religieuses ou le sacré (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-1916 ; *Vom Umsturz der Werte*, 1919).

L'apriorisme en morale, selon Kant, exigeait le formalisme : la liberté de la volonté n'est pas garantie, si la moralité dépend de la connaissance d'un bien. Scheler, avec sa théorie des valeurs connues *a priori*, croit pouvoir fonder un apriorisme moral matériel. Le formalisme de Kant exigeait, on s'en souvient, que la religion dépendît de la morale à titre de postulat. L'apriorisme matériel de Scheler libère la religion de cette exigence. D'une manière générale, la phénoménologie est favorable à la religion. Le grand obstacle que la philosophie avait opposé à la religion depuis la Renaissance est qu'elle rompait l'unité mentale et intellectuelle ; elle ne pouvait trouver sa place dans le système intellectuel qu'en demeurant religion rationnelle ou naturelle ; mais en tant que religion positive, s'appuyant soit sur la tradition, soit sur l'intuition mystique, elle reste en marge du courant intellectuel. Il ne semble pas douteux, autant que l'on peut juger son temps, que le XX[e] siècle nous fasse assister à un affaiblissement de cette passion intellectuelle qui s'exprimait chez Descartes par l'idée de l'unité de la science. Cet affaiblissement a pour effet un commencement de dislocation qui libère de l'exigence rationnelle d'unité, que l'on condamne comme un monisme superficiel. Le morcelage des essences dans la phénoménologie en est un exemple ; nous avons vu en effet que

son point de départ était dans une exigence de la méthode mathématique (l'indépendance des points de départ indispensables à une démonstration) ; mais il sort rapidement du domaine dans lequel il est né pour servir de base à une doctrine qui donne un droit égal à chaque discipline, morale, esthétique, religion, en appuyant chacune d'elles sur une intuition d'essences distinctes et irréductibles.

Pour Max Scheler, qui arrive personnellement à adhérer au catholicisme, la philosophie de la religion n'est pas une psychologie qui analyse et réduit, mais une intuition de certaines essences qui se manifestent dans une expérience religieuse originale et irréductible ; il n'y a pas, selon Scheler, de véritable évolution religieuse, parce que l'essence fondamentale, dont la religion est l'intuition, est l'essence du sacré, qui reste identique, qu'elle soit appliquée à un être fini ou infini ; il n'y a d'autre foi que celle qui repose sur une intuition ; par exemple la foi chrétienne part de l'intuition de Dieu par le Christ. Ces essences qu'on découvre par l'analyse dans la religion, telle qu'elle est donnée, sont les suivantes : l'essence du divin, c'est-à-dire de l'être qui, dans le sacré, a une valeur absolue ; les formes de révélation du divin ; l'acte religieux, qui est la préparation subjective, chez l'homme, à saisir, par la révélation, la valeur absolue. Ces valeurs sont irréductibles à d'autres, et notamment aux valeurs morales, bien que, d'ailleurs, Scheler admette l'impossibilité de séparer l'attitude morale de l'attitude religieuse. L'image du monde de Scheler est dominée par sa foi religieuse ; le monde, à partir de la chute originelle, évolue naturellement dans le sens d'une déchéance graduelle ; dans cet univers, que la théorie physique de la relativité a prouvé fini, la loi de dégradation de l'énergie nous montre l'abaissement de l'énergie en qualité ; l'évolution de l'histoire est dans une tendance graduelle de la société à s'asservir aux seuls besoins économiques ; il y a un pouvoir satanique effectif qui lutte contre Dieu (*Vom Ewigen im Menschen*, 1921).

On voit la tendance de Scheler à séparer, à diviser par traits accusés, comme l'école de peinture qui a succédé à l'impressionnisme ; cette tendance se manifeste aussi dans sa psychologie, où il accepte, comme données immédiates et intuitives, cinq sphères tout à fait distinctes : monde extérieur, monde intérieur, corps, conscience d'autrui, divinité.

Nous ne percevons d'ailleurs ces réalités que par l'intermédiaire de « sens » qui ne laissent passer dans la conscience que ce qui en est actuellement utile pour la vie ; le sens interne est, à cet égard, dans la même situation que le sens externe ; il a, comme lui, ses illusions, parce qu'il ne saisit qu'une partie des états internes.

Martin Heidegger, professeur à Fribourg, dont les premiers travaux se rapportaient à la scolastique, a fait paraître ses œuvres jusqu'en 1929 dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, édité par Husserl depuis 1919 (*Sein und Zeit*, 1927 ; *Vom Wesen des Grundes*, 1929). La base de sa réflexion, ce sont certains sentiments fondamentaux qui s'attachent non pas à tel ou tel objet particulier, mais à l'existence en général et à ses modalités : l'inquiétude, le souci, l'angoisse, la familiarité, l'ennui, la solitude, l'étonnement, la gêne ; ce sont les sentiments de ce genre qui sont révélateurs de l'essence du monde. Pour exposer brièvement son point de vue, on peut partir de ce qu'il est permis d'appeler son anticartésianisme : Descartes a déterminé l'essence du monde, abstraction faite de la chose pensante, et celle de la chose pensante, en supposant niée, dans son doute méthodique, l'existence du monde ; ce dualisme des substances lui fait écarter entièrement l'ontologie scolastique. Or, son sujet sans monde est une fiction ; le donné, l'existence, c'est l'être-dans-le-monde *(Sein-in-der-Welt)* ; il ne s'agit pas seulement du maniement des choses extérieures qui nous entourent, mais du sentiment d'être dans la totalité de l'existant : « S'il est vrai que nous ne saisissons jamais en soi et de façon absolue la totalité de l'existant, du moins il n'est pas douteux que nous nous trouvons placés au milieu de cet existant dont la totalité nous est dévoilée d'une manière ou d'une autre. [...] Sans doute il semble que dans nos démarches communes nous nous attachions à tel ou tel être ; aussi l'existence quotidienne peut-elle paraître fragmentaire, elle maintient pourtant la cohésion de l'existant en sa totalité, voilée d'ombre, il est vrai. C'est alors que nous ne sommes pas spécialement absorbés par les choses ou par nous-mêmes que nous apparaît cette totalité, par exemple dans le cas de l'ennui général et profond. [...] L'ennui profond, en s'étendant dans les abîmes de l'existence comme une brume silencieuse, confond étrangement les choses, les hommes et nous-mêmes, dans une indifféren-

ciation générale. Cet ennui est une révélation de l'existant dans sa totalité. »[9] De la même manière l'angoisse *(Angst)*, ce sentiment très différent de la peur, parce qu'il est sans objet précis et que son objet est ressenti comme une totalité, nous révèle le néant au-dedans duquel est l'existant ; ce qui nous oppresse dans l'angoisse, c'est l'absence du sentiment de familiarité, le sentiment d'étrangeté et, avec lui, l'évanouissement des choses.

Le problème philosophique essentiel, celui de l'être en tant qu'être, de l'être de l'existant, ne peut se poser autrement qu'en échappant, par la culture libératrice de ces sentiments de totalité, aux idoles que nous nous sommes forgées pour les éviter et « vers lesquelles chacun a l'habitude de se sauver en rampant », par exemple l'absolu divin sur lequel nous assurons l'existant, ou, plus simplement, le sentiment de familiarité qui s'attache à notre maniement des choses[10].

L'œuvre de Nicolai Hartmann (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921, 2e éd., 1925 ; *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935 ; *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938 ; *Der Aufbau der realen Welt*, 1939) manifeste des tendances de même nature que les précédentes. Il pense en effet que le problème de la connaissance enveloppe le problème de l'être et ne peut pas être traité sans lui, mais qu'il ne se confond pas avec lui ; l'être de l'objet ne se réduit pas à être objet pour un sujet ; la relation qu'on appelle connaissance est une relation entre des êtres qui existent indépendamment de cette relation ; la théorie de la connaissance part nécessairement d'une théorie de l'être ; et même lorsqu'elle est purement critique, elle affirme implicitement que l'être est relatif à la connaissance. Sans que l'on puisse ici indiquer les solutions, on voit, dans la position du problème, une affirmation de réalisme.

La doctrine de Johannes Rehmke (*Philosophie als Grundwissenschaft*, 1910) est certes fort distincte de la phénoménologie : elle a cependant quelque chose du réalisme, bien qu'elle considère comme privée de tout sens l'idée d'une réalité autre

---

9. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. CORBIN, suivie de la traduction de *Vom Wesen des Grundes*, et d'extraits de *Sein und Zeit* et de *Kant und das Problem der Metaphysik*, Paris, 1938. Cf. A. de WAELHENS, *La Philosophie de M. Heidegger*, Louvain, 1941.

10. Cf. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930 ; LÉVINAS, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1931.

que la conscience. Rehmke pense avoir démontré que le panthéisme d'une part, le psychologisme et le phénoménisme de l'autre, sont des erreurs. Est réel en effet ce qui est en liaison d'action avec une autre chose ; il n'y a d'action, faite ou subie, qu'entre des individus, et rien n'agit sur soi-même ; agir, pour un individu, c'est être la condition du changement pour un autre individu : il suit de là qu'une réalité universelle, telle que le Dieu du panthéisme, est une expression inintelligible. D'autre part, la conscience et le corps sont des individualités absolument différentes et l'unité corps-conscience ne forme jamais un individu ; l'homme n'est donc pas un individu, mais une unité d'action de deux individus : on voit comment est écarté par là le phénoménisme qui réduit tout à la conscience. La doctrine entière semble être le développement de l'antique aporie de Platon dans le *Charmide* : nul n'agit sur soi-même. C'est la négation de toute action immanente.

III. – Le réalisme néothomiste

Le thomisme, devenu la philosophie officielle de l'Église catholique depuis l'encyclique *Æterni patris* de 1879, a attiré en général, par son réalisme et par la réaction qu'il marquait contre Descartes et Kant, la sympathie des phénoménologues dont beaucoup sont d'ailleurs d'origine catholique. Le R. P. Erich Przywara, de l'ordre des Jésuites, esquissant l'histoire du mouvement de philosophie catholique dans les *Kantstudien* (vol. XXXIII, p. 73) y a distingué trois directions : le thomisme pur des écoles dominicaines ; l'étude de la naissance au Moyen Âge de la philosophie thomiste comme philosophie indépendante (travaux historiques de Ehrle), Grabman), Bäuemker), et Gilson) ; enfin une néoscolastique créatrice, qui, elle-même, suit plusieurs courants différents. L'auteur en distingue deux : la métaphysique chrétienne et le néothomisme. La métaphysique chrétienne traite des questions philosophiques dont la théologie suppose la solution : vérité, existence du monde extérieur, nature de l'âme ; c'est l'objet des travaux de Gutberlet, du cardinal Mercier, de Geyser et de Gemelli ; elle est, d'après l'auteur, assez différente du néothomisme, et il la qualifie de néomolinisme ; car ses deux thèses fondamentales sont : « L'intellection des choses singu-

lières est antérieure à l'intellection des choses universelles », ce qui est le fondement d'un « réalisme critique », opposé au « réalisme naïf » du thomisme, qui croit saisir les essences dans les choses singulières, et, « L'individu est sous la raison de la forme », ce qui amène à une métaphysique fondée sur les choses concrètes et non pas sur les premiers principes.

De ce néomolinisme, qui est aristotélicien, le P. Przywara voudrait qu'on distinguât le néothomisme français sous la forme qu'il a prise chez les PP. Sertillange et Garrigou-Lagrange, où il veut reconnaître l'influence de l'esprit bergsonien ; car il admet, d'une part, le primat, sur les sciences, d'une métaphysique qui saisit l'être : l'*intellectus universalium et quidditatum* est antérieur à l'*intellectus singularium* et à l'*intellectus dividens et componens* ; d'autre part la nature est un être dynamogénique, un devenir qui ne réalise jamais l'essence ; c'est la distinction réelle de l'essence et de l'existence opposée à la distinction de raison du molinisme. Le néothomisme se complète par la position du P. Maréchalvis-à-vis de Kant dans le *Point de départ de la métaphysique*, où il cherche à rénover le criticisme de Kant sans tomber dans l'agnosticisme.

Tel est un des derniers témoignages sur un mouvement qui tient une grande place de nos jours : on voit combien il est varié et divers d'aspect ; mais il est apparenté, par son réalisme, aux doctrines que nous analysons dans ce chapitre.

Son réalisme intellectualiste l'oppose à la fois à l'idéalisme ou phénoménisme kantien et au réalisme vitaliste bergsonien : la seconde de ces oppositions a été précisée en particulier par J. Maritain (*La Philosophie bergsonienne*, 1914) : « M. Bergson, remplaçant l'intelligence par son intuition et l'être par la durée, par le devenir ou le changement pur, annihile l'être des choses et détruit le principe d'identité » (p. 149) ; une action qui est la réalité et qui grossit et se crée elle-même en avançant suit une loi directement contraire au principe de contradiction ; si le même engendre l'autre, si un être peut donner plus qu'il n'a, si le mouvement n'a pas besoin de mobile ni le mobile de moteur, c'est que les principes de raison suffisante et de substance ne sont pas exacts ; ces critiques voient en somme dans le bergsonisme l'assertion opposée au grand principe aristotélicien repris par le thomisme et qui fait le fond de son intellectualisme : l'être en acte est antérieur à l'être en puissance. Par opposition, Mari-

tain veut montrer que « le réalisme thomiste, en sauvant par une méthode véritablement critique la valeur de la connaissance des choses, permet d'explorer dans son intimité l'univers de la réflexion, et d'en établir, si l'on peut ainsi parler, la topologie métaphysique » (*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir,* 1932). Il s'oppose aussi à « l'idéalisme contemporain » ; au lieu, comme lui, « d'étaler l'esprit tout entier sur un même plan d'intellection », il y distingue comme des plans en profondeur : connaissance de la nature sensible, connaissance métaphysique, expérience mystique.

La position du réalisme thomiste à l'égard de l'idéalisme kantien a été définie avec netteté par le P. J. Maréchal (*Point de départ de la métaphysique,* 5 cahiers, Louvain, 1923-1926). Après une étude historique détaillée des doctrines de critique de la connaissance depuis l'Antiquité jusqu'à Kant, le P. Maréchal voit l'essentiel du kantisme dans la solidarité de ces deux thèses : négation de l'intuition intellectuelle, négation de la connaissance des noumènes, s'il est vrai que cette connaissance n'a d'autre organe que l'intuition intellectuelle. Le P. Maréchal ne prétend pas établir, contre Kant, l'existence de l'intuition intellectuelle ; mais il ne croit pas que sa négation entraîne celle de la connaissance du noumène. Kant lui-même, dans la *Critique de la Raison pratique,* a montré que des noumènes, Dieu, l'être libre, acquéraient une valeur objective, comme conditions de l'exercice de la Raison pratique ; « supposons que l'on puisse montrer que les postulats de la Raison pratique [...], tout au moins l'absolu divin [...], sont également des conditions de possibilité de l'exercice le plus fondamental des facultés de connaître [...], on aurait alors fondé la réalité objective de ces postulats sur une nécessité appartenant au domaine spéculatif », sans user pourtant de l'intuition intellectuelle (3[e] cahier, p. 237) ; or la chose est possible, dès que l'on n'admet plus la coupure que Kant prétend avoir établie entre phénomène et noumène ; on peut le faire sans adhérer pour cela au platonisme qui prétend saisir directement l'intelligible ; le thomisme nous enseigne une voie moyenne : nos concepts ne dépassent pas la quiddité sensible ; mais ils ont un « élément de signification » dont l'objet, représentable indirectement, enveloppe une relation ontologique à l'absolu ; la réalité conditionnée qui nous est donnée suppose, par cet élément, une référence à l'Absolu. « La critique kan-

tienne prouve seulement que, *si* l'objet immanent n'est qu'une unité synthétique et formelle des phénomènes, en vain espérerait-on en déduire, par voie d'analyse, une métaphysique » ; mais, en réalité, une faible trace de la connaissance divine subsiste à l'échelon modeste où se range l'intelligence humaine ; elle apparaît dans la prescience des produits de notre action, et dans l'apriorité de notre intellect agent qui actue les intelligibles ; il y a un dynamisme qui porte l'intelligence vers l'Absolu, et c'est là l'être même de l'intelligence. Toute l'erreur de l'idéalisme moderne vient de la « disjonction malheureuse », accomplie à la fin du Moyen Âge, entre l'aspect vital ou dynamique et l'aspect conscient de la connaissance.

On conçoit par là la situation du néothomisme envers la philosophie moderne ; il a envers elle une « intolérance nécessaire » (cahier IV, p. 462) parce qu'il possède la pierre de touche ; pourtant, n'ignorant par la perfectibilité indéfinie des expressions humaines du vrai, la scolastique demeure « généreusement accueillante aux enrichissements successifs de la pensée humaine », précisément parce qu'elle n'adopte d'éléments étrangers que ce qu'elle peut en assimiler.

Le néothomisme contient donc une thèse précise sur le sens de l'histoire de la philosophie ; d'où l'importance considérable des travaux qu'il consacre à l'histoire de la philosophie médiévale et dont nous avons indiqué les principaux à la place chronologique convenable.

BIBLIOGRAPHIE

I. – A. QUINTON, Bertrand Russel, *in* M. MERLEAU-PONTY, *Les Philosophes célèbres*, 1956, p. 316-321, avec bibliographie.

B. RUSSEL, *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. G. AUCLAIR, 1961 ; *Ma conception du monde*, trad. L. EVRARD, 1962 ; *Problèmes de philosophie*, trad. S.-M. GUILLEMIN, 1965.

Il pensiero di Bertrand Russel, *Rivista critica di storia filosofica*, 1953, p. 101-335.

A. WOOD, *Bertrand Russel*, trad. E. GILLE, 1965.

II. – E. HUSSERL, *Gesammelte Werken*, éd. H. L. VAN BREDA, 1950 ; *Recherches logiques*, trad. E. ELIE, 1959... ; *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Q. LAUER, 1955 ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. RICŒUR, 3e éd., 1963... ; *Husserliana*, Husserl Archiv, Louvain, Cologne, 1947...

M. MERLEAU-PONTY, *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, 1953.

G. BERGER, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, 1941.
S. BACHELARD, *La Logique de Husserl*, 1957.
J. WAHL, *Husserl, la « philosophie première »*, 1961 ; *L'Ouvrage posthume de Husserl : la Krisis*, 1961.
A. de WAEHLENS, *Phénoménologie et vérité*, 2e éd., Louvain, 1965.
E. FINK, *Studien zur Phänomenologie*, 1966.
Philosophical essays in memory of Edmund Husserl, éd. M. FARBER, Cambridge, 1940.
Revue internationale de philosophie, numéro spécial, 1939.
Colloque international de phénoménologie, éd. VAN BREDA et TAMINIAUX, La Haye, 1959.
Edmund Husserl, 1859-1959, La Haye, Recueil du Centenaire, 1959.
Husserl, Cahiers de Royaumont, 1959.
M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, Berne, 1954... ; *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. M. de GANDILLAC, 1955 ; *Nature et formes de la sympathie*, trad. M. LEFÈBVRE, 1928, nouv. éd. 1950 ; *La Pudeur*, trad. M. DUPUY, 1952.
W. HARTMANN, *Max Scheler, Bibliographie*, Stuttgart, 1963 ; *Die Philosophie Max Schelers in ihren Beziehung*, Dusseldorf, 1956.
M. DUPUY, *La Philosophie de Max Scheler*, 2 vol., 1959.
É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, 1921 ; 2e éd. complétée par P. RICŒUR, 1954.

III. – *Le réalisme néothomiste.*

J.-P. GELINAS, *La Restauration du thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles*, Washington, 1959.
P. MANDONNET et J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, 2e éd. complétée par M. D. CHENU, 1960.
É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939.
J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, 1934 ; *Les Degrés du savoir*, 1932.

Chapitre XIV
Sociologie et philosophie en France

Dans son ouvrage (*Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, 1931, p. 34), G. Davy a indiqué, dans la sociologie française, depuis 1850 à nos jours environ, quatre directions : celle « qui va de Saint-Simon et d'Auguste Comte à Durkheim ; celle qui, sous les noms de Réforme sociale et surtout de science sociale, va de Le Play à Paul Bureau, en passant par H. de Tourville et Demolins » ; puis, issu de Spencer, l'organicisme d'Espinas ; enfin la direction représentée par G. Tarde. Nous donnons ici quelques renseignements très brefs sur ces diverses directions, dans la mesure où elles peuvent intéresser l'histoire de la pensée philosophique.

La *Réforme sociale en France* (1864), de F. Le Play, est destinée à mettre fin, par l'emploi de la méthode d'observation, à l'instabilité sociale qui provient des révolutions. L'expérience dans tous les sens du mot, celle du grand manufacturier, celle que l'on acquiert dans l'observation des peuples étrangers, celle que font les peuples dont les institutions (comme celles de l'Angleterre) proviennent de coutumes immémoriales, voilà ce que Le Play oppose aux principes tout faits : ainsi (p. 89), au rationalisme philosophique qui fait marcher la civilisation de pair avec l'affaiblissement des croyances religieuses, il oppose l'expérience de la Russie, de l'Angleterre et des États-Unis, peuples où le progrès est le plus marqué et les croyances les plus fermes. C'est là la thèse même qui a été reprise par Paul Bureau dans la *Crise morale des temps nouveaux* (10ᵉ éd., 1908) ; la justification sociale du sentiment religieux fait le fond de ce livre : « Le sens intime, profond et vécu de

la relation qui nous unit à un être supérieur et infini [...], peut seul exercer sur nous la pression qui est nécessaire pour l'établissement d'une discipline intérieure, vraiment féconde, pour le bien collectif. » L'expérience est ici le premier et le dernier mot et par là cette école, qui d'ailleurs soutient la supériorité des Anglo-Saxons (c'est le titre même du livre de Demolins) a quelque chose du pragmatisme.

Tous les travaux de Gabriel Tarde (*Les Lois de l'imitation*, 1890 ; *La Logique sociale*, 1893 ; *L'Opposition universelle*, 1897 ; *Les Lois sociales*, 1898) sont destinés à ramener tous les faits sociaux au phénomène de l'imitation, dans lequel un acte, une idée ou un sentiment tendent à se transmettre d'une personne à une autre personne. Le point de départ de l'imitation est l'invention, qui est un fait essentiellement individuel et non social : l'individu seul invente, principe qui, en des faits sociaux comme ceux de la religion et du langage, que l'on tend à attribuer vaguement à quelque force collective mal définie, était au fond singulièrement nouveau. D'après ce principe, il est très difficile de voir le fait social essentiel, comme on en a l'habitude, dans une solidarité telle que la solidarité économique, où il y a seulement coordination sans imitation ; les sociétés fondées sur la solidarité la plus parfaite ne sont-elles pas les colonies animales, c'est-à-dire les sociétés inférieures ? La forme juridique fonde un lien social supérieur, parce qu'elle repose sur l'imitation dans les mœurs et dans les lois. Chercher comment se présente et se modifie l'imitation dans toutes les circonstances réelles, tel est le but du sociologue. L'imitation sociale n'est peut-être elle-même qu'un aspect d'un caractère essentiel à tout le réel ; les phénomènes de répétition sont en effet les phénomènes élémentaires qui font l'objet de la physique, par exemple, les vibrations qui se succèdent en se répétant, ou, en biologie, les faits d'hérédité : ce retour cyclique devient une catégorie universelle.

L'organicisme d'Alfred Espinas (1844-1922) trouve son expression la plus claire dans le passage suivant : « Pour nous et pour tous les naturalistes évolutionnistes, l'organe et l'individu appartiennent à la même série ; il n'y a entre eux qu'une différence de degré purement accidentelle. [...] Autrement on ne comprendrait pas comment tous les organes tendent à s'unifier, à s'individualiser, même alors qu'ils ne peuvent, en

raison de la complexité et de la solidarité de l'organisme dont ils font partie, prétendre à se séparer de l'ensemble. »[1] C'est l'étude des sociétés animales et particulièrement des colonies animales qui avait conduit Espinas à ce résultat (*Des sociétés animales*, 1877) : l'organe dans l'organisme est ce qu'est l'individu dans la société ; individus, sociétés animales, sociétés humaines sont tous des espèces d'un seul genre, l'organisme ; un individu, comme groupement de cellules, est une société. Le but d'Espinas est de suivre les formes diverses que prend l'organisation depuis les colonies et les sociétés animales, destinées à satisfaire les simples besoins vitaux élémentaires, jusqu'aux sociétés humaines, à base de conscience et de sympathie.

Le but d'Émile Durkheim (1858-1917) est avant tout d'instituer une sociologie positive qui, laissant de côté l'ambition qu'a eue Comte de découvrir la loi générale d'évolution de l'humanité et abandonnant toute philosophie de l'histoire et toute théorie générale de l'essence de la société, cherche à découvrir, par les méthodes ordinaires d'observation et d'induction, les lois qui relient tels phénomènes sociaux à tels autres, par exemple le suicide ou la division du travail à l'accroissement de la population. Durkheim se plaint à juste titre qu'on l'ait critiqué en prenant pour des théories générales de la société, les définitions provisoires ou maximes de recherche, dont, comme tout savant, il fait usage : s'il définit par exemple l'acte moral par la sanction qui accompagne la violation d'une règle, ce n'est pas qu'il voie là l'explication ni l'essence de la moralité ; c'est seulement un moyen de la reconnaître.

La sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à résoudre des questions qui sont du ressort de la philosophie : c'est surtout cette transmutation des problèmes philosophiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici. Durkheim est très sensible au « désarroi actuel des idées morales », à la « crise dont nous souffrons », et peut-être la recherche d'un remède à cette situation a-t-elle été le motif dominant de toute son activité. Une des formes de cette crise vers 1880, c'était l'hostilité qu'il y avait entre science et

1. *Revue philosophique*, 1882, I, p. 99, cité par G. DAVY, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, p. 33.

conscience, entre l'empirisme et le relativisme, qui semblait conduire à une morale utilitaire et à l'acceptation de toutes les fantaisies individuelles, et, d'autre part, les exigences rationnelles et morales d'une justice impersonnelle et absolue. L'ambition de la doctrine de Durkheim est de satisfaire entièrement aux exigences d'une méthode scientifique, en s'assurant pourtant tous les bénéfices d'une méthode rationnelle et aprioriste. Presque partout où le rationalisme dit *a priori*, Durkheim dit : société. La société a, en effet, par rapport à l'individu, des attributs tout à fait semblables à ceux que la philosophie donne à la raison : relativement permanente, tandis que l'individu passe ; à la fois transcendante aux individus, puisque la règle sociale ou l'opinion s'imposent à eux comme une chose qu'ils n'ont pas créée, et pourtant immanente, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous, et puisqu'elle seule fait de nous des êtres vraiment humains et civilisés, et qu'elle est le fondement de toutes les fonctions mentales supérieures. Or, cet être qui est à nous comme la raison à l'individu, est en même temps objet d'expérience et de science ; l'expérience méthodique nous permet de saisir les causes des faits sociaux dans d'autres faits sociaux et d'aboutir à des lois positives : une règle sociale, qui est l'absolu et l'*a priori* pour un individu d'une société, est, pour le sociologue, relative à une certaine structure sociale dont elle est l'effet ; le respect qu'elle inspire ne l'empêche pas d'être objet de science. Voici par exemple la prohibition de l'inceste ; Durkheim pense avoir démontré, en se référant aux sociétés primitives, qu'elle dérive de la règle de l'exogamie, c'est-à-dire de l'interdiction d'épouser aucune femme du clan dont on fait soi-même partie ; de plus il rattache cette interdiction à certaines croyances concernant le sang ; la règle morale est ainsi ramenée à son fondement primitif et en même temps s'explique toute une floraison de sentiments, qui naissent autour de cette règle, notamment le contraste entre la régularité et la solidité des sentiments qui nous lient à la famille, et l'amour-passion, tout individuel, personnel et affranchi de ces règles. De ces motifs de la règle, ce qu'on appelle la « conscience morale » n'en révèle aucun ; la répulsion que l'individu a pour l'inceste est à la fois sacrée et incompréhensible.

Pour que cette attitude soit possible, il faut admettre, il est vrai, que, « une fois entrée dans les mœurs, la règle dure et

survit à sa propre cause » ; notre conduite naît de préjugés sociaux, que nous trouvons aujourd'hui absurdes, mais qui, avant de disparaître, ont donné naissance à des manières de faire auxquelles nous sommes attachés. Ne pourrait-on pas alors objecter à Durkheim ce qu'on objecte à Hume et à tous ceux qui cherchent une genèse naturaliste des *a priori* intellectuels ou moraux : en donner les motifs, n'est-ce pas les détruire, les profaner en leur enlevant leur caractère sacré ? La balance ne penche-t-elle pas en faveur du relativisme ? À quoi Durkheim fait une réponse difficilement conciliable avec les assertions précédentes : « C'est, dit-il, un postulat essentiel de la sociologie qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge ; sans quoi elle n'aurait pu durer. Si elle n'était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait rencontré dans les choses des résistances dont elle n'aurait pu triompher » ; la permanence d'une règle n'est donc pas le fruit d'une habitude individuelle ou héréditaire comme chez Hume ou Spencer, elle est une épreuve de sa vérité ; c'est là le principe de de Bonald, et, d'une manière curieuse, Durkheim en conclut qu'il n'y a pas de religions « qui sont vraies par opposition à d'autres qui seraient fausses. Toutes sont vraies à leur façon » ; ainsi voyait-on autrefois dans toutes les religions des formes ou déformations d'une unique religion primitive.

On voit combien, par cette réponse, Durkheim s'éloigne de Comte, qui fait reposer l'unité sociale sur des erreurs formelles qui s'annulent peu à peu par le progrès intellectuel : Durkheim, attaché par méthode aux questions spéciales, ne connaît pas de pareil progrès, et d'ailleurs, ne donne pas à sa sociologie le soubassement du système des sciences positives ; la société est chez lui un facteur immuable, au moins formellement, étant source, à toute époque, de règles juridiques, morales, religieuses, intellectuelles, qui, à toute époque, sont vraies parce qu'elles ont la société non seulement pour principe, mais pour objet. Les « représentations collectives » de la conscience sociale que chaque conscience individuelle n'atteint que très imparfaitement ne se réfèrent jamais qu'à la société dont elles sont issues : les dieux des religions, c'est la société même dans son caractère sacré ; les représentations collectives, toutes chargées de qualités (gauche et droite, jours

fastes et néfastes, etc.) ont pour contenu des croyances et activités sociales effectives ; de là leur vérité.

Dans la société se confondent le fait et l'idéal ; grâce à la sociologie, l'idéal paraît avoir la valeur d'un fait. Mais il n'en reste pas moins que l'idéal se sépare parfois du fait ; il y a des aberrations sociales, des faits sociaux anormaux, comme le suicide ; aussi peut-on concevoir des appels d'une conscience morale aberrante à une conscience morale rectifiée ; la représentation collective vraie n'est pas nécessairement la représentation commune ; un individu génial, comme Socrate, peut être le seul à posséder la morale véritable de son temps. Il y a entre la société et la conscience individuelle comme une distance qui peut s'accroître au point que la véritable représentation collective peut s'effacer de la conscience. De là dérive la portée pratique et réformatrice de la sociologie qui en appelle en quelque sorte de la société mal informée à la société mieux informée, et qui a pour but final de renforcer la conscience sociale chez l'individu. C'est pourquoi, d'une manière parfaitement logique, Durkheim propose de restaurer les corporations, dans des conditions convenables à la vie moderne. Pour mettre l'individu en communion avec la société, l'État est trop vaste et trop lointain, la famille monogamique réduite de notre époque trop étroite ; la corporation forme un corps social qui est à la mesure de la conscience individuelle, et qui, pourrait-on dire, devient, chez Durkheim, comme le Verbe du Dieu société (Ouvrages principaux de Durkheim : *De la division du travail social,* 1893 ; *Les Règles de la méthode sociologique,* 1895 ; *Le Suicide,* 1897 ; *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912 ; *L'Éducation morale,* 1925).

En 1896, Durkheim fonda l'*Année sociologique* (de 1896 à 1913 ; nouvelle série en 1925) qui groupe des travaux inspirés de sa méthode, spécialisés dans les diverses branches de la sociologie. La sociologie religieuse est l'objet des travaux d'Henri Hubert et de Marcel Mauss (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* 1897-98 ; *Esquisse d'une théorie générale de la magie,* 1902-1903). Paul Faucounet (*La responsabilité,* 1920) et Georges Davy (*La Foi jurée,* 1922 ; *Le Droit, l'Idéalisme et l'Expérience,* 1923 ; *Éléments de sociologie,* t. I, 1924) s'occupent de sociologie juridique. Maurice Halbwachs (*La Classe ouvrière et les niveaux de vie,* 1912 ; *Les Cadres sociaux de la mémoire,* 1925 ; *Les Causes du suicide,* 1930 ; *La Morphologie sociale,* 1938) traite

de faits sociaux tout à fait généraux : tous ces travaux sont d'ailleurs inspirés moins d'une même doctrine que d'une même méthode.

C'est sur elle que Charles Lalo appuie ses recherches esthétiques (*L'Esthétique expérimentale contemporaine*, 1908 ; *Les Sentiments esthétiques*, 1910 ; *L'Art et la vie sociale*, 1920 ; *L'Art loin de la vie*, 1939) ; il voudrait étendre à l'art une méthode d'explication sociologique, qui, jusqu'ici, n'a guère été appliquée qu'à l'art primitif, connu par les données ethnologiques.

Gaston Richard (*L'Origine de l'idée de droit*, 1892 ; *L'Idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire*, 1902 ; *La Sociologie générale et les lois sociologiques*, 1912) conserve au contraire une attitude critique à l'égard de cette méthode ; il essaye de fonder une sociologie générale qui soit distincte d'un simple corpus des sciences sociales auquel Durkheim voudrait la réduire ; et il en trouve l'unité dans une théorie des formes sociales, issue de Fichte, qui montre comment les faits sociaux, résultant de relations naturelles des individus, doivent être soumis à la communauté, qui représente les fins idéales, droit, religion, etc. C. Bouglé (*Les Idées égalitaires*, 1899 ; *Essai sur le régime des castes*, 1908) ne voit dans l'explication sociologique, telle que l'entend Durkheim, qu'un moment de l'explication totale ; c'est une loi sociologique que le développement des idées égalitaires est lié à un accroissement de densité de la population ; mais on peut se demander en outre les raisons de cette liaison, et on les trouvera dans les modifications psychologiques produites par la concentration sociale ; on passe ainsi des simples concomitances aux relations intelligibles. Dans les *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs* (1922), Bouglé fait valoir l'explication de l'origine des valeurs intellectuelles, morales ou esthétiques, à partir des représentations collectives ; et il s'efforce de montrer que le caractère idéal et spirituel de ces valeurs n'est pas incompatible avec une pareille origine.

Dans *La Morale et la science des mœurs* (1903), L. Lévy-Bruhl, partant du point de vue sociologique, a nié qu'il pût exister rien de pareil à ce que les philosophes entendaient par une morale théorique, c'est-à-dire une science de règles d'action fondées sur une nature humaine identique et formant un tout harmonieux ; il y a au contraire une morale donnée, que la science peut étudier comme un fait ; à cette science, si elle est assez avancée, pourrait se rattacher un art rationnel, qui

serait à la science des mœurs ce que la médecine est à la biologie. C'est cette science des mœurs qui fait l'objet des livres d'Albert Bayet (*Le Suicide et la morale*, 1922 ; *La Morale des Gaulois*, 1927-31).

Si les mœurs ou règles morales sont relatives à un état de société déterminé, ne peut-on pas en dire autant de la mentalité en général, et en particulier des principes directeurs de l'intelligence, que la philosophie, empirique ou idéaliste, s'accorde à regarder comme identiques dans tous les temps et constitutifs d'une raison humaine universelle ? Telle est la question dont Lévy-Bruhl recherche la solution par un examen des principes intellectuels de la mentalité primitive, telle qu'elle peut être connue par l'ethnologie (*Les Fonctions mentales des sociétés inférieures*, 1910 ; *La Mentalité primitive*, 1922 ; *L'Âme primitive*, 1927 ; *Le Surnaturel et la nature dans la pensée primitive*, 1931 ; *La Mythologie primitive*, 1935 ; *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938). La plupart des ethnologistes admettaient l'identité parfaite des fonctions mentales chez les primitifs et chez les civilisés ; ce sont, d'après eux, ces mêmes fonctions qui produiraient, chez nous, la science et, chez eux, les mythes. Pourtant, à l'examen, on trouve que ces fonctions supposent des concepts bien définis, précis et classés, impossibles à confondre : or le sauvage, loin de penser à l'aide d'idées définies, qui s'incluent ou s'excluent logiquement, pense à l'aide d'images, qui, de la manière la plus étrange pour nous, s'écoulent les unes dans les autres, comme s'il ignorait notre principe de contradiction ; entre les êtres qu'il déclare identiques, l'expérience ne montre souvent aucune espèce d'analogie ; ils sont identiques par une sorte de participation, qui est un fait ultime, échappant à toute analyse logique. Cette pensée prélogique est la seule explication d'une croyance au surnaturel qui voit les objets doués de puissances mystiques capables de produire le bonheur ou le malheur, et de la peur religieuse de voir l'ordre social troublé, si l'homme ne respecte pas les règles traditionnelles de conduite à l'égard de ces puissances.

La sociologie de Durkheim donne l'initiative des normes intellectuelles, juridiques et morales à la société prise comme tout. Aussi n'est-elle point sans liaison, malgré bien des différences, avec la théorie du droit objectif de juristes comme Léon Duguit (*Les Transformations du droit public*, 2e éd., 1927)

qui, comparant la société à un vaste atelier coopératif où chacun a une besogne à remplir, dérive la règle du droit de la constitution même de cette société[2].

Gustave Belot, dans ses *Études de morale positive* (2e éd., 1921), estime qu'une telle morale doit avoir à la fois rationalité et réalité ; par la seconde de ces conditions, elle est très étroitement liée à la sociologie. « La moralité, considérée dans sa réalité, serait [...] un ensemble de règles imposées par chaque collectivité à ses membres » ; Belot demande donc à la sociologie toutes les données du problème, mais il estime que la sociologie ne peut satisfaire à l'exigence de rationalité (acceptation réfléchie du sujet) qui est d'un tout autre ordre.

La question philosophique posée par la sociologie reste en effet de savoir jusqu'à quel point les fonctions mentales sont des fonctions sociales ou un ensemble de représentations collectives. À cet égard, le livre de Daniel Essertier (*Les Formes inférieures de l'explication*, 1927) fournit une contrepartie de la thèse de l'origine sociale de la raison, en dégageant l'évolution mentale de l'évolution sociale ; la naissance de la raison semble s'être faite malgré la pensée collective et même contre cette pensée qui, par elle-même, reste toujours à un stade inférieur.

BIBLIOGRAPHIE

G. de TARDE, *Les Lois de l'imitation*, 1890 ; *L'Invention considérée comme moteur de l'évolution sociale*, 1902.

G. GURVITCH, *La Sociologie au XXe siècle*, 1947.

E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, 1893, 7e éd., 1960 ; *Les Règles de la méthode sociologique*, 1895, 13e éd., 1956 ; *Le Suicide*, 1897, nouv. éd., 1960 ; *Sociologie et philosophie*, 1924, nouv. éd., 1951 ; *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1925, 4e éd., 1960 ; *Leçons de sociologie physique des mœurs et du droit*, 1950.

E. Durkheim, 1858-1917, A Collection of Essays with translations and a Bibliography, éd. K. H. WOLFF, Colombus, 1960.

H. ALPERT, *Émile Durkheim and his sociology*, New York, 1939.

« Durkheim-Simmel commemorative issue », *The American journal of Sociology*, 1958.

L. LÉVY-BRUHL, *La Mentalité primitive*, 8e éd., 1933 ; *La Morale et la science des mœurs*,

2. Cf. l'exposé et la critique de cette conception et des conceptions parentes, du point de vue durkheimien, par G. DAVY, « L'évolution de la pensée juridique contemporaine », *Revue de métaphysique*, 1921 ; *Le Droit, l'idéalisme et l'expérience*, 1922.

15ᵉ éd., 1953 ; *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 9ᵉ éd., 1951 ; *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938 ; *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, préface de M. LEENHARDT, 1949.
Revue philosophique, numéro spécial, 1939, p. 241-260.
A. RIVAUD, *Notice sur la vie et les travaux de Lucien Lévy-Bruhl*, Institut de France, 1950.
G. DAVY, *Des clans aux empires*, 1923 ; *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, 1931, 2ᵉ éd., 1950.
J. CAZENEUVE, *La Mentalité archaïque*, 1961.

Chapitre XV
Psychologie et philosophie

La psychologie était en général considérée, dans la période précédente, comme une science indépendante et détachée de la philosophie. Théodule Ribot (1830-1916), le fondateur de la *Revue philosophique* (1876), a affirmé cette indépendance notamment dans la *Psychologie anglaise contemporaine* (1870). Mais elle a subi, à notre époque, des transformations considérables qui l'ont, à certains égards, rapprochée de la philosophie. L'on ne peut ici faire un historique, même bref, de ces transformations : qu'il suffise d'indiquer quelques-uns des principaux mouvements.

Dans l'ensemble, elle tend à mettre en valeur des aspects généraux de la vie psychologique, tels que la « pensée », les « conduites », les comportements, les phénomènes de contrôle ; il ne s'agit pas de découper la conscience en atomes, sensations, images, que l'on rassemble ensuite, mais bien d'étudier des totalités indivises.

Déjà Frédéric Paulhan dans de nombreux ouvrages, dont les derniers sont d'un moraliste autant que d'un psychologue, faisait ressortir un caractère universel de la vie mentale, l'association systématique et la finalité immanente qui unissent les éléments de l'esprit (*L'Activité mentale et les éléments de l'esprit*, 1889 ; *Les Mensonges du caractère*, 1905 ; *Le Mensonge du monde*, 1921). Après avoir, dans son *Automatisme psychologique* (1889), employé la notion de synthèse mentale pour expliquer les phénomènes supérieurs de l'esprit, Pierre Janet, dans l'ensemble d'écrits dont il a résumé les conclusions au *Traité de psychologie* de G. Dumas (t. 1, p. 919, 1923) pense que la « psy-

chologie doit devenir plus objective ». Elle étudie la conduite des hommes, les mouvements partiels, les attitudes générales par lesquelles l'individu réagit aux actions des objets environnants ; dans ces conduites, elle observe des caractères généraux, toujours présents, et qui ne varient qu'en degré : la tension psychique avec toutes ses oscillations, depuis le degré inférieur où une action reste pensée et imaginée jusqu'au degré supérieur où elle s'exécute. On trouve ici un mouvement parallèle au *behaviourism*, que nous avons mentionné à propos du réalisme américain. Même note chez H. Piéron, qui conçoit la psychologie comme partie de la biologie (*Le Cerveau et la pensée*, 1923), parce qu'elle est pour lui l'étude des modes de réaction de l'individu ou comportements, toujours physiologiquement conditionnés : le psychologue doit ignorer la conscience. H. Piéron avait soutenu cette thèse dès 1912, avant que se développât en Amérique la méthode behavioriste dont nous avons parlé ci-dessus.

L'ensemble des méthodes actuelles de la psychologie interdit d'isoler un fait psychologique du contexte psycho-physiologique où il est inséré ; une émotion par exemple n'est rien en dehors de cet ensemble. G. Dumas, dans son livre sur *La Joie et la tristesse* (1900), se donne comme règle, dans la recherche sur les faits affectifs, d'étudier des états affectifs divers, des variations émotionnelles chez un même individu, plutôt que d'étudier le même état affectif chez des individus différents : cette totalité de caractères, qu'on appelle l'individualité, détermine à tel point chaque phénomène que les phénomènes de même nom, la joie ou la tristesse par exemple, ne sont jamais tout à fait comparables d'un individu à un autre ; voilà semble-t-il, qui fait perdre tout espoir d'atteindre les « éléments » de la conscience.

Les problèmes de genèse, si étudiés dans la période antérieure, sont en général délaissés pour des problèmes que l'on pourrait dire de structure : le mouvement des idées est le même en psychologie qu'en sociologie et dans toute la philosophie ; l'idée d'évolution, née du romantisme, s'efface peu à peu. En voici divers témoignages.

L'Américain J. Mark Baldwin voit bien dans la psychologie une science génétique, et, comme Bergson, il n'admet pas que le devenir spirituel s'interprète par les catégories des sciences mécaniques ; mais il ne s'agit point de restaurer l'idée

d'évolution conçue à la manière de Spencer ; tout au contraire, il pense que les phénomènes psychiques ainsi que tous les autres (car son « pancalisme » est une philosophie générale) ne sont compréhensibles que si l'esprit se réfère à une expérience totale et immédiate de lui-même par lui-même ; c'est dans la contemplation esthétique qu'il place cette connaissance totale ; les catégories esthétiques sont selon lui comme des règles d'organisation qui permettent de classer tous les aspects de l'expérience (cf. surtout *Genetic Logic*, New York, 1906-08 et *Genetic theory of reality*, 1915) [1].

Dans son livre sur *La Conscience morbide* (1913), Charles Blondel voit le principal de l'état mental pathologique dans le « psychologique pur », c'est-à-dire dans la masse homogène de nos impressions organiques, base d'une individualité irréductible et impénétrable à ces influences sociales sous lesquelles se constituent en nous la raison et la conscience normale ; la maladie mentale naît quand le refoulement de cette masse dans la subconscience, tel qu'on le constate dans la conscience normale, n'a plus lieu : c'est l'attitude mentale comme telle qui est ici objet d'étude.

L'œuvre entière d'Henri Delacroix vise à montrer qu'il est impossible d'interpréter une partie quelconque de la vie de l'esprit sans la rapporter au tout (*La Religion et la foi*, 1922 ; *Le Langage et la pensée*, 1924 ; *Psychologie de l'art*, 1929). « Pour que le langage soit possible, il faut un esprit ; il faut que soit fondé un système de notions ordonnées par des relations. »

De même la religion ; la religion n'est pas sentiment pur : « Il n'y a religion qu'autant que les tendances qui cherchent à se satisfaire renoncent aux moyens immédiats et naturels, [...] s'organisent des moyens détournés, pratiques magiques et religieuses, et supposent un système d'êtres et de notions qui gouvernent leur accomplissement. [...] Il y a une pensée silencieuse, qui précède son expression verbale et imagée, ou qui la déborde. » « L'art vise à ordonner en un clair système l'essaim chantant des données sensorielles. [...] Il serait faux de supposer d'un côté la raison, la sagesse, l'intelligence ; de l'autre l'abandon à une sorte d'intuition supra-intellectuelle. L'intelligence travaille, taille et mesure dans l'art comme dans la science. » Cette totalité de l'esprit en chacune de ses

1. Cf. A. LALANDE, « Le pancalisme », *Revue philosophique*, 1915.

œuvres, c'est ce que constate Paul Valéry parlant, à propos de l'invention artistique, de la « méditation théorique complexe, méditation mêlée de métaphysique et de technique », qui accompagne l'enfantement de l'œuvre (*Bulletin de la société française de philosophie*, janvier 1928, p. 5).

La psychologie de la période précédente considérait l'image comme une sorte d'élément mental ; l'impossibilité d'une pareille analyse a été prouvée par cette psychologie de la pensée qu'Alfred Binet a développée en France (*L'Étude expérimentale de l'intelligence*, 1903) et qui a été en Allemagne l'objet des recherches de l'Institut de Wurzbourg (cf. *La Pensée d'après les recherches expérimentales de Watt, Messer et Buhler*, par A. Burloud, 1927). La théorie de la forme *(Gestalttheorie)* attire l'attention sur des phénomènes tels que la perception de l'ordre ou disposition de trois points lumineux, qui ne se ramènent nullement à la sensation lumineuse de chacun d'eux.[2] De plus l'introspection témoigne de l'existence d'une pensée pure, vide d'images et vide de mots ; nous ne pensons pas sans avoir le sentiment d'une tâche, sans nous placer dans une certaine attitude, sans une certaine intention, mais nous pensons sans images ; on comprend le sens d'une phrase sans qu'aucune image se présente à la conscience : c'est le dynamisme même de la pensée qu'on se donne à étudier dans sa totalité indécomposable ; c'est l'esprit opposé à celui des théories associationnistes.

S'il y a une étude où les problèmes de genèse jouaient un rôle important, c'est celle de la psychologie de l'enfant. Or, dans la série des ouvrages que Jean Piaget y a consacrés (*Le Langage et la pensée chez l'enfant*, 1924 ; *Le Jugement et le raisonnement chez l'enfant*, 1924 ; *La Représentation du monde chez l'enfant*, 1926), la mentalité infantile apparaît comme une sorte de bloc irréductible, qui ne prépare pas la mentalité adulte, mais au contraire l'exclut, et que l'on peut décrire plutôt qu'analyser ; elle serait à la pensée de l'adulte à peu près ce que la mentalité primitive est, d'après Lévy-Bruhl, à celle du civilisé.

D'une manière générale, quelle que soit la variété des divers courants que nous venons de signaler, ils expriment tous la nécessité de ce qu'on pourrait appeler un nouveau

2. P. Guillaume, *La Psychologie de la forme*, 1937.

plan de clivage dans l'analyse psychologique ; il s'agit de ne pas dissocier à la légère ce qui n'a de sens que dans l'union ; la psychologie pathologique de Freud ou psychanalyse peut en être un dernier témoignage ; le sens qu'elle donne aux actes manqués, aux lapsus, aux rêves, c'est-à-dire à tout ce qui apparaît au premier abord comme un accident de la vie psychologique, et dont elle fait un symbole qui exprime et cache à la fois toute la vie psychologique souterraine du désir (libido), refoulée grâce à la « censure », montre la même tendance à une vue globale et indivise comme condition de la connaissance de la vie mentale (cf. *Essais de psychanalyse*, tr. fr., 1922 ; *La Science des rêves*, tr. fr., 1926).

BIBLIOGRAPHIE

G. DUMAS, *Nouveau traité de psychologie*, 1930...
F. L. MUELLER, *La Psychologie contemporaine*, 1963.
M. PRADINES, *Traité de psychologie générale*, 1943.
E. SOURIAU, *Notice sur la vie et les travaux de Maurice Pradines*, Institut de France, 1960.
J. PIAGET, *La Construction du réel chez l'enfant*, 1937 ; *Les Mécanismes perceptifs*, 1961 ; *La Naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 3e éd., s. d. ; *Introduction à l'épistémologie génétique*, 3 vol., 1950 ; J. PIAGET et B. INHELDER, *La Genèse des structures logiques élémentaires*, 1959 ; *La Psychologie de l'enfant*, 1966 ; J. PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, 1965.
H. BARUK, *Histoire de la psychiatrie française*, 1967.

Chapitre XVI
La philosophie après 1930

I. – Préliminaires

L'historien, jugeant d'ensemble la philosophie contemporaine, a-t-il quelque droit de séparer l'essentiel de l'accidentel, la pensée montante et croissante de celle qui se désagrège ? Myope par nécessité, puisqu'il ne peut voir les choses que de près, ne devient-il pas, d'historien, simple critique ? Il faut, au début de ce dernier chapitre, accentuer les remarques que nous avons faites au début de ce fascicule.

Un trait saillant, tout extérieur, de la décennie qui a suivi 1930, c'est l'effort considérable qui a été fait pour développer les relations internationales entre les philosophes (Congrès de Prague, en 1934, Congrès de philosophie scientifique de Paris, en 1935, Congrès Descartes à Paris, en 1937, sans compter les Congrès spéciaux de psychologie et d'esthétique) ; l'on peut dire que les travaux du Congrès Descartes, rassemblés en douze épais fascicules, resteront, dans leur variété un peu déconcertante, un fidèle reflet de l'état de la philosophie dans le monde à cette époque. Depuis 1937, l'Institut de Collaboration internationale, fondé par ce Congrès[1], publie une *Bibliographie* de la Philosophie, trimestrielle, à laquelle collabore un grand nombre de pays. En même temps se fondent de nouvelles et importantes revues, en France, les *Recherches philosophiques* (depuis 1931), particulièrement accueillantes aux philosophes étrangers, en Yougoslavie, *Philosophia* « Phi-

1. Devenu Institut International de Philosophie.

losophorum nostri temporis vox universa » (depuis 1936), en Belgique, la *Revue internationale de philosophie* (depuis 1938) ; en Suède, *Théoria* réunit beaucoup de collaborateurs étrangers[2]. La philosophie affirme ainsi sa mission universaliste, que Husserl a si nettement mise en lumière dans un important article : « C'est grâce à la philosophie, écrit-il, qu'il pourra être décidé si l'humanité européenne porte en elle une idée absolue, ou si elle n'est pas un simple type anthropologique comme "Chine" ou "Inde", et, d'autre part, si le spectacle de l'européisation de toutes les humanités étrangères témoigne en faveur de la puissance de son sens absolu, rattaché au sens du monde et n'est pas un non-sens accidentel de son histoire. »[3]

II. – Les deux tendances de la philosophie contemporaine

Pour comprendre le mouvement d'ensemble de la pensée actuelle, il faut revenir sur deux thèses qui, vers la fin du XIXe siècle, paraissaient généralement acceptées : 1° Partout où il y a, dans les choses, une structure ou une forme, elle est due à une unité introduite dans le multiple ; or, l'unification du multiple est une vue ou une opération de l'intelligence ; les choses en elles-mêmes n'ont pas de structure, ou ont une structure qui nous est inconnue ; 2° Partout où il y a jugement de valeur, il y a satisfaction (ou dissatisfaction) de la sensibilité humaine, individuelle ou collective, et un tel jugement ne fait qu'exprimer un rapport entre nous et les choses. Les doctrines philosophiques étaient faites pour concilier cette origine et cette nature « subjective » des structures et des valeurs avec la permanence et l'espèce de nécessité que, les unes et les autres, elles gardent pour l'homme ; et c'est pourquoi l'on fait appel à des sortes d'hypothèses auxiliaires, chargées de l'expliquer, comme, dans le criticisme, les conditions *a priori* de l'expérience ou le développement immanent de l'esprit, et, dans le

2. Rappelons l'existence en Italie de la revue *Scientia* ; la revue du cercle de Vienne *Erkenntnis* continue sous le nom de *The Journal of Unified Science*. Je cite encore les *Études philosophiques*, Gand, 1939, où ont collaboré neuf auteurs français et belges.

3. « Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie », dans *Philosophia*, 1936, p. 82.

sociologisme, l'origine collective des structures et des valeurs. Mais, outre que des hypothèses de ce genre sont insuffisantes (l'explication sociale introduit un facteur d'inertie et de conservation, plutôt que de développement ; l'idéalisme critique ne fait qu'enregistrer le progrès des sciences positives), elles sont relatives à des thèses dont la négation entraînerait leur inutilité. Or, ces thèses sont actuellement très contestées : d'une part, les structures et les formes apparaissent comme un donné qui ne peut être construit par l'esprit, mais qui est simplement constaté ou décrit ; d'autre part, on cherche à déterminer la validité d'une valeur plutôt par sa fonction et par son sens dans une situation concrète que par son origine. La philosophie paraissait avoir pour rôle principal de racheter ou de corriger le « subjectivisme », lié à ces thèses ; mais la négation même de ces thèses fait voir combien nos contemporains sont peu touchés par ce reproche de subjectivisme, qui naguère paraissait identique au reproche d'arbitraire. Je laisse même de côté ici cette sorte de philosophie militante, qui, travaillant à justifier certaines formes ou certains facteurs de civilisation, appartient plutôt à la politique : c'est la philosophie elle-même qui va nous rendre témoin d'un pareil renversement.

Cette négation des deux thèses et cette indifférence au subjectivisme révèlent deux tendances fondamentales, assez voisines, mais pourtant distinctes, que j'exposerai d'abord, avant de les montrer en jeu dans les publications de la dernière décennie ; la première est une tendance générale au concret ; la seconde, un effort pour chercher la réalité véritable soit dans les profondeurs de la subjectivité, soit dans le transcendant, en laissant de côté la relation classique depuis Kant, sujet-objet.

Pour préciser la première, je remarque que, lorsque l'on entend souvent répéter que les problèmes philosophiques ne prennent leur sens que dans une « situation concrète », le mot *concret* ne désigne pas ici l'individuel, telle situation historique, prise avec tout son détail *hic et nunc* ; c'est au général que s'oppose l'individuel, et le concret s'oppose à l'abstrait ; ce sont là des oppositions fort différentes ; l'individuel, loin de s'identifier au concret, est plutôt analogue à l'abstrait ; car il résulte d'une coupe pratiquée dans le devenir et qui en isole un aspect. Le concret, d'autre part, ne s'oppose pas au géné-

ral : la vision concrète des choses résulte de l'effort pour ne pas trancher, dans l'esprit, ce qui ne l'est pas dans la réalité ; elle est le sens d'une totalité dont les éléments, si on les isolait, seraient, comme les tronçons d'un vivant, incapables de reconstituer le tout par leur réunion (comme si on séparait l'âme et le corps, l'homme et le monde, la pensée et le comportement, la vie et la mort) ; à condition pourtant de prendre le mot totalité dans un sens très relatif ; car le tout, au sens absolu, c'est ce qui se suffit à soi-même, c'est, si l'on veut, l'universel concret au sens hégélien ; c'est une idée plutôt qu'une donnée. Mais le concret, auquel songe notre philosophie, c'est plutôt un tout fini, limité, quoique formant bloc : telle l'existence humaine individuelle, saisie dans ses limites de temps et d'espace ; encore faut-il, pour le concevoir, se défaire du préjugé spinoziste ou hégélien qui, dans le concret limité, ne croit pouvoir penser la limite que par rapport à un au-delà plus vaste, ce qui ferait du concret limité un abstrait : pure imagination venant de ce que nous suivons à tort l'exemple des mathématiques qui manient un espace abstrait, et qui, posant d'abord l'espace infini, tracent, à l'intérieur de cet espace, des figures limitées ; en vérité, nous sommes à l'intérieur du concret, que nous ne dépassons pas, et il nous est donné dans sa finitude ; il y a, comme dit Jaspers, des « situations-limites », la mort par exemple, que nous ne pouvons pas franchir ; on pourrait dire que le concret nous emprisonne, si la prison ne suggérait pas un extérieur, une libération possible, qui n'est pour nous que néant. Mais le concret, qui n'est ni l'individuel ni l'universel, peut être le général ; rien n'empêche qu'une situation concrète soit une situation générale ; ce qui fait le concret, ce ne sont pas les aspects singuliers de cette situation ; c'est le lien impossible à construire et directement éprouvé qu'il y a entre eux ; le concret est une structure : ainsi la connaissance d'une mélodie n'est pas celle de chaque note, perçue d'abord séparément, puis liée aux notes voisines, c'est celle d'une certaine allure ; or, cette allure a une généralité, qui peut s'éprouver immédiatement en des mélodies composées de notes toutes différentes (l'allure commune, par exemple, des mélodies de Mozart, celle des lieds de Schumann ou celle des chansons de Duparc) : tel est le concret humain, susceptible d'analyse,

mais dans lequel, contrairement à la règle de Kant, l'analyse n'est pas précédée d'une synthèse.

Quant à la seconde tendance qui me paraît une marque de la pensée contemporaine, on peut en donner l'idée en partant des considérations suivantes : on connaît cette thèse, si fréquente à la fin du XIXe siècle, selon laquelle le philosophe, *volens nolens*, a l'intuition du monde qui correspond à son tempérament, à son milieu, à son éducation ; il croit atteindre l'être, et sa philosophie n'est qu'un comportement qui exprime un déterminisme ; parti en quête de l'être, il n'a rencontré que lui-même, et sa vision est celle que Narcisse a de son visage : le déterminisme aboutit au scepticisme. Mais il y a une dialectique propre au scepticisme et dont notre époque nous donne l'exemple. Un tel scepticisme impliquait en effet que ces attitudes philosophiques *devraient* être jugées à la mesure d'une réalité en soi dont elles n'étaient que les manifestations. Mais d'autre part le fait que cette réalité en soi ne nous est pas accessible en dehors de ces attitudes et même n'est rien pour nous avait pour conséquence qu'elles ne *pouvaient* être jugées à cette mesure. C'est le contraste entre cette nécessité et cette impossibilité qui fondait le scepticisme. Mais ce contraste, et, avec lui, le problème insoluble qu'il suggère, serait supprimé, si l'on s'avisait que cette prétendue réalité résulte d'une sorte d'exigence d'unité qui est, elle aussi, elle encore, une attitude : alors, dès que l'on comprend que chaque attitude est inséparable d'une vision du monde, et le monde vu inséparable de cette vision, sans chercher un au-delà, chaque attitude forme comme un domaine incomparable aux autres, et par là même extérieur à toute critique. Dans la philosophie se manifeste une sorte de liberté de choix, qui ne se laisse arrêter ni par les « principes de la raison », ni par aucune réalité qui serait objective et universelle comme ces principes.

Il semblerait que cette seconde tendance dût aboutir à une sorte de subjectivisme sans frein qui ferait d'une doctrine comme une confession ou confidence de son auteur. Pourtant, malgré quelques apparences, il n'en est rien. La subjectivité, comme signe d'arbitraire, n'existe que relativement à une objectivité supposée. Or, l'abandon de l'universalisme abstrait qui conduisait à ce que Nietzsche appelle le monde-vérité amène au contraire comme un dévoilement du réel, en

délivrant l'homme de cette fiction objectiviste qui réglementait de l'extérieur la pensée philosophique ; à condition toutefois que l'attention se concentre non plus sur le sujet en tant qu'il contient les conditions de la connaissance d'un objet, mais sur la subjectivité elle-même, qui nous est donnée comme le seul type d'existence ; c'est la structure concrète et complexe de la subjectivité, qui, sous l'influence de Kierkegaard, si bien soulignée par Jean Wahl, va devenir objet de la méditation des philosophes ; la signification de ce renversement de point de vue est bien représentée dans ces lignes d'Husserl (qui d'ailleurs ne partage pas l'opinion qu'il indique ici) : « La manière exclusive dont l'intuition du monde, chez l'homme moderne, était déterminée par les sciences positives et se laissait aveugler par la « prosperity » qui leur était due, voulait dire qu'on se détournait des questions qui, pour une humanité authentique, sont les questions décisives. »[4]

III. – La tendance au concret

L'on ne peut dire que ces tendances, issues chez beaucoup de la méditation de Bergson, aient produit une doctrine d'ensemble : elles se manifestent par un goût renouvelé pour des penseurs comme saint Augustin et Pascal, pour des philosophes comme Berkeley et Maine de Biran. Ce qui suit indique seulement quelques aspects, d'ailleurs fort variés, de ces tendances.

La critique de l'abstraction, plus radicale encore que celle de Berkeley, que Jean Laporte, bien connu par ses travaux sur Antoine Arnauld, a entreprise dans le *Problème de l'Abstraction* (1940), vise à montrer que l'idée abstraite est en tout sens une fiction, et non seulement une impossibilité *in re* (puisqu'il est admis par tous que l'abstraction consiste à séparer des choses qui sont inséparables dans la réalité), mais une impossibilité *in mente,* c'est-à-dire que l'esprit n'a pas la puissance de séparer, dans sa représentation du réel, ce qui est en réalité inséparable ; tout au plus y a-t-il une « illusion abstractive » qui s'explique par le rapport de notre représentation d'un

4. « Die Krisis », etc., article déjà cité de *Philosophia,* 1936, p. 82.

objet à nos tendances : « Si la connaissance d'un objet comporte toujours en pratique : d'une part un *donné*, qui est ce qu'il est, et qui peut être indivisible, d'autre part des *tendances* éveillées en nous par ce *donné*, [...] alors on conçoit qu'une telle dualité ouvre la voie à une apparence de dédoublement et que, ces tendances multiples formant dans la conscience comme le cadre du donné ou son ambiance immédiate, les divisions auxquelles elles se prêtent puissent avoir l'air d'être pratiquées sur le donné lui-même. » Jean Laporte rejette, même sous la forme atténuée qu'avait admise Berkeley, les puissances que les philosophes donnent à l'esprit, comme s'il pouvait, par une simple manipulation mentale du donné, pénétrer au-delà, jusqu'à l'essence et à la forme, et, comme il dit à propos de la théorie thomiste de l'abstraction, « changer une citrouille en carrosse ». Dans un autre travail d'inspiration analogue (*L'Idée de nécessité*, 1941), il a montré que nécessité logicomathématique et nécessité physique ne peuvent non plus exister à titre de catégories de l'esprit : « L'une ou l'autre, dès qu'on les regarde, ne montrent à l'examen que fait brut ou convention, dans les deux cas, quelque chose d'empirique, qui est aux antipodes du rationnel. La nécessité soi-disant rationnelle, sous toutes ses formes, est une pseudo-idée. » C'est bien nier non seulement la réalité, mais la possibilité de cette structure spirituelle, dont Kant prouvait la réalité en faisant d'elle la condition de toute expérience possible. Il ne conteste pas sans doute la réalité de notre aspiration à la nécessité ; « mais par son vide même, cette idée symbolise le vide inhérent à notre cœur, ce désir profond et insatisfait que nous avons, dans l'ordre de la connaissance comme dans les autres, d'un au-delà ». C'est donc par une sorte d'orgueil intellectuel, peu séant à la condition humaine, que nous prenons, comme points de départ dans la connaissance, des assertions (idées abstraites, catégories) auxquelles il nous est interdit même d'arriver. Ce renvoi de l'esprit vers un donné qui est seul nôtre a d'ailleurs comme contrepartie (et nous en verrons d'autres exemples) le rapport à un « au-delà », à un transcendant, qui est d'un autre ordre que ce donné.

On pourrait opposer à ces résultats de l'analyse psychologique sur l'abstraction les concepts fondamentaux de la

science physique (tels que le concept de masse), notions abstraites et simples avec lesquelles on construit la physique mathématique : ainsi Newton s'opposait à Berkeley. Mais précisément les développements nouveaux de cette science, son appel à l'expérience fine, aux situations concrètes ont fait voir l'insuffisance de ces notions abstraites. Pour que la masse jouât le rôle qu'on lui demande, il faudrait qu'elle fût indépendante de la vitesse ; or il n'en est rien. De tels concepts, « on ne peut les prendre désormais comme simples, écrit G. Bachelard, que dans la mesure où l'on se contente de simplifications. Jadis, on s'imaginait que c'était à l'application que les concepts se compliquaient ; on croyait qu'on les appliquait plus ou moins mal ; considérés en eux-mêmes, on les considérait comme simples et purs. Dans la nouvelle pensée, l'effort de précision ne se fait plus au moment de l'application ; il se fait à l'origine, au niveau des principes et des concepts »[5]. C'est dire que l'on ne peut plus parler d'isoler un concept des conditions dans lesquelles on l'expérimente. Cette assertion paraît bien indiquer le sens général des travaux de philosophie scientifique de G. Bachelard. Toutefois il ne s'agit pas chez lui d'une opposition brutale entre un *a priori* trop simplifié et une réalité saisie directement par l'expérience ; car les expériences qui montrent l'insuffisance de cet *a priori* ont été préparées par un changement interne dans l'*a priori* même, changement qui leur donne un sens. Ce travail spirituel de transformation implique la négation du réalisme ; le réalisme n'est pas susceptible de vrai progrès ; c'est « une philosophie où l'on a toujours raison, [...] une philosophie qui assimile tout, ou du moins qui absorbe tout. Il ne se *constitue* pas parce qu'il se croit toujours constitué »[6]. Aussi le concret est-il moins le donné que le résultat d'une « activité constructive » que Bachelard appelle dialectique. La dialectique doit nous mener vers le concret, « créer scientifiquement des phénomènes complets, régénérer toutes les variables dégénérées ou étouffées que la science, comme la pensée même, avait négligées dans une première étude »[7]. Les exemples qu'il donne de

5. *Le Nouvel Esprit scientifique*, 1934, p. 48. Cf. p. 149 : « Les idées simples ne sont pas la base définitive de la connaissance. »

6. *La Philosophie du Non*, 1940, p. 32.

7. *Ibid.*, p. 17 ; c'est bien là fonction de la dialectique chez Hegel, et Bialobrzeski (*Les nouv. théories de la phys.*, 1939, cité par BACHELARD, p. 136) a tort

cette dialectique, la notion de la « masse négative » de Dirac, celle de « l'atome non substantiel », notions qui semblent contenir leurs propres négations, montrent le caractère avant tout polémique de la nouvelle dialectique qui interdit à l'esprit de s'immobiliser en ses concepts et le pousse à en concevoir les négations.

C'est aussi cette idée d'une dialectique des notions physiques qui domine le dernier travail de Stéphane Lupasco (*L'Expérience microphysique et la pensée humaine*, 1941) et qui l'amène à l'idée de créer une nouvelle logique. L'idée de « contradiction dynamique » reprend (peut-être à l'insu de l'auteur) un vieux thème de la physique aristotélicienne : tout changement va d'un contraire à son contraire, d'où il suit que l'actualisation d'un contraire est accompagnée de la virtualisation de l'autre. La physique des quanta remettrait en lumière, sous une forme particulière, ce principe oublié dans la physique classique : le principe d'indétermination de Heisenberg en effet ne remplace pas le déterminisme par l'indéterminisme ; mais il montre la coexistence et le conflit de l'un et de l'autre. La science classique met la réalité à l'un des pôles, au déterminisme ; et si pourtant, à côté de la prévision exacte d'un phénomène, elle admet la probabilité, c'est seulement dans les cas où elle pense être dans l'ignorance de quelques-unes des conditions du phénomène. Mais le phénomène quantique, on le sait, interdit, « de par la constitution même des choses » (p. 148), la prévisibilité déterministe : ce que l'on peut prévoir, c'est, des deux termes considérés (position et mouvement d'un électron), l'indétermination progressive de l'un, quand on détermine l'autre de plus en plus précisément. Lupasco sépare expressément cette dialectique de celle de Hegel ; il veut éviter que la « contradiction dynamique » ait, comme chez Hegel, « une valeur simplement instrumentale au service d'une synthèse supérieure » (p. 131) : idée assez différente de celle de G. Bachelard.

Ce que je retiens de leur interprétation de la physique moderne, c'est une expression de la première des tendances que j'ai signalées, un effort non pas vers une synthèse absolue

---

d'opposer la dialectique de Hegel, où les notions sont contradictoires à la dialectique physique (rapprochée par lui de celle de Hamelin), où les notions sont complémentaires ; on sait que Hegel n'a jamais nié le principe de contradiction.

qui se suffirait à elle-même, mais vers un concret qui serait à imaginer sur le modèle d'une harmonie (d'un mélange du grave et de l'aigu), plutôt que d'une mélodie. Leur position, sur ce problème, est l'inverse de celle de J. Laporte : pour celui-ci, l'abstrait paraît être au-dessus des capacités humaines et le concret, un donné qui est immédiatement à leur niveau ; pour ceux-là au contraire, selon la tradition spinoziste, l'abstrait est le résultat d'une déficience et d'un arrêt ; c'est le simplifié ; et le concret ne s'atteint qu'au bout d'une dialectique active.

Dans la philosophie des valeurs, on voit à l'œuvre la même tendance. « Le philosophe, écrit avec profondeur Eugène Dupréel, est le penseur qui ne fait jamais abstraction des complémentaires. »[8] Or, comme J. Laporte et, plus fortement encore, Dupréel lie la nécessité à l'abstraction : si le savant arrive à obtenir des conclusions nécessaires dans sa recherche, c'est parce qu'il en isole l'objet en le définissant ; mais lorsqu'il s'agit d'appliquer la notion ainsi définie à la réalité, l'on est forcé de la compléter par une notion obscure qui ajoute en gros tout ce qu'on avait supprimé du donné pour en extraire l'intelligible ; à l'ordre par exemple, qui est du pur intelligible, du statique, on ajoutera son « complémentaire », la notion confuse d'activité dynamique ; « un concept n'est possible que par une sorte de refoulement dans l'indéterminé de tout ce qu'on ne fait pas entrer dans sa compréhension ; il appelle le correctif de son *anti-concept*. Ce mot ne veut pas dire son contraire mais son complément »[9]. De cet indéterminé complémentaire, il suffit au savant de présumer ce qu'il faut pour demeurer fidèle à ce qu'il a reconnu tout d'abord ; par exemple, Démocrite pose, comme complément de l'atome, le vide, parce que le vide lui permet seul de concevoir un changement compatible avec la notion d'atome. Le philosophe a, au contraire, la volonté de ne pas fabriquer le concept complémentaire sur mesure ; mais, bien qu'il ne soit pas asservi au gabarit impersonnel des principes, il ne saurait atteindre le donné que par une synthèse d'ordre et d'activité, « éléments combinés dont l'un n'est, par rapport à l'autre, ni un subordonné, ni un dérivé ».

8. *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, 1939, p. 289.
9. *Ibid.*, p. 73.

C'est la connaissance de cette dualité qui permet de comprendre la notion de valeur. La valeur suppose la synthèse d'un ordre et d'une force : d'un ordre d'abord, ordre qui se manifeste par une consistance ou cohérence d'autant plus parfaite que la valeur est plus haute ; ainsi la conduite morale, soumise à une règle, est plus consistante que la conduite prémorale, qui dépend de la fluctuation des passions ; d'une force ensuite, puisque, pour que cette conduite morale existe effectivement, il faut une volonté qui y adhère. Ce sont là deux sources, tout à fait indépendantes, de la valeur ; la consistance, en elle-même, n'implique nullement l'adhésion d'un sujet actif ; la valeur en effet, au premier point de vue, est un ordre (l'ordre moral par exemple ou la valeur économique déterminée par l'existence d'un marché) qui se superpose à un autre (l'ordre des passions ou le troc individuel), sans dériver nécessairement de lui ; et c'est pourquoi il faut qu'il y ait adhésion d'une volonté libre. Mais plus cette consistance est grande, moins cette adhésion est certaine, c'est-à-dire plus la valeur est précaire. La précarité croît donc avec la consistance ; la rencontre de l'ordre et de l'activité n'a qu'une probabilité, qui décroît à mesure que les exigences de l'ordre sont plus complexes et plus difficiles à rencontrer.

Il est bien visible que, dans cette doctrine, le correctif de l'anti-concept, de la précarité, de la probabilité n'est pas le résultat d'une dialectique nécessitante à la manière hégélienne, mais procède d'un sentiment du concret, qui se refuse à laisser les valeurs dans le splendide isolement d'un ciel dont elles seraient les souveraines sans sujets. Il reste toutefois une difficulté : le degré de consistance d'une valeur, lié à l'ordre, fait la validité de la valeur ; c'est là une assertion de fait, que Dupréel accepte comme telle, et qui est comme une donnée dernière ; cette exigence d'ordre est un absolu inexplicable, à moins de le lier à des conditions biologiques ou sociales ; mais cette prétendue explication, si fréquente dans la période précédente, est plutôt une réduction à ce qui n'est pas de l'ordre de la valeur ; et l'on ne voit pas comment un jugement de valeur pourrait être déduit d'autre chose que d'un jugement de valeur. Ce problème reste la croix de la philosophie des valeurs. En général, les savants ou philosophes spécialisés dans l'étude des valeurs (économistes, moralistes, théoriciens de la connaissance, esthéticiens) le laissent de côté pour étu-

dier les valeurs dans leur expression concrète, à l'intérieur des activités qu'elles dirigent ; et ils paraissent estimer qu'elles perdraient tout sens si elles en étaient isolées. L'isolement, telle est précisément, en morale, « l'erreur de Narcisse », qui prétend « s'enfermer dans sa propre solitude pour faire société avec lui-même »[10] ; c'est le résultat de ce que R. Le Senne appelle si expressivement les « dialectiques de séparation », consistant à considérer comme absolus les obstacles qui nous séparent de Dieu, d'autrui et du monde[11]. En morale cette attitude correspond à ce que serait, dans la théorie de la connaissance, la prétention de tout déduire de quelques assertions *a priori*, isolément saisissables. Partout on voit abandonner cette méthode étriquée dans l'étude des valeurs, pour une recherche plus positive qui fait ressortir l'originalité de chacune d'elles. La dernière œuvre de Maurice Pradines (*Esprit de la religion*, 1941) en donne un net exemple, insistant surtout sur le caractère spécifique et irréductible de la religion, notamment de son hétérogénéité avec la morale. L'esthétique de Ch. Lalo a toujours admis en principe l'impossibilité de séparer le beau de l'activité artistique ; dans un ouvrage récent (*L'Art loin de la vie*, 1939), il va tout à fait au concret en déterminant les « lois de structure » d'un certain type psycho-esthétique, celui de l'artiste qui sépare la vie de l'art. R. Bayer (*L'Esthétique de la grâce*, 1933) pense que, laissant de côté l'explication métaphysique des concepts esthétiques, on peut, par l'analyse qualitative des œuvres d'art, dégager la formule qui en rend compte.

Cette méthode de recherche des structures concrètes a été appliquée récemment d'une manière originale à une vieille question, celle de la nature de la philosophie. Devant l'abondance et la variété des œuvres qui sont considérées de l'avis commun comme philosophiques, il a toujours été difficile de donner une définition de la philosophie : une définition *a priori* risque d'être arbitraire et de ne pas convenir à tout le défini ; une définition par induction, obtenue en cherchant ce qu'il y a de commun à toutes les œuvres, risque d'atteindre un résidu bien mince. Reste à chercher si l'œuvre philoso-

10. L. Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, 1939.
11. R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, 1934, ch. VI.

phique comme telle, dans son accomplissement et son achèvement, n'a pas une certaine structure ou une certaine forme, au sens où l'on peut parler de la structure d'un drame ou d'une symphonie. C'est ce qu'a tenté Étienne Souriau, déjà connu par d'importants travaux (*Pensée vivante et perfection formelle*, 1925 ; *L'Avenir de l'esthétique*, 1929), dans *L'Instauration philosophique* (1939). Par œuvre philosophique, il entend non pas l'exécution verbale de la pensée, mais l'accomplissement interne, l'édification, l'« instauration » de cette pensée, et ce qu'il cherche ce sont les « lois universelles de la philosophie » (p. 338). Cette instauration est comme une suite de retouches successives, dont chacune s'efforce de racheter l'abandon du réel imposé par la nécessité de l'expression au philosophe qui cherche à l'exprimer tout entier. Donnons-en une idée d'après l'important chapitre IV : « Études architectoniques. » Le philosophe doit d'abord choisir un point de vue, qui exclut tous les autres ; pourtant, et c'est là sa deuxième démarche, il cherche, de ce point de vue, à épuiser le réel en posant ce qu'il pose comme le corrélatif d'un opposé (par exemple le fini et l'infini, le phénomène et la chose en soi) ; puis ces deux opposés sont harmonisés par un terme médian (par exemple chez Kant la raison pratique qui fait l'unité du réel) ; mais cette dialectique, trop formelle, laisse échapper « ce qui est inexpressible en termes d'harmonie équilibrée » ; d'où le besoin de faire émerger un autre « ordre », au sens pascalien, qui est comme la dissonance en musique ou le « réveillon » en peinture ; on sait d'ailleurs qu'une doctrine originale est rarement aussi systématique et cohérente qu'elle le devient chez ses critiques. Malgré ces retouches successives, la « loi du point de vue » entraîne nécessairement la « loi de destruction » ; toute thèse sur le réel impose des sacrifices ; Bergson n'assure la réalité de l'élan vital qu'en faisant évanouir celle de l'immobile, du morcelé. Peut-être, ce qu'il y a d'inachevé, de « crépusculaire » dans une doctrine (par exemple, le mythe de l'Hadès chez Platon) exprime à la fois la nécessité et le regret de ces sacrifices. Tel serait le dessin d'une pensée philosophique indépendamment de toute doctrine.

Une structure, telle que la comprennent ces philosophes, n'est point une loi d'assemblage, une forme accolée à une matière inerte, mais un indivisible qui se laisse décrire, et non

pas recomposer. C'est cette notion de structure que Nicolai Hartmann, dont nous avons parlé au chapitre XIII, emploie avec profondeur dans ses recherches récentes sur l'ontologie (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935 ; *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938 ; *Der Aufbau der realen Welt*, 1939). Dans sa théorie des catégories, Hartmann revient, d'une manière significative, de Kant au Platon du *sophiste* ; les catégories sont pour lui des déterminations des choses en soi, existant indépendamment de la manière dont elles sont appréhendées ; et la question la plus importante qui se pose à leur égard, c'est celle de leur liaison et de leur séparation. La structure de l'être se définit, selon lui, par les modalités qu'il admet ; de l'application de ce principe, il tire des vues nouvelles et importantes sur le fondement de la distinction entre être réel *(reales Sein)* et être idéal *(ideales Sein)* ; il semble y avoir été conduit par l'intention de conserver l'antique distinction platonicienne, tout en évitant les difficultés de la participation. L'être réel est celui qui admet les trois modalités traditionnelles : il peut être possible, effectivement réalisé *(wirklich)* ou nécessaire ; mais ces trois modes sont équivalents entre eux ; on appelle d'ordinaire possible un être dont toutes les conditions, sauf la dernière, sont réalisées ; mais on devrait dire plutôt qu'il est impossible tant que cette condition n'est pas donnée ; dès qu'elle l'est, l'être devient possible, mais en même temps il se réalise effectivement et, par là, nécessairement. Hartmann, comme les Mégariques dans l'Antiquité, refuse toute signification métaphysique à la notion aristotélicienne d'être en puissance. La structure de l'être idéal comporte en revanche des modalités nouvelles. Par être idéal, Hartmann comprend des entités telles que l'espace euclidien et les deux espaces non euclidiens découverts au XIXᵉ siècle ; c'est seulement à propos d'un être de ce genre qu'on peut parler de trois nouvelles modalités : compossibilité, incompossibilité et accident. On dira par exemple que les figures de même nom, dans chacun des trois espaces pris à part, sont compossibles, que, d'un espace à l'autre, elles sont incompossibles, et que la division en trois espaces est accidentelle. Il y a entre ces deux sortes d'êtres, l'être réel ou donné et l'être idéal en qui la pensée peut se mouvoir, une telle hétérogénéité que l'on saisit mal le rapport qui pourrait être institué entre les deux : c'est là peut-être une difficulté de la doctrine.

Le mérite du travail de R. Ruyer (*Esquisse d'une philosophie de la structure*, 1930) est d'avoir compris le mécanisme comme forme ou structure. En son sens traditionnel depuis le XVIIe siècle, le mécanisme implique précisément la négation de la structure comme caractère irréductible des choses et la réduction de toute structure apparente à un groupement des phénomènes élémentaires de choc ou d'attraction : autrement dit, tout mécanisme est matérialiste. Le mode de liaison et le fonctionnement qui en résultent sont au contraire l'essentiel, et c'est ce qui distingue irréductiblement un mécanisme d'un autre. « Le vrai mécanisme, sans admettre d'étages de réalités hétérogènes comme le positivisme, fait parfaitement comprendre que chaque ordre de forme a sa réalité, ses comportements, ses lois propres » (p. 98) ; l'être vivant est un mécanisme, sans pourtant que la vie se réduise à des phénomènes physicochimiques. L'activité psychologique consistera en un fonctionnement des images mentales selon leurs propriétés et leurs liaisons propres (par exemple dans le rêve ou l'imagination) ou bien selon leur correspondance avec des formes extérieures et selon les propriétés qui les transforment en signes (dans le raisonnement).

IV. – Les tendances subjectivistes et leurs critiques

Le refus du point de vue objectiviste n'est pas nécessairement la négation du rationalisme. Dans l'article déjà cité, Husserl a signalé l'importance de la distinction entre deux formes de rationalisme, l'objectivisme et le transcendantalisme. L'objectivisme, c'est le rationalisme « naïf » et désormais inacceptable du XVIIIe siècle, qui convertit toute réalité en objet et qui, croyant dissiper toute illusion subjectiviste, mutile le réel pour le remplacer par une construction qui ne se connaît pas comme telle. Le transcendantalisme voit au contraire le monde objectif de la science comme une « formation de degré supérieur », précédée d'une formation subjective appartenant à la vie préscientifique ; « un retour radical à cette subjectivité, à la subjectivité qui produit finalement toute notre évaluation du monde avec tout son contenu, avant la science comme dans la science, un retour aux questions sur la nature et le mode des productions de la raison peut seul

faire comprendre la réalité objective et atteindre le sens dernier »[12] ; encore ce transcendantalisme doit-il suivre moins l'inspiration de Kant que celle de Descartes ; Kant allait en effet de l'objet au sujet et ne définissait le sujet que comme condition de l'expérience d'un objet, préalablement déterminé par les sciences ; il faut, au contraire, faire abstraction de l'objet pour mener à bien une analyse du sujet, qui doit être d'ailleurs non pas psychologique mais phénoménologique ; et la méthode en est indiquée en des termes qui rappellent Descartes : « J'essaye de guider, non pas d'enseigner, seulement de montrer, de décrire ce que je vois. »[13]

Le subjectivisme ne s'est maintenu pourtant comme rationalisme que chez Husserl. Lorsqu'il envisage non plus le sujet transcendantal, qui garde un caractère abstrait, mais le sujet concret, « l'être dans le monde », avec toutes ses réactions affectives, la recherche philosophique n'a plus que cette portée limitée, fort bien soulignée par Martin Heidegger à la fin de *Sein und Zeit* (§ 83) ; on sait qu'il y annonçait une ontologie et qu'il en est resté à une interprétation de l'existence humaine ; or, « la différence entre l'existence humaine et une existence qui n'est pas l'existence humaine n'est que le point de départ du problème ontologique, non le point où la philosophie puisse s'arrêter » ; sans doute, « on ne peut (comme les Anciens) rechercher l'origine et la possibilité de l'être au moyen d'une abstraction logique formelle et sans un horizon déterminé de questions et de réponses. Il faut chercher une *voie* pour éclaircir la question ontologique fondamentale ; celle qu'on présente est-elle la seule bonne ? On ne peut le savoir qu'après coup ». Le deuxième volume de *Sein und Zeit*, qui devait répondre à ces questions, n'a pas encore paru, et l'on peut se demander si cette « voie » n'est pas une impasse, et si la subjectivité finie peut conduire à un terme qui nous en fasse sortir et avec qui on puisse la comparer. Ma subjectivité propre, qui est le centre de réflexion de l'existentialisme, est sans doute une réalité ; mais si l'on n'arrive pas à distinguer ma subjectivité comme donnée bien réelle, de ma subjectivité comme règle de jugement sur les choses en général, il est clair que, comme il arrive chez Jaspers, une doctrine

12. *Die Krisis*, etc., p. 144.
13. *Ibid.*, p. 95.

philosophique ne peut plus dépendre que d'une option personnelle et arbitraire ; dans un des problèmes qui inquiètent le plus ces philosophes, le problème de la mort, comment justifier l'attitude pascalienne plutôt que l'attitude stoïque ? Kierkegaard, il est vrai, qui a tant influé sur l'existentialisme, se sauvait de la subjectivité par la « transcendance », c'est-à-dire par un mystérieux contact, venu de la foi, avec une réalité autre [14].

Telle est, parmi ses contemporains, l'opinion de J. Grenier, dont on connaît les études sur Lequier : « Notre centre de gravité, écrit-il, est tellement en dehors et au-dessus de notre moi que nous ne pouvons ni l'imaginer ni le concevoir mais tout au plus y consentir de tout notre être. » [15] Par là le caractère temporel de l'existence qui, chez Heidegger, était lié à l'angoisse devant la fuite progressive du réel et devant la mort, change d'aspect : comme l'indique Jean Guitton, considérant le rapport du temps à l'éternité, « le suprême office du temps est de préparer pour chaque être conscient des organes de vision et de vie qui ne peuvent s'épanouir dans la vie présente, et la mort consiste pour l'esprit à laisser procéder hors de lui le corps vivant » [16]. Mais ici, l'on est aux confins de la philosophie, et on les a peut-être dépassés.

« Ma condition de vivant, écrit G. Marcel, fait de moi un être... exposé, ou si l'on veut, ouvert à une réalité autre avec laquelle j'entre en quelque sorte en commerce. » [17] Mais pour lui, cette relation, au lieu d'être la solution d'un problème et le signe d'une unité profonde, est le point de départ de nombreuses questions sur ce mode de communication ; recevoir une influence de l'autre, cela comporte bien des nuances, suivant qu'on la subit passivement, ou que, comme un hôte, on fait à « l'autre » un don de soi ; entre les deux termes se déroule toute la vie spirituelle, passant de la contrainte servile

14. Cf. sur ces difficultés, A. de WAELHENS, *La Philosophie de Martin Heidegger*, 1941, ch. XVIII ; *Bulletin de la Soc. fr. de Philos.*, octobre 1937 ; J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*. Dans l'œuvre de M. BUBER (*Ich und Du*, 1923, tr. fr., 1938) on trouve une forme particulière de cet existentialisme, où la subjectivité est remplacée par la relation concrète et personnelle du Moi au Toi (en particulier au Toi éternel, qui est Dieu).

15. *Le Choix*, 1941, p. 147.

16. *La justification du temps*, 1941, p. 128-129.

17. « Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation », dans *Recherches philosophiques*, VI, 1936, p. 7 ; du même auteur, *Être et avoir*.

à la liberté. Dans la doctrine de G. Marcel, l'individu, à moins d'être socialisé et réduit à sa fonction publique, est « porteur de certaines énergies mystérieuses, cosmiques ou spirituelles dont lui-même sent obscurément la transcendance » (p. 13).

Dans la philosophie de Louis Lavelle, les difficultés auxquelles répond le problème de subjectivité et transcendance semblent ne pas se poser, puisqu'il se place dès l'abord au-delà des deux termes, dans l'acte, « origine intérieure de moi-même et du monde » (*De l'acte*, 1937). L'acte semble être, il est vrai, un fait primitif de nature subjective, comme le cogito cartésien ou l'effort biranien ; mais c'est en réalité « un fait double ou si l'on veut une relation, par laquelle mon être particulier est inséré dans l'être total, ma pensée individuelle dans une pensée universelle, mon vouloir fini dans un vouloir infini » (p. 50). L. Lavelle n'envisage pas les brisures qui rendent nécessaire un appel à la foi ; la relation à l'infini ou la participation est, selon lui, donnée dans une « expérience immédiate », et « tout le problème métaphysique est de définir cette relation (de l'acte infini avec notre liberté propre) ou plutôt de décrire l'expérience spirituelle par laquelle nous en prenons possession » (p. 221). Cette solution optimiste contraste avec cette sorte d'angoisse de la séparation, qui domine dans les philosophies existentielles.

Mais ce sont les limites mêmes de la subjectivité qui ne peuvent plus être très exactement définies, dès que l'on n'admet plus une réalité objective définie d'abord. « D'après l'opinion courante, écrit E. Minkowski, les données primitives ne peuvent se rapporter qu'au moi. En fait ce moi, auquel se rattachent ces données primitives, ne saurait, ni m'être donné, ni être conçu autrement qu'en connexion étroite avec le non-moi, ou mieux, avec l'univers. Avant de me limiter à mon propre moi, je me vois être, ou mieux, vivre dans le monde. »[18] Et par un mouvement inverse, N. Berdiaeff montre que « l'extinction du monde des choses et des objets » va de pair avec « l'accès à l'énigme de l'existence »[19].

D'une manière générale, on voit se transformer le plan de clivage entre le psychique et le physique. « Le mental, écrit R. Blanché, n'est pas à côté du physique comme une seconde

18. *Vers une cosmologie*, 1936, p. 98.
19. *Cinq méditations sur l'existence*, 1936, p. 84.

réalité pouvant faire l'objet d'une seconde science. Toute la réalité à laquelle la science a affaire est physique. Le mental est ce que la réflexion philosophique retrouve comme conditions de la constitution de la science et de l'objectivité du réel. »[20] Citons encore les études sur la sensation, qui ont suivi les beaux travaux de L. Lavelle (*La Dialectique du monde sensible*, 1921) et de M. Pradines. On a cessé de voir dans la sensation le simple, qui, se composant avec lui-même, forme le tissu de la vie psychique. « Les difficultés insurmontables qu'ont suscitées (les thèses de) l'existence des choses avant la perception et d'autre part, de l'extériorité des qualités sensibles, sont nées de ce qu'on a voulu envisager le sensible uniquement en lui-même et comme un fait premier » ; or, « nous n'avons pas à chercher pourquoi les impressions se sépareraient du corps pour nous apparaître à distance, car cette séparation est déjà impliquée dans le besoin, en sorte que le problème naturel de la sensation est la recherche d'une médiation, bien plutôt que celui d'une mystérieuse projection de nos propres états »[21]. Et P. Salzi, se plaçant à un point de vue différent, essaye de démontrer cette hypothèse « paradoxale » que sensation et conception raisonnée du monde physique sont de même ordre, que les sensations proviennent de la même activité mentale qui fournit les conceptions, c'est-à-dire du raisonnement[22].

Un aspect indubitable de ce goût pour la subjectivité concrète et riche, c'est le rejet des mathématiques à l'opposé du réel, dans la pure logique, dans la simple connexion formelle qui prive ces sciences de tout objet, réel ou idéal.

« Toute théorie mathématique rigoureuse, écrit René Poirier, est nécessairement algébrique, ce mot étant pris au sens le plus large. » « Toute science mathématique, dit-il encore, est une combinatoire de signes, une algèbre d'images, qui se raccorde à l'algèbre de la logique. [...] C'est pourquoi, comme nous sommes libres d'assembler des objets suivant les règles qui nous plaisent, nous sommes, dans l'abstrait, libres de choi-

20. *La Notion de fait psychique*, 1934, p. 322.
21. Jean NOGUÉ, *La Signification du sensible*, 1936, p. 73, 74.
22. *La Sensation : Étude de sa genèse et de son rôle dans la connaissance*, 1934, p. 169.

sir nos conventions géométriques. Il n'y a pas d'*a priori.* C'est pourquoi aussi la géométrie n'impose pas de lois à l'expérience, mais elle lui propose des formules, des expressions symboliques. » Le langage mathématique, pas plus que le langage en général, n'est, comme l'ont cru les pythagoriciens et Platon, une révélation sur le fond des choses ; « l'enfant se croit habile parce qu'il sait que la lune est un globe à peu près sphérique et de telle grandeur, ou parce qu'il sait la décrire en formules littéraires. Il ne sait plus la percevoir comme proche de lui et presque tangible, tandis que sa lumière tombe en silence, comme par pulsation et nous baigne de son amitié. Le langage nous enveloppe et nous détourne du monde vrai, et c'est la tâche de la philosophie de nous y ramener »[23].

Cette vue sur les mathématiques est liée au dernier développement que la doctrine du « cercle de Vienne » a reçu sous le nom de positivisme logique, puis de physicalisme. De ces deux tendances se rapproche la forme qu'a prise en Amérique la psychologie behavioristique. Il y a là, entre des domaines aussi éloignés que la mathématique, la physique et la psychologie, des rapprochements inattendus, qui permettent, par repoussoir, de mieux comprendre le subjectivisme.

Axiomatisation de Hilbert et logicisme de l'école de Vienne, telles sont les deux formes, très parentes, de cette interprétation des mathématiques. Dans la première, étant donné un certain nombre d'assertions mathématiques, on y choisit, sous le nom d'axiomes, les propositions dont toutes les autres pourront être déduites ; la seconde admet que les notions primitives sont d'origine purement logique. Ces deux doctrines ne vont pas sans difficulté : une difficulté d'ordre interne, s'il est vrai que l'on ne peut pas, dans le système d'Hilbert, démontrer que l'on n'arrivera pas à des propositions contradictoires, et si, d'autre part, les logicistes reconnaissent qu'il est impossible de ne pas employer des propositions de l'arithmétique et même de la physique pour poser les notions primitives[24]. La résistance contre la tendance à réduire les mathématiques à un pur jeu logique se marque notamment

23. *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps,* 1931, p. 147, 375, 380. Cf. aussi, du même auteur, *Le Nombre,* 1938.

24. Cf. sur ce point, CARNAP, *Logische Syntax der Sprache,* Vienne, 1934, cité

dans l'intuitionnisme de Brouwer, qui fait dépendre les mathématiques de l'arithmétique et celle-ci de l'intuition du temps ; d'ailleurs, à la mathématique toute faite, réduite à un mécanisme utilisable, les mathématiciens créateurs opposent la science qui se fait[25].

D'autre part, le formalisme mathématique qui, d'une certaine manière, éloigne les mathématiques du réel concret, est bien fait, à d'autres égards, pour les en rapprocher. D'abord, dans le système d'Hilbert, l'axiome étant défini par sa fonction (la proposition dont d'autres se déduisent par transformation logique et qui ne se déduit d'aucune autre) et non par aucun signe intrinsèque d'évidence, la méthode d'axiomatisation « peut s'appliquer en des domaines très éloignés des mathématiques, en mécanique, dans la théorie du rayonnement ou dans la théorie économique de l'argent »[26]. Le logicisme, de son côté, admet que « les axiomes sont de simples descriptions d'opérations qu'on peut effectuer sur des expressions construites d'après des règles données d'avance ». Cette notion d'*opération*, tout à fait concrète, est capitale ; c'est elle, semble-t-il, telle qu'elle s'est développée en Amérique dans ces dix dernières années, qui explique les rapprochements inattendus dont nous parlions et qui donne lieu à un espoir nouveau de réaliser l'unité de la science, espoir qui paraissait abandonné depuis plus d'un siècle. « Nous n'entendons par un concept, écrit Bridgman, rien de plus qu'un système d'opérations » ; par exemple, « le concept de longueur est fixé, quand les opérations par lesquelles est mesurée la longueur sont fixées »[27] ; la longueur, c'est la mesure elle-même. À côté des concepts, comme celui de longueur, qui se rapportent à une situation donnée, il en est d'autres qui s'appliquent à une situation physique qui est non pas donnée mais inférée, tels

par J. CAVAILLÈS, *Méthode axiomatique et formalisme*, 1938, où l'on trouvera une très bonne histoire critique de ces questions. Voir aussi A. LAUTMAN, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, 1937.

25. Voir les réflexions d'H. LEBESGUE, *Sur la mesure des grandeurs*, 1935, p. 179 *sq.*

26. Cité par CAVAILLÈS, p. 77. Cf. CHWISTEK, dans *Actes du Cong. int. de phil. scientifique*, 1935, t. I, p. 80 : deux systèmes d'axiomes sont équivalents, lorsque les propositions du deuxième système peuvent se déduire, par transformation logique, de celles du premier, et inversement.

27. *The Logic of modern Physics*, 1927, cité par TILQUIN, *Le Behaviorisme*, 1942, p. 430.

que la notion de tension électrique ou de champ électrique ; ces concepts forgés (construits) sont uniquement définis par des opérations mathématiques, qui doivent conduire à des opérations physiques. La psychologie rentre à son tour dans le même cadre : sous la forme que le behaviorisme a prise chez Tolman, « le problème psychologique est posé d'une manière telle qu'il comporte toujours une solution opérationnelle »[28] ; il s'agit, en effet, pour le behavioriste, de découvrir la fonction qui relie un certain comportement aux stimulus et aux conditions (hérédité, expérience antérieure, âge, etc.) dans lesquelles ce stimulus exerce son action : cette recherche n'est pas différente en nature de celle de savoir comment se comportera un corps brut, doué de propriétés données, dans un champ électrique par exemple : « La physique, écrit Tolman, est un système de constructions logiques, un système de règles et d'équations qui nous aident à trouver notre chemin au travers des moments successifs de l'expérience immédiate. La psychologie n'est qu'un autre système semblable de règles et d'équations qui, ajoutées à celles de la physique, nous donnent une aide supplémentaire pour passer d'un moment de l'expérience (stimulus) au suivant (comportement). »

Il y a, il est vrai, une difficulté dans cet opérationalisme, difficulté qui est celle même du « positivisme logique » : pour que les concepts logiques aient un sens dans l'application, il faut les confronter avec l'expérience immédiate ; à cette condition, comme dit Schlick[29], on pourra transformer les propositions logiques *(Sätze)* en énoncés sur les choses *(Aussage)* ; mais cela est impossible, puisque, selon la même doctrine, l'expérience immédiate est par nature incommunicable, donc invérifiable et sans signification. Aussi le physicalisme n'a-t-il pu devenir cohérent qu'en affirmant qu'il n'y avait pas d'expérience immédiate ; il n'y a rien de tel que l'opposition reconnue d'abord par le cercle de Vienne entre connaissance *(Erkenntnis)* et impression *(Erlebnis)*. Mais comment se résout alors le problème posé ? C'est en affirmant que le prétendu donné immédiat est un jugement perceptif qui discerne une chose au milieu d'autres (par exemple : je vois du rouge) et

28. TILQUIN, *ibid.*, d'après TOLMAN, « An operational Analysis of Demands », dans *Erkenntnis*, 1937, VI.
29. *Congr. int. de phil. scientif.*, Paris, 1935, t. IV, p. 13.

qui, comme tel, est communicable. La connaissance est donc partout homogène ; il n'y a pas de distinction entre le langage et le monde vrai : il n'y a partout que des exprimables [30].

Quelles que soient les difficultés de cette solution, l'intention est nette. Loin d'élaborer du vide, formalisme, physicalisme et behaviorisme marquent tous trois la volonté d'envisager des situations concrètes dans leur ensemble : rejeter l'*a priori* et l'évident par soi, nier l'existence des phénomènes, c'est en somme refuser d'admettre ces sortes d'abstractions, ces îlots dans la réalité que sont les notions primitives ou les prétendus faits mentaux ; tout se tient étroitement ; nulle assertion ne peut être isolée et n'a droit, par elle-même, d'être mise en tête dans la construction formelle qui constitue la science mathématique ; et l'ensemble des phénomènes physiques d'une part, le comportement humain ou animal dans sa relation avec le milieu humain d'autre part, sont tels qu'ils s'expriment dans le langage de cette science. Le subjectivisme, qui se vante d'être si près du réel, n'atteindrait alors que des lambeaux de réalité ou même d'illusoires fantômes.

Les subjectivistes devraient être amenés, semble-t-il, à se poser la question critique de l'objectivité dans les sciences humaines et particulièrement en histoire. Un de leurs modèles, Kierkegaard, dans un ouvrage récemment traduit en français [31], prend pour thème principal de ses critiques l'assertion hégélienne selon laquelle l'homme ne pourrait se connaître lui-même que par la médiation de l'histoire, ce qui recule indéfiniment, tant les exigences de la connaissance historique sont nombreuses, la solution des problèmes les plus pressants pour l'homme. Pourtant la tentative hégélienne d'absorber en quelque sorte l'histoire dans le sujet, en lui donnant un sens actuel, se reproduit à nouveau, bien que dans des formes assez différentes. Caractéristique à cet égard est l'ouvrage de R. Aron, *Introduction à l'étude de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938). « L'homme n'est pas seulement dans l'histoire, mais il porte en lui l'histoire qu'il explore » (p. 11), telle est la thèse fondamentale de l'ouvrage qui, rapportant l'histoire uniquement au présent de celui qui l'écrit, ne voit en elle que la valeur qu'elle peut avoir

30. Je suis ici l'excellent exposé de TILQUIN, *Le Behaviorisme*.
31. *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, 1941.

pour le présent. « Le passé de notre intelligence ne nous intéresse en lui-même que dans la mesure où il est ou serait digne d'être présent » (p. 56) ; « Le présent éclaire le passé » (p. 83), parce que nous apercevons des conséquences actuelles d'une époque passée que l'homme de cette époque ne pouvait pas prévoir. « L'interprétation d'un événement dépend du but que s'assigne l'historien » (p. 93) ; « Chaque époque se choisit son passé » (p. 103), autant d'assertions qui ne se contentent pas de limiter l'objectivité historique, mais qui la nient bel et bien, en faisant de l'histoire une justification (d'ailleurs nécessairement illusoire) de notre action présente. La subjectivité n'est pas prise ici en elle-même comme matière et contenu de la spéculation, mais comme donnant sa valeur et sa signification à la connaissance de l'objet historique : chaque groupe, chaque individu aura sa philosophie de l'histoire.

BIBLIOGRAPHIE

L. LAVELLE, *La Philosophie française entre les deux guerres*, 1942.

M. FARBER, *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, t. 2, *La Philosophie française*, 1950.

E. BREHIER, *Transformation de la philosophie française*, 1950.

J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*, 1946 ; nouv. éd., 1962, Appendice 1. *La philosophie française en 1939* ; appendice 2, *La philosophie française en 1946*.

A. CUVILLIER, *Anthologie des philosophes français contemporains*, 1962. *Encyclopédie française*, XIX, Philosophie, Religion, 1957.

F. LOMBARDI, « Le marais », *Revue philosophique*, 1966, 4, p. 451-462 et 1967, 3, p. 349-369.

III. – G. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, 1938 ; *Le Rationalisme appliqué*, 1949 ; *Le Matérialisme rationnel*, 1953 ; *Le Nouvel Esprit scientifique*, 1934 ; *La Psychanalyse du feu*, 1938 ; *L'Eau et les rêves*, 1942 ; *L'Air et les songes*, 1943.

P. QUILLET, *Bachelard*, 1964, avec bibliographie.

IV. – M. HEIDEGGER, *L'Être et le temps*, trad. A. de WAEHLENS et R. BOEHM, 1964 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de WAEHLENS, 1953 ; *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. H. CORBIN, 1938, nouv. éd., 1951 ; *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. BECKER et G. GRANEL, 1959 ; *Qu'est-ce que la philosophie ?*, trad. J. BAUFRET et K. AXELOS, 1955.

H. LUBBE, *Bibliographie des Heidegger-Litteratur, 1917-1955*, que complète G. SCHNEEBERGER, *Ergänzungen zur einer Heidegger-Bibliographie*, Berne, 1960.

A. de WAEHLENS, *La Philosophie de Martin Heidegger*, 1946.

J. WAHL, *L'Idée d'être chez Heidegger*, 1951 ; *Vers la fin de l'ontologie*, 1956 ; *Mots, mythes et réalités dans la philosophie de Heidegger*, 1961.

R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être, La philosophie de Gabriel Marcel*, 2 vol., s. d.

L. LAVELLE, *La Dialectique de l'éternel présent*, 4 vol., 1947-1951 ; *Traité des valeurs*, 2 vol., 1951-1955 ; *L'Erreur de Narcisse*, 1939.
G. DAVY, *Notice sur la vie et les travaux de Louis Lavelle*, Institut de France, 1957.
J. ÉCOLE, *La Métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, 1957.
P. LEVERT, *L'Être et le réel selon Louis Lavelle*, 1960.
Lavelle, *Les Études philosophiques*, numéro spécial, 1957.
R. BLANCHE, *L'Axiomatique*, 2e éd., 1959 ; *La Science actuelle et le rationalisme*, 1966.
A. AGAZZI, *Introduzione ai problemi dell' assiomatica*, Milan, 1961.

Index

D

G

I

Q

R

S

T

U

V

W

Cet ouvrage a été reproduit
par IGS-CP à L'Isle-d'Espagnac (16)

Imprimé en France
par JOUVE
1, rue du Docteur Sauvé, 53100 Mayenne
juillet 2017 - N° 2573246U



JOUVE est titulaire du label imprim'vert®

Ouvrage imprimé sur papier écologique à base de pâte FSC
Pour plus d'informations, www.fsc.org

Histoire de la philosophie

Quelles sont les origines et quelles sont les fronti
de la philosophie ?
Jusqu'à quel point et dans quelle mesure la pensée philosophique a-t-elle un développement suffisamment autonome pour faire l'objet d'une histoire distincte de celle des autres disciplines intellectuelles ?
Peut-on parler d'une évolution régulière ou d'un progrès de la philosophie ?

L'histoire de la philosophie, des présocratiques aux années 1940, présentée ici est l'œuvre d'un seul auteur. Elle constitue aujourd'hui un guide précieux et irremplaçable pour comprendre l'histoire des philosophes et des systèmes philosophiques occidentaux.

Émile Bréhier (1876-1952) était professeur de philosophie à la Sorbonne. Il a dirigé la *Revue philosophique*.

32,50 € TTC France
ISBN 978-2-13-060796-0
www.puf.com
Design: Philippe Apeloig



DROIT-
ÉCONO
HISTOI
LITTÉR
PHILOS
PSYCH
SOCIOL